



УДК 1 (091) 111

ДВА ОБРАЗА ИДЕАЛЬНОГО: А. БАДЬЮ И ПЛАТОН

**НИКУЛИНА
АЛЕКСАНДРА
СЕРГЕЕВНА**

аспирантка,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Института философии,
Санкт-Петербург, Российская Федерация,
nikulinaalex88@yandex.ru

Ключевые слова:

идеальное
становление
бесконечное множество
универсальная истина
платонизм

Аннотация:

Сопоставление совершенно разных взглядов на понятия «идеи», «идеального» в творчестве двух мыслителей, которых разделяют тысячелетия, отсылает к проблеме отношения идеи и феноменами множественности, становления, движения, а также раскрывает некоторые возможности истолкования «идеи» как принципа освобождения от (существующих) законов/правил, а не как гаранта их действительности. В этой статье мы намереваемся показать потенциал истолкования понятия идеи через призму феноменов становления, различия, бытия на примере философии А. Бадью. Прояснение такой связи особенно актуально потому, что в классическом платонизме – а также и в европейской культуре вообще – подчеркиваются как раз аспекты неподвижности, единства идеи, которые до сих пор создают впечатление странной ее оторванности от фактической реальности «жизненного мира». Однако такой образ идеи, как известно, разрушается уже логикой диалога «Парменид», где единое полагается невысказанным без другого/многого. В этом контексте зарождается возможность «неплатонического» (хотя и вытекающего из платонической логики) понимания идеи через призму категории другого/многого, а не через призму единства. Мы утверждаем, что именно такой линии толкования идеального у Платона держится А. Бадью, когда осмысляет «идею» в качестве того, что радикально противостоит логике, или математической структуре любого мира.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 05 марта 2020 года

Опубликована: 05 апреля 2020 года

Введение

Обращение к Платону для А. Бадью – это, безусловно, жест, определяющий не только математический характер его онтологии, но и затрагивающий всю целостность его мысли. Платоническим по существу – и, как утверждает автор «Бытия и события», не очень популярным среди современных ему мыслителей – оказывается утверждение о реальности идеи и истины. Убеждение в существовании универсальных истин, которые принципиально не зависят от контекста, исторической эпохи и принятой языковой игры – то, что по-настоящему делает А. Бадью платоником и придает его мысли серьезность и строгость, которая принципиальным образом ограничивает его от многих его французских современников (скажем, от Ж. Делёза). А. Бадью полагает, как и его античный предшественник, что «философия, чтобы быть не просто областью софистики, должна вернуться к

такому высказыванию, которое не может сводиться к смене мнений, беспредельному рассеянию, духу времени, суждению или игре языков» [11: 113]. «Идеи» и «истины» поэтому являются для него одними из ключевых пунктов философии, которые, с одной стороны, продолжают платоническую традицию мысли, с другой – необычным образом преобразуют ее основные понятия.

Такое преобразование связано преимущественно с двумя особенностями метаонтологии А. Бадью: 1. В центр размышлений об истине он ставит понятие бесконечности (бесконечного множества), или Другого, которое является конституирующей чертой бытия и лишает его единства и самотождественности, т. е. делает единство несуществующим. 2. Бесконечное, которое в структуре конкретной ситуации предстает как место обнаружения истины, обеспечивает, с одной стороны, структурную бесконечность самой истины, невозможность исчерпать ее содержание в конечный промежуток времени, множественность конечных ее проявлений, с другой – ее процессуальный характер, который связан с принципиальным отличием Другого (бесконечности) от совокупности тех элементов любого множества, которые могут быть «посчитаны» в соответствии с определенным правилом. Отсюда уже становится ясно, что идеальное у А. Бадью принципиально отличается от платоновской идеи: вместо того, чтобы быть проявлением силы Единого, идеальное выявляет силу Другого, которое, тем не менее, является самодостаточным и не нуждается в основании, которым был бы принцип единства. Два образа идеи, которые обнаруживаются у этих мыслителей, имеют, и некоторые общие черты, поскольку вопросы, центральные для Платона – связанные с отношением единого и другого, сущего и не-сущего – остаются таковыми и для А. Бадью.

Эйдос и становление у Платона

В таком случае важно прояснить, в каком отношении находится эйдос у Платона к единому и другому (многому), которые кладутся в основу диалектики «Парменида». Это отношение чрезвычайно неоднозначно. Мы остановимся лишь на некоторых моментах, которые позволяют уловить нить преемственности, позволяющую проследить связь между двумя разными образами идеального – у Платона и у А. Бадью. На первый взгляд, эйдос гораздо сильнее связан с единством, чем с множественностью – являясь сущностью вещей, он обеспечивает их цельность, самотождественность и неизменность. Эти черты, к примеру, приписываются эйдосу в «Федоне»:

«Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах,— что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению? – Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, – отвечал Кебет» (Федон. 78d) [8: 33].

Тем не менее диалектика «Парменида» предполагает, что единое без многого (другого) вообще не может быть существующим и, соответственно, мыслимым. Соответственно, эйдос неизбежно несет в себе и черты множественности.

Если мы хотим мыслить единое как существующее, то это требует различия между единым и сущим (иначе не имело бы смысла по-разному именовать эти понятия), а, следовательно, множественность. Отсюда следует, что именно неразрывность связи между единым и многим делает эйдосы существующими и мыслимыми. В каком же отношении сам эйдос оказывается «множественным» или «иным» в отношении себя (если инаковость – его неотъемлемый момент), т. е. не только тождественным себе, но и различным с самим собой? Как отмечает, определяя иное, А. Ф. Лосев, «...одно – раздельно [поскольку оно полагается, т. е. ему приписывается бытие. – А. Н.]. Вот иное и есть принцип раздельности и различия» [3: 116].

В таком случае, если инаковость – это «принцип раздельности», то она присутствует и в самом эйдосе, как его структурный момент. Тогда, во-первых, эйдос может отличаться от себя, если брать его в аспекте единства: тогда мы получим «по-разному» единый эйдос, или просто множество эйдосов [7: 349–350]. Во-вторых, эйдос может отличаться от себя в аспекте своей инаковости, или «существования»: тогда мы получим многообразные способы существования (отдельного) эйдоса. Эйдос будет неоднороден в самом себе, причем эта неоднородность не будет однозначно «эйдетически» же уловимой. Двойственность «множественного» аспекта эйдоса выражается, в частности, в двойственности смысловых линий, в соответствии с которым осмысляется идея. Анализируя различные толкования идеи в философии Платона, А.Ф. Лосев дает собственное, обобщающее ее толкование, в котором, однако, сохраняются черты указанной двойственности. Так, во-первых, идея представляет собой родовое понятие, обобщение отдельных вещей. Во-вторых, она представляет собой предельное обобщение, дальше которого процесс обобщения уже невозможен [4: 185]. Наконец, идея есть

смысловая сущность и порождающая модель вещи. Последнее определение А.Ф. Лосев проясняет следующим образом:

«Она [идея. – А.Н.] есть в то же самое время и сама субстанция вещи, ее внутренняя определяющая сила. Она – не теоретична только. Она в себе осуществлена и воплощена в своем собственном – тоже идеальном – теле» [4: 175].

Как легко заметить, первые два смысла идеи – идея как родовое понятие и предельное обобщение – касаются аспекта идеи, связанного с ее единством. Действительно, родовое понятие объединяет другие, более частные понятия, в единое целое. Они начинают мыслиться с точки зрения этого исходного понятийного единства. С другой стороны, идея как «внутренняя определяющая сила» вещи – это, собственно, то, что позволяет вещи существовать в качестве таковой – в качестве этой конкретной вещи. Иначе говоря, понимание идеи как порождающей модели вещи, как реальной (имманентной вещи) ее сущности связано со вторым аспектом эйдоса, взятого в его отношении к множественности / иному – а именно, с аспектом, выявляющим тот факт, что само существование эйдоса является «множественным», или иным по отношению к самому себе. Иными словами, в самом эйдосе присутствует момент становления.

Идеальное как множество «вне счета»

Именно этот аспект эйдоса – его становящийся, изменчивый, причем бесконечно изменчивый характер – подчеркивает А. Бадью. Отметим, что такая линия мысли является одной из закономерных линий развития платонизма – возможно, она впервые так ярко проявляется именно в сочинениях французского мыслителя. Дело в том, что, в отличие, скажем, от Ж. Делёза и вообще от философов виталистского толка, А. Бадью мыслит становление как нечто рациональное, закономерным образом вытекающее из его общей платонической ориентации на «презентацию» бытия (формальное его представление), а не на непосредственное выражение или «приобщение» к нему. Он лишь делает принцип инаковости первичным по отношению к принципу единства. Иначе говоря, различие, обнаруживаемое в едином благодаря его полаганию (существованию) предшествует у А. Бадью как единому, так и его существованию. Это различие и есть чистая – неконсистентная, то есть не подчиненная принципу единства – множественность. Во многом она соответствует платоническому понятию *μή ὄν*, не-сущего. Так, А. Ф. Лосев определяет меон следующим образом: «Меон есть иррационально-неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного» [3: 132].

Каким же образом А. Бадью удастся обеспечить рациональную прозрачность принципа инаковости? Он прибегает для этого к понятию бесконечности – которое он мыслит как предикат, или свойство чистого бытия. В тринадцатом размышлении из «Бытия и события» им подобно рассматривается проблема бесконечности в ее историко-философской перспективе. В частности, он отмечает следующий важный момент. С утверждением христианства и основных тезисов его теологии свойством «бесконечности» наделяется Создатель, именно этим он отличается от природы. Однако «бесконечность» в данном случае указывает преимущественно на непостижимость или на несоизмеримость Бога с его творением, как подчеркивает А. Бадью. При этом само бытие Бога мыслится по образцу конечного – природного бытия, т. е. «бесконечность Бога-сущего может иметь свой источник в мышлении, в котором бытие как таковое остается по своему существу конечным» [9: 142]. Иначе говоря, Бог остается ограниченным, с одной стороны, своим отличием от природы, с другой – собственной самотождественностью. Обнаружение в Новое время бесконечности в самой природе меняет положение дел лишь отчасти: дело в том, что природа так же, как и ее Создатель, может мыслиться как особое сущее, отличное от других хотя бы в качестве понятия: т. е., вопреки декларируемой бесконечности, в некотором смысле природа будет оставаться конечной. А. Бадью предлагает радикальный выход из сложившейся ситуации, а именно, наделить атрибутом бесконечности само бытие как таковое. Бытие как таковое – это пустое множество, или множество, которое не имеет элементов, имя без референта. «Под поверхностью» этого множества как раз и обнаруживается подлинная бесконечность. Каким же образом она вводится в мышление?

Во-первых, утверждается, что необходимо освободиться от «посредничества единства» [9: 146]. Бесконечность не должна представляться в качестве «одной» бесконечности, в качестве «конкретной» бесконечности. Бесконечность должна мыслиться нелокально – так же, как и пустое множество, которое представляет собой своеобразную платоновскую «материю» («хору») по отношению к другим множествам, является местом, в котором эти множества обнаруживаются. Во-вторых, логически бесконечность вводится в онтологию с помощью процедуры, предложенной еще Аристотелем [9: 146]. А именно, А. Бадью предлагает полагать некоторое множество бесконечным, если, следуя некоторому правилу счета составляющих его элементов, мы всегда имеем в нем некоторый несводимый остаток

«непросчитываемых» элементов. Однако этого недостаточно, чтобы придать бесконечности положительный смысл: для этого требуется мыслить ее не просто как ограниченность конкретного правила счета, а как особое множество, которое выпадает из логики этого правила. Если просчитываемые элементы обладают некоторой степенью тождества друг с другом – поскольку, хотя они и различны, они подчиняются общему для них правилу – то бесконечное множество подобным свойством не обладает: иначе говоря, в нем вообще нет единства, и поэтому А. Бадью называет его Другим: «Другое, с одной стороны, занимает позицию места для тождественных-других; это область как осуществления правила, так и его бессилия. С другой стороны, оно [Другое] отлично от любого из этих других, это то, чего правило не способно учесть...» [9: 147].

Отсюда ясно, что Другое связывается А. Бадью не только с множественностью, но и со становлением – поскольку оно является «областью осуществления правила». Здесь стоит вспомнить, что у Платона становление предстает как «синтез сущего и не-сущего» [3: 132]. Становление характерно для мира чувственного, который «сопричастен бытию и небытию, совмещает в себе противоположные определения сущего и не-сущего» [1: 51]. Если бесконечность, беспредельность является в платонизме, скорее, признаком «деградации» бытия, погружения его в инобытие, то у А. Бадью она становится определяющей чертой самого бытия как такового. Это означает, что и становление больше не связывается с «инобытийным» моментом в бытии: напротив, становление выступает в качестве того, что определяет собой устойчивость формы.

Бесконечность является отличительной чертой не только самого бытия, но также истины и идеи. Однако если в режиме презентации бесконечность «запечатана», скрыта границами презентации, то идеальное выражает бесконечность как таковую. При этом бесконечность, как мы видели, не может быть «единой», не может быть локализована; поэтому идеи и истины также никогда не обнаруживаются в мире «как таковые». В конкретном мире идеальное проявляет себя, с одной стороны, в качестве имманентных конкретной ситуации множеств, с другой – как принципиальная незавершенность, внутренняя избыточность этих множеств. Идея – это вневременная сущность вещи, однако она не столько обеспечивает существование вещи в мире, сколько подрывает устойчивость самого этого мира, является исключением из его логики. Универсальность идеи – это в прямом смысле ее нелокальность, неуловимость в качестве «этой», конкретной идеи внутри виртуального (умозрительного) пространства. Идея является собой лишь тогда, когда является частью непрекращающегося процесса истины – такой частью, которая сама по себе является содержательно неисчерпаемой. А. Бадью пишет: «Если мы соглашаемся называть “Идеей” то, что проявляет себя в мире – что утверждает здесь-бытие тела – и одновременно является исключением из его трансцендентальной логики, мы будем говорить, вслед за платониками, что переживать в настоящем вечность, которая оправдывает творение этого настоящего – значит переживать Идею» [10: 510].

Заключение

В некотором смысле учение об идеях А. Бадью отсылает к известному постулату Ф. Ницше о «любви к призракам», которая противостоит «любви к ближнему» [6: 85, 86, 71]: логика Идеи как бесконечного приближения к Другому (тому, что превосходит бытие-презентацию) состоит в постоянном выходе за пределы наличной реальности, за границы существующего мира, за границы самого себя. Однако в интерпретации А. Бадью «любовь к призракам» — это не любовь к «идеальному» в смысле умозрительного, более устойчивого и постоянного, чем изменчивое существование: это как раз любовь к самой истине и реальности, которые в себе обладают бесконечной изменчивостью и именно по этой причине не могут воплотиться в рамках некоторого устойчивого мира. Идеальное здесь, как ни парадоксально, начинает совпадать с самим потоком жизни, существования — однако не всякого, не любого существования, а бытия в свете события, «просвеченного» событием. Приверженность Другому — это не приверженность некому возможному отсутствующему образу мира, это приверженность определенному способу становления (событию), которое затрагивает и преобразует все существо субъекта целиком. Неясным остается лишь статус события: в конечном итоге, если придерживаться метаонтологии самого А. Бадью, изложенной в «Бытии и событии», событием формально может считаться любое происшествие, любое действие (как мы показываем в другой своей статье [5]). Однако в реальности происходит выбор того или иного события, осуществляется верность не всякой, а конкретной истине. Поскольку субъект появляется лишь в свете верности событию, выбор той или иной истины — это выбор, осуществляемый самим бытием, а не произвольным волеизъявлением субъекта: субъект становится, возникает в качестве хранителя, проявителя истины — но не ее глашатая, поскольку сама истина уже не форма, не единство, а бесконечное становление, «перманентная

революция» в текущем мире. Более того: субъект «рождается» из верности истине: это значит, что субъективность понимается не как универсальная форма «бытия человеком» или «бытия сообществом» (пусть даже исторически изменчивая), а как локальная, единичная форма самобытия, черпающая свое основание из универсальности конкретного, неповторимого события. История оказывается всякий раз помещенной в призму той или иной истины: поэтому иллюзия единой истории (видимой взором единого субъекта) распадается на бесконечность островов-историй, установить между которыми связь способна лишь некая новая форма общения: субъекты Бадью, строго говоря, не могут общаться друг с другом (поскольку общение в обычном смысле может иметь место лишь внутри мира), они утверждают универсальность своих истин за пределами мира и вопреки иным истинам, но и — странным образом — вместе с ними, поскольку все они оказываются так или иначе увлеченными действием становления и бесконечности Другого. Именно возможность непосредственно — целостно — приобщиться к одному событию становится залогом общения и его почвой: сама же эта возможность является благодатью и исключением из правил. Это проясняет тезис Бадью: «Универсально лишь то, что является имманентным исключением» [2: 93].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асмус В.Ф. Платон. М.: Мысль, 1975. 220 с.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 94 с.
3. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Кос-мос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: Фолио, АСТ, 2000. 848 с.
5. Никулина А.С. Проблема истины у А. Бадью. Между историей и природой // Вест-ник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20, Вып. 1. С. 67–74.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. с нем. М.: Издательская группа «Про-гресс», 1994. 512 с.
7. Платон. Парменид. // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. / Пер. Н. Н. Томасова. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346–412.
8. Платон. Федон. // Платон. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 7–80.
9. Badiou A. Being and Event / Transl. By O. Feltham. London-New York: Continuum, 2005. 526 p.
10. Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2 / Transl. by Alberto Toscano. London-New York, Continuum, 2009. 616 p.
11. Barlett A. J. Plato // Alain Badiou. Key Concepts / Ed. by A. J. Barlett, J. Clemens. Dur-ham: Acumen, 2010. P. 107–118.

REFERENCES

1. Asmus V. F. Plato. Moscow, 1975. 220 p. (In Russ.)
2. Badiou A. Apostle Paul: The Foundation of Universalism / Transl. from French by O. Golova. Moscow – St. Petersburg, 1999. 94 p. (In Russ.)
3. Losev A. F. The Ancient Cosmos and the Modern Science // Losev A. F. Being. Name. Cosmos. Moscow, 1993. P. 62–612. (In Russ.)
4. Losev A. F. The History of Ancient Aesthetics. Sophists, Socrates, Plato. Moscow, 2000. 848 p. (In Russ.)
5. Nikulina A. S. The Problem of Truth in Works of A. Badiou: Between History and Nature. Vestnik Khristianskoy gumanitarnoy akademii. 2019. Vol. 20, Issue 1. P. 67–74. (In Russ.)
6. Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra. Transl. from German. Moscow, 1994. 512 p. (In Russ.)
7. Plato. Parmenides. Transl. by N. N. Tomasov // Plato. The Collection of Works in 4 vols. Moscow, 1993. Vol. 2. P. 346–412. (In Russ.)
8. Plato. Phaedo. Transl. by S. P. Markish // Plato. The Collection of Works in 4 vols. Moscow, 1993. Vol. 2. P. 7–80. (In Russ.)
9. Badiou A. Being and Event / Transl. By O. Feltham. London-New York, 2005. 526 p.
10. Badiou A. Logics of Worlds (Being and Event, 2) / Transl. by Alberto Toscano. London-New York, 2009. 616 p.

11. Barlett A. J. Plato // Alain Badiou. *Key Concepts* / Ed. by A. J. Barlett, J. Clemens. Durham, 2010. P. 107–118.

TWO IMAGES OF IDEAL: BADIOU AND PLATO

**NIKULINA
Aleksandra**

*postgraduate study alumna,
Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy,
Russian Federation, Saint-Petersburg,
nikulinaalex88@yandex.ru*

Keywords:

ideal
becoming
infinite set
universal truth
Platonism

Summary:

The comparison of the strikingly different perspectives on the concepts of “idea”, “the ideal” within works of the two philosophers, separated by ages, uncovers the problem of a relation between “idea” and the phenomena of multiplicity, becoming and movement, also revealing certain possibilities for interpreting “idea” as the principle of liberation from (existing) laws/rules, rather than the pillar of their validity. Herein we intend to demonstrate the potential of interpreting “idea” through the lens of the phenomena of becoming, difference and being as exemplified by A. Badiou’s works. Clarifying such a relation is an important task, because in classical Platonism – as well as in European culture in general – the aspects of immobility and unity of “idea” are emphasized, still creating the impression of an odd isolation of “idea” from the practical reality of the “life world”. However such an image of “idea” is clearly destroyed by the logic of the dialogue “Parmenides”, where the One is deemed inconceivable without the Other/Many. Within this context it becomes possible to understand “idea” in a “non-platonic” way (though rooted in the platonic way of thinking) through the lens of the “the other/many”, rather than “the one”. We claim that A. Badiou’s interpretation of Plato follow the forementioned frame of understanding, when he grasps “idea” as something profoundly challenging logic, or mathematical structure of any given world.