

Михаил Богатов

Достаточность философского высказывания у Платона

MIKHAIL BOGATOV

THE SUFFICIENCY OF PLATO'S PHILOSOPHICAL STATEMENT

ABSTRACT. The paper is an attempt to elaborate, with reference to Plato's work, on the question of sufficiency and fullness of a philosophical statement. Why does Socrates deem one or another type of a dialogue sufficient, varying the depth of the discussion accordingly. Our task is to answer the question without resorting to rhetorical arguments. The idea, which was to become one of ethical formulae in Stoicism (as we see it in Seneca's letters, e.g. «*Quod vult habet qui velle quod satis est potest*»), and as such virtually imposed on a philosopher, in Plato's work is an object of study that can be differently traced in different dialogues. In Neoplatonism, the question of sufficiency is treated as an ontological one, becoming actually inscribed, as the theme of sufficiency and genuineness, into the world order.

KEYWORDS: Plato, sufficiency, completeness, Neoplatonism, Stoicism, Seneca, state of philosophical discourse.

Основной темой данной статьи будет постановка вопроса о достаточности философского высказывания как такового — с последующей рубрикацией вопроса уже применительно к платоновскому наследию, а именно к проблеме того, чем являются диалоги Платона и что именно осуществляется в их композиционном строе. Основу статьи составил одноименный доклад, прочитанный на III Московской Международной Платоновской конференции 16 сентября 2015 г.

© М.А. Богатов (Москва). m_bogatov@mail.ru. Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.

1. Критика представления как критерия достаточности у Хайдеггера

Следует начать с самого близкого по времени в истории философии — с маленькой критики хайдеггеровского курса лекций «Положение об основании» (1955–56 гг.), а именно одного существенного для нашей темы аспекта. Там Хайдеггер разбирает лейбницевское положение «*Nihil est sine ratione*», то, которое в последующем проекте *mathesis universalis* у Лейбница выльется в «закон достаточного основания» и станет проблемой для формальной логики, потому как закон этот не формализуем.

Хайдеггер рассматривает это положение Лейбница как некую черту новоевропейской цивилизации и новоевропейской эпохи и подводит всё это к господству техники. Сам доклад читается в разгар «холодной войны», и поэтому Хайдеггер несколько раз упоминает угрозу ядерного взрыва. Человек не знает, что именно он обслуживает в своей технической гонке, и один из ключевых моментов всей этой критики науки в XX в. состоит в том, что сначала мы подчинились технике в виде *представления*, а после стали полагать, что то, что нам *представляется* и вообще *может быть представлено*, уже *поэтому достаточно* для того, чтобы мы считали его *действительным*. Когда же такое решение о действительности и эффективности принято, человек принимается планомерно обслуживать и развивать это свое же неузнанное *представление*. Результатом обслуживания представления является развёртывание технической эпохи и господство «поставы» (*Gestell* в переводе Владимира Бибихина).

Хайдеггер ищет альтернативу для такого положения дел, и находит её в виде иного способа извлечения истины, путём прочтение греческой *τέχνη* через иное (для современности) семейство её значений, а именно как искусства. При этом следует отметить, что современное искусство тоже технизировано, а потому исток подлинного отношения к искусству следует искать в античном понимании.

При этом, поскольку речь идёт об античном способе истинствования (о том, что Аристотель называл ἀλήθειαν ἔχειν), тут Хайдеггер замечает, что бытие, каким оно являлось грекам, вовсе не требовало для себя достаточных оснований посредством представлений в духе Лейбница. В античной мысли совсем иначе «работает» отношение к миру. Тут же Хайдеггер привлекает свою излюбленную тему понимания истины-ἀλήθεια как несокрытости и говорит, что, собственно, господство достаточного основания возникает только в эпоху забвения существа истины как несокрытости, что является одним из ключевых мотивов позднего творчества Хайдеггера.

Нам же кажется, что решение, принятое Хайдеггером в отношении античного мышления (о том, что оно не заботилось о достаточности) — это некоторая грубость, которая, впрочем, нужна Хайдеггеру для того, чтобы прояснить свои собственные мысли, то есть, это некоторое неточное, но продуктивное заявление.

2. *Отсутствие степени интенсификации достаточности у Хайдеггера*

Если указание Хайдеггера на античность и является верным, то можно — в рамках нашей темы — подвергнуть критике его следование данному указанию, а именно: никакой *степени интенсификации* достаточности в Новом времени он не усматривает. Для него субъект познания рождается вместе с объектом познания, с особого рода отчуждением, Мир расколот надвое, и представление «доставляет» до достаточности субъекту объект, бросая его вперед (пред-ставляя пред-мет). Предоставленный в ведение субъекта предмет тождественен самому себе посредством представления, а поэтому в данных условиях невозможна ситуация, чтобы разные люди, столкнувшись с одним и тем же по «объективным» меркам предметом, увидели его *онтологически* различным образом. Все различие, которое они смогут усмотреть, обречено быть «субъективным».

Даже когда Хайдеггер обращается к античности, у него и там нет степени интенсификации достаточности. Никакая интенсификация

фикация (бóльшая или меньшая достаточность) невозможна в «просвете истины». Последняя либо явила себя, «высветила» — либо нет. Зато в отношении ущербных модусов рассмотрения бытия интенсификация усматривается. К примеру, можно сказать, что иногда само забвение забывается¹, но никогда — что истина становится «более» или «менее» истинной. Интенсификация забвения у Хайдеггера имеется, а интенсификации открытости нет.

Однако уже у Платона свет свету рознь: в пещере света достаточно для теней, но есть еще более «светящий» свет, который ослепляет, и последний является «более» настоящим светом, более подлинным. Эти «подлинность» и «неподлинность», которые становятся темой уже раннего Хайдеггера, далее проходят в позднем творчестве по рубрике критики эпохи. Можно сказать, что мы сейчас находимся в «менее подлинной» эпохе, чем греки, но идентифицировать в нашей «менее подлинной» эпохе, в Gestell, «более подлинное» и «менее подлинное» мы не способны. Для этого, согласно Хайдеггеру, необходима жесткая альтернатива искусства.

3. *Πλήρωμα* и *satis* в качестве критериев достаточности: пресыщенность

У античного мышления была своя проблема достаточности, которая, однако (и в этом Хайдеггер совершенно прав), не совпадает с таковой в современной философии.

¹ См., например, в «Пармениде»: «В свете сказанного мы глубже, чем обычно, осмыслием и известные нам глаголы с корнем λαθ-, а именно λανθάνομαι и ἐπιλανθάνομαι. Обычно мы переводим эти слова — и опять правильно — как “забывание”. Но что оно означает? Современный человек, все делающий для того, чтобы как можно скорее все позабыть, должен, казалось бы, знать, что это такое — забывание (das Vergessen). Но он этого не знает. Он позабыл сущность забвения (die Vergessenheit), если вообще когда-нибудь думал о ней, то есть мыслью проникнул в его сущностную сферу, пытаюсь из-думать его. Это равнодушие к “забыванию” ни в коей мере нельзя объяснять лишь спешкой и небрежностью, характерными для его способа “жить”. То, что здесь происходит, берет начало в сущности самого забвения, то есть в том, что оно само ускользает и скрывается» (Хайдеггер 2009: 67–68).

Иной подход к достаточности мы находим под рубрикой *полноты* у неоплатоников. Полнота, *πλήρωμα*, вводит дополнительный критерий по отношению к находящемуся, присутствующему предмету, будь то вещь или мысль. Если допустить полноту как критерий достаточности, мы должны будем отказаться не только от «представлений», но и от «свойств», присущих тому или иному предмету в Декартовой схеме *res cogitans* и *res extensa*, поскольку одно и то же сущее может теперь, оставаясь собой, присутствовать вполне или нет. Мы здесь имеем дело с некоторой *интенсификацией* настоящести (естественно, что у неоплатоников это будут уровни иерархии при восхождении или нисхождении от *Единого*). Эта интенсификация, которая в философии Нового времени частично выражалась через понятие «силы» (на что обращал внимание Ницше), в античности раскрывалась иначе.

Я бы начал здесь с того, что у поздних стоиков, в частности у Сенеки, встречается такая формула, рефреном проходящая через его письма. Речь идет о своего рода завершающих аккордах в некоторых письмах к Луциллию, звучащих в духе высказывания «с мудрого достаточно». Например: «А то, чего с нас довольно, у нас под рукой»; «Кому и в бедности хорошо, тот богат. Будь здоров», и так далее.

«То, чего (с нас) довольно» — *quod sat est*. Собственно, вот это *sat, satis* (слово, которое используется в качестве указания на «достаточность» или «довольство»), имеет изначально и вообще в основном своем употреблении значение насыщенности, буквально «наедания»; т.е., тот, кто наелся, тот теперь уже есть не станет (а если и станет, то по привычке, инерции, поэтому ему тщательно следует присматриваться к собственному довольствованию и желаниям — таков моральный посыл Сенеки).

В русском языке аналогичным образом прежде встречались фразы, вроде: «ах, полно, полно», или «с меня довольно, хватит», или даже, например, мы встречаем с вами: «пресыщение взором», *пресыщенность*.

Эта сытость, *пресыщенность*, и есть *satis* (рус. «сытый» как раз родственно этому латинскому слову). Самое интересное, что Сенека апеллирует к сытости как к последнему основанию. То есть, он полагает, что высказывание *quod sat est* ставит точку в обсуждении темы, и спросить об этом «довольстве» очень сложно².

Неоплатоническая *полнота-πλήρωμα*, кстати, тоже обладает «кулинарными» значениями, но не применительно к пирующему, а применительно к тому, чем пируют: наполненный бокал, обильное угощение. Но даже без обращения к «кулинарным» словарным значениям, мы помним, что *πλήρωμα*, в отличие от *satis*, — понятие больше *онтологическое*, чем *этическое* (насколько вообще возможно употреблять такие рубрики в применении к неоплатонической онтологии, которая по сути своей этична).

Итак, в поиске античного критерия достаточности нам следует отказаться от новоевропейской схемы различия предметов по их свойствам, и помнить о том, что один и тот же предмет, с одними и теми же свойствами, может быть полнее или беднее, насыщающим или нет.

4. Достаточность мысли у Аристотеля: *ἐνέργεια* и *δύναμις*

Теперь, приближаясь всё ближе по времени к Платону, мы сталкиваемся с темой достаточности у Аристотеля, которую в данном случае продуктивнее было бы искать не в его «Органоне», где речь идёт о правильности силлогизмов, но в том, как

² В качестве сноски я мог бы привести спор с одним студентом, который не хотел читать трактат Сенеки в похвалу бедности, когда узнал, что Сенека был одним из богатейших граждан. Студент говорил, что «нечестно писать такие трактаты», на что мне пришлось привести ему в пример профессора Преображенского из «Собачьего сердца»: когда тому сказали, что у него очень много всего, избыточно, нужно отобрать комнату, профессор отвечал в духе: «Что, я должен оперировать в ванной, спать на кухне?» и так далее. «У меня всего достаточно». Спор об этом «хватит», если его перевести на какую-то социальную проблематику, становится нескончаемым. Для богатого человека замок — это лишь маленький *château*, потому что он знает о существовании и других замков; для человека, ютящегося в комнатёнке, замок — вообще очень много, и так далее. Но не об этом сейчас речь.

им понимается «энергия». Аристотель различает два вида деятельности: целевую и энергийную. К последней относятся почти тавтологические формулировки, грамматически играющие с глагольными временными формами: «я вижу и, тем самым, увидел; я слышу и, тем самым, услышал»³; к первой — невозможность сказать, что мы строим дом и, тем самым, его уже построили.

Здесь, в определении энергийной деятельности, сами глагольные формы дают интенсификацию достаточности: вижу — уже увидел, неполное видение — полное видение. Аналогичным образом это относится и к мышлению: «мыслю — и тем самым уже помыслил». Совершенно другим образом будет действовать никогда не достигающее полноты, но зато приходящее к поставленной «цели» целевое мышление. Можно предположить, что Хайдеггер оставил за наукой Нового времени исключительно целевое мышление, тем самым критикуя современность за невнимание к возможностям энергийного мышления (которое сказывается в искусстве и не сказывается в технике).

Здесь имеется определённая опасность рассмотрения целевого мышления в качестве энергийного. Например, там, где цель не достигнута или достигнута неверно, возможно заявление в духе: «хотел достичь цели — и тем самым её достиг, а то, что она иная, не имеет значения». При подобной подмене в качестве достаточного рассматривается то, что не имеет полноты.

³ «Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель, например цель похудения — худоба; но когда худеющий находится в таком движении, которое происходит не ради похудения, это движение не действие или по крайней мере не законченное действие (ибо оно не есть цель); но если в движении заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (по нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. Иначе действие это уже должно было бы когда-нибудь прекратиться, так, как когда человек худеет; здесь это не так, а, [например], он живет — и уже жил» (Arist. Metaph. IX 6, 1048b, пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина).

Уйти от подобной опасности у Аристотеля можно через то, каким образом он мыслит возможности. У него, как известно, возможности различаются по «первому» и «второму» уровням. Упрощая, можно сказать так: когда родился маленький ребёнок, то он «в принципе» может знать несколько иностранных языков. Это «в принципе может» указывает на возможность «первого» уровня. В другом случае перед нами сидит взрослый человек, который владеет некоторыми иностранными языками, но в данный момент не говорит на них, а говорит на нашем родном языке. Тогда мы говорим, что он может говорить, допустим, на китайском языке — это уже возможность «второго» уровня. Таким образом, одна и та же фраза: «он может говорить на китайском языке», обращенная на ребенка или же на переводчика, имеет в виду совершенно разные «может», возможности, тем самым указывая на разные действительности. Таким образом, лишь возможности «второго» уровня приближают нас к некоторой полноте и достаточности, в то время как возможности «первого», оставаясь таковыми, ни в коей мере достаточность не обеспечивают.

Давайте представим себе немислимую для Аристотеля ситуацию, когда повсеместно распространены возможности «второго» уровня, но отсутствует осознание возможностей «первого». Мы оказываемся в мире, где буквально случайно — «привходящим образом», как говорит Аристотель, — достигается полнота какими-то действиями, мыслями, поступками, но никто об этой полноте не догадывается и, более того, не ведает, полнотой *чего* она является. Перед нами ситуация, аналогичная той, что описана у Александра Введенского в «Ёлка у Ивановых»: лесорубы произносят слова, но Введенский говорит, что вообще-то они не умели говорить, а то, что мы слышали эти слова, — это просто случайность, которых так много в этом мире. Они там говорили «жираф», «помочи» и ещё какие-то слова, набор таких слов, бессмысленных. Затем эти лесорубы ещё исполняют песни. Так вот, в мире, состоящем целиком из присутствия «вторых» возможностей, но отсутствия «первых», любые действие, мышление или

поступок будут похож на действия, мысли и поступки таких лесорубов — с той лишь разницей, что будет отсутствовать даже возможность парадоксальной характеристики, даваемой этому миру Введенским.

В упорядоченной онтологии Аристотеля предположение о подобном мире невозможно, поскольку его даже невозможно помыслить: невозможно делать что-то исключительно приводящим образом, не имея для этого действия принципиальной возможности «первого» уровня. Само приводящее и случайное мы узнаём в качестве неуместных лишь потому, что у них есть иное место, в которых они «в принципе» возможны и даже необходимы. Таким образом, философское мышление у Аристотеля не может довольствоваться случайным свершением, ему необходима полнота — достигаемая на срезе своих возможностей совпадением «первого» и «второго» уровней, а на уровне действительности — исполнением, энергичностью. Из «свойств» или «информативности» мысли нельзя усмотреть ни среза возможностей, ни её достаточности, полноты.

5. Вопрос о критериях достаточности в отношении платоновского наследия

По поводу наследия Платона ведутся нескончаемые споры, и теперь, исходя из вышесказанного, нам хотелось бы рассмотреть два классических спора о Платоне через проблему достижения достаточности. Вначале мы коснемся спора о том, чем являются диалоги Платона, затем, в завершение, — того, что, собственно, в них разворачивается.

а. Спор эзотерической и экзотерической стратегий чтения Платона

Первый вопрос касается самого платоноведения, а именно — извечной проблемы эзотерического или экзотерического прочтения диалогов Платона. Первое предполагает наличие некоего тайного учения, которое, подобно половине античного *σύμβολον*,

восполняет тексты диалогов и делает из них то, что, собственно, Платон создавал. Второе, экзотерическое, предлагает нам относиться к диалогам как к законченным и целостным произведениям и, тем самым, открывает возможности философских интерпретаций на основе филологических исследований диалогов как «текстов». Спорный момент, возникающий между этими двумя стратегиями прочтения, формулируется в виде вопроса: «как читать Платона?», или, точнее: «что нам делать, когда мы читаем Платона?».

Ясно, что чтение диалогов призвано их восполнять, приводить к достаточности (насыщая читателя в случае *satis* или же «осовременивая» Платона, актуализируя его — в случае *πλήρωμα*). На первый взгляд кажется, что даже те, кто придерживается экзотерической стратегии чтения, хотя и того или нет, но тоже дополняют тексты диалогов — только не тайным учением, но филологическим анализом и философскими интерпретациями, а потому через призму темы достаточности должна преобладать эзотерическая стратегия чтения. Тогда перед нами разворачивается не спор о том, как читать Платона, но спор о том, как называть само это приведение текста к достаточности: либо наукой с ее методологической строгостью (филологией, философией), либо творческим, вдохновенным воссозданием тайного учения.

Сама логика восполнения как приведения к достаточности демонстрируется Жаком Деррида в его «Грамматологии», причём демонстрируется из условий ее принципиальной недостижимости. Говоря языком Аристотеля, мысль Деррида можно резюмировать следующим образом: стоящий на уровне целевого мышления (ставящий цель достичь достаточности и полноты) никогда не сможет достичь уровня энергийного мышления. Он тратит слишком много сил, в то время как дело совсем не в них. Деррида это демонстрирует через изначальное опоздание к событию мира, упускание настоящего и т.д. (на примере сочинений Руссо). Тем самым Деррида, кстати, оказывается — согласно Хайдеггеру — одним из нововременных ученых, поскольку не допускает

достижения полноты, Деррида не видит для этого — не возможностей полноты, но самой полноты действительности («вижу — и тем самым увидел»).

Теперь можно задать такой вопрос: если бы мы обладали аутентичным тайным учением Платона и дополнили бы им наше знание платоновских диалогов, то что бы тогда случилось? Этот вопрос высвечивает иной вопрос: сегодня, когда мы различными способами восполняем, дополняем диалоги Платона, стремясь усмотреть в них достаточность, то достаточность *чего* мы усматриваем? до *чего именно* мы стремимся дополнить Платона? Ясно, что тавтологическим ответом тут не обойтись.

Таким образом, спор сторонников эзотерического и экзотерического способов чтения Платона обречен разворачиваться до тех пор, пока не будет тщательно продуман вопрос о том, достаточность *чего* мы стремимся обрести, работая над текстами Платона. В этой связи, при условии удержания поставленного вопроса, можно говорить о двух иных стратегиях чтения Платона, которые можно условно назвать *продуктивной* и *непродуктивной*.

b. Спор о научности или художественности
платоновских диалогов

Второй вопрос касается стихии речи и её различения на речь «научную» и «художественную». По всем меркам современной науки диалоги Платона не являются «научными», поскольку в них мы никогда не встретим — по аналогии с современным каноном научных работ — рубрики «положений, выносимых на защиту», отчетов о «достигнутых результатах» и прочих риторических украшений гуманитарной мысли. В этом смысле диалоги Платона, начинающиеся либо с какой-то житейской ситуации, либо же с того, что можно было бы назвать «актуальностью темы» и «постановкой вопросов», по большей части ничем не заканчиваются.

Не являются эти диалоги также и художественными произведениями в полном смысле слова — даже для античности. Несмот-

ря на то, что рождение жанра античного романа принято возводить к временам послеплатоновским (II–I вв. до н.э.), но вряд ли «Парменидом» или даже «Федром» можно было зачитываться так же, как «Дафнисом и Хлоей», поскольку очевидно различие целей и композиционного строя. Таким образом, мы оказываемся в средоточии иного спора о Платоне — между филологами и философами (часто к этому спору примыкает третья сторона — историки). Тут можно было бы — через раскрытие темы достаточности и полноты — предложить такого рода гипотезу. Если для современного научного гуманитарного трактата полнота достижения в виде симуляции некоторых «результатов» и «выводов», а для художественного произведения полнотой выступает целостность его композиции, создаваемая стилем произведения, — то для платоновских диалогов можно предположить обретение достаточности через раскрытие полноты самой стихии речи, или беседы.

Тут следует сделать ряд аккуратных оговорок. Конечно, в диалогах Платона мы видим как художественную композицию, так и некоторые «научные» выводы. Однако, несмотря на их присутствие, невозможно полностью редуцировать происходящее в диалогах ни к первой, ни ко вторым. Спор филологов и философов в данном случае является лишь усмотрением и указанием на присутствующие в диалогах элементы, свойственные первым и вторым. Но стихия речи и полнота беседы не изучается в собственном смысле слова ни филологами, ни философами, так же как не являются предметами этих наук сегодня дружба, счастье и радость. В то время как беседа до сих пор может быть «результативной» или нет, иметь композицию или не иметь её, но при этом — независимо от результатов и композиции, она ещё может обладать полнотой или не обладать ею. И подобную достаточность беседы или сказанного никакими методами нельзя извлечь из информативности сказанного или порядка слов. Согласно нашей гипотезе, Платон писал полные, осуществляющиеся беседы, исследуя стихию речи, приходящей — по собственной

композиции и предметам обсуждения — к достижению достаточности. Поэтому диалог может не заканчиваться — по меркам современной науки — ничем, однако при этом он полностью осуществился, явив полноту (через свойственные беседе подъёмы, пики и спады, которые также необходимы).

В этом аспекте достаточность диалога вступает в некоторый конфликт с достижением ранее поставленных целей. Перед нами ситуация взаимоисключения πλήρωμα и τέλος. И тогда попытки прочесть диалоги Платона как достижение некоторых телеологических точек, неких «выводов», обязательно будут (как в случае гештальт-психологии — рисунок: либо явлено лицо, либо явлена ваза) выключать из нашей стратегии чтения то, что входит в полноту её, этой речи, разворачивания — и наоборот. Попытки совместить два эти аспекта будут в любом случае приводить к случайным и незначительным результатам.

Диалектику тогда можно рассматривать как задачу разворачивания речи по таким условиям, в которых принципиально возможно («первый» уровень) достижение полноты самой речи. Отдельные реплики (как по содержанию, так и по стилю) здесь выступают конкретными осуществлениями, ступенями к достижению этой полноты — или уходом от неё (возможностями «второго» уровня).

К примеру, при «драматическом» прочтении диалогов мы наблюдаем ситуацию не просто соревнования, но даже ревности в «Пире». Наше чтение при этом более художественное, нежели научное в современном значении слова, поскольку нас интересует в диалоге некоторая ситуация и мы не стремимся представить диалог в виде простой цепочки длинного умозаключения. Оpozнав ситуацию ревности, мы можем её сравнивать с аналогичными ситуациями у иных авторов и, скажем, констатировать, что Еврипид подходит к ревности иначе, чем Платон. На вопрос «почему?» мы тогда смогли бы ответить что-то вроде: «Платон философ, и он так мыслит, а Еврипид трагик, и он мыслит иначе», т.е. автор выступил бы у нас конечной инстанцией. Однако если

мы помним, что Платон разворачивает диалог для достижения достаточности беседы о любви, тогда сама композиция призывает нас усмотреть ревность не как таковую, но как актуализацию некоторого спада, ухода от полноты — или, напротив, её достижения. В последнем случае всё зависит от нашего внимания и исследовательских установок. Платон в любом случае становится тем, кто ставит своим диалогом задачу усмотрения достаточного в сказанном или, как говорили римляне, *dictum sapienti sat*.

Источники и литература

- Хайдеггер 2009 — *Хайдеггер М. Парменид* / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: «Владимир Даль», 2009.
- Heidegger 1992 — *Heidegger M. Parmenides // Gesamtausgabe. II Abt. Bd. 54 / Hrsg. M.S. Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992².*
- Jaeger 1957 — *Aristotelis Metaphysica / Rec. W. Jaeger. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1957.*