

Реальность философии Платона

АЛЕКСЕЙ ГЛУХОВ



ОВОД для названия моего текста — один из последних лекционных курсов Мишеля Фуко. Французский философ вопреки, а возможно, благодаря ницшеанскому истоку своей мысли неожиданно раскрывается в нем как блестящий комментатор Платона. Фуко читает VII платоновское письмо, знаменитый пассаж, в котором описываются размышления Платона о том, чтобы осуществить свой политический замысел. Для этого по совету друзей философ должен переправиться из Афин в Сиракузы и убедить молодого тирана Дионисия Младшего вести философский образ жизни. Возникали препятствия двух видов. Переправа по морю, несмотря на все опасности, оказалась наименее трудной частью предприятия. Переправа иного рода оказалась неосуществимой. Перейти от слов к делу Платону не удалось. Обычно в связи с этим сюжетом говорят об утопичности платоновской философии. Тем не менее именно к этому пассажиру из VII письма Фуко привязывает одну из своих важных поздних тем — размышление о «реальности философии».

Фуко отличает это понятие от «философии реальности», то есть от того, что философия и философы рассказывают нам о реальности. Речь идет о том, чем в *реальности* свободная философская речь отличается от простого говорения, пусть даже при этом высказываются истинные положения. Реальность философии — это своего рода мера ее действенности, способности менять сами условия речи и способ существования. Свободная речь, «парресия», возможна, например, когда философ противоречит мнению тирана или толпы в народном собрании. Реальность философии не сводима к некоторому логосу, к истинностной или языковой игре, основанной лишь на логосе¹. Реаль-

1. Foucault M. The Government of Self and Others: lectures at the Collège de France, 1982–1983. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. P. 228.

ность философии — политическая, а не логическая. Сам Фуко полагал, что реальность философии достигается лишь в условиях давления со стороны власти, что философия обретает свою реальность лишь в критическом модусе. Поэтому его привлекало VII письмо, где философ противостоит тирану, и отвращало «Государство», где философ становится царем.

* * *

Вышесказанное может показаться маргиналией к устоявшемуся мнению о том, что Платон — философ утопический, что его рассуждения далеки от реальности. Я собираюсь показать, что вопрос о реальности философии Платона нельзя сегодня решить без определения того, что мы понимаем под реальностью, причем ответ на вопрос о реализме Платона жестко фиксирует наше понимание реальности в режиме настоящего.

Придется начать, наверное, с того, что блокирует все интересные ходы мысли своей громоздкой бесспорностью. Что делать с тем, что автор «Государства» сам открыто признает утопичность своего замысла? Происходит это в конце IX книги «Государства». Известнейший пассаж, обмен репликами между Главконом и Сократом:

[Главкон:] ...Ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений (*ἐν λόγῳ*), потому что *на земле*, я думаю, его *нигде нет* (*οὐδὲν γὰρ οὐδαμοῦ*).

[Сократ:] Но, может быть, есть *на небе его образ* (*ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα*), доступный каждому желающему... (592a10–b3. Пер. А. Н. Егунова. Курсив добавлен).

Для автора комментария в стандартном советском издании, В. Ф. Асмуса, наступает финальная ясность: «Тем самым диалог „Государство“ включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий»². Однако очевидно, что Асмус включает платоновский текст в серию текстов, большинство из которых написано позже платоновского. Утопичность в данном случае доказывается ценой анахронизма. Но если опираться на тексты классической эпохи, возникает иная серия — притчи об основаниях новых эллинских колоний (очевидно, что «Государство» — такого рода история). Эти притчи нередко содержали энигматический оракул — обращенное к человеку божественное требование отыскать то, что исследователи называют «невозможным ландшафтом». У Фукидида Дельфийский бог по-

2. См.: Платон. Собр. соч. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 1. С. 642.

велевает Алкмеону для очищения от убийства основать колонию на земле, которая в момент преступления «еще не видела солнца и не была землей (μήλω ὑπὸ ἡλίου ἔωρᾶτο μηδὲ γῆ ἦν). <...> Алкмеон был в затруднении и лишь с трудом сообразил, что речь идет о наносах [земли между островами в русле реки]»³.

Фукидидовский «ойкист», основатель нового полиса-колонии, должен решить загадку оракула бога Аполлона, а именно найти землю для полиса, которая не была землей («невозможный ландшафт»). Аналогия: у Платона Дельфийский бог стоит во главе евномического, «благозаконного» режима, описываемого в «Государстве»; участники диалога называют друг друга ойкистами, им предстоит решить загадку о полисе, которого нет на земле. Эллинские колониальные притчи отличаются тем, чего будут лишены сочинения Томаса Мора и Фрэнсиса Бэкона. Они часть реальной истории, а не вымышленной географии. Даже если с недоверием отнестись к той версии прошлого, которую излагают античные историографы, нельзя проигнорировать тот факт, что все эти притчи повествуют об основании *реальных* полисов. Только поэтому они вообще попали в историю. Вымысел слова не отменяет реальность события. С новоевропейскими утопиями иначе: никакая истина слов не заполняет географические лакуны. Если новоевропейская серия утопий обязательно в итоге опровергала свою реальность, то классическая с неизбежностью лишь подтверждала ее. Обмен репликами, который мы читаем в конце IX книги, следует расценивать не как признание автора в несбыточности своего замысла, а как типичную загадку о «невозможном ландшафте» в притче об основании полиса⁴.

* * *

После того как с Платона снято грубое обвинение в утопизме, уже можно отдать должное тому, как бережно он поддерживает то, что можно назвать «состоянием утопии». Исследования «цивилизаций полисного типа»⁵ указывают, что античный полис обязательно сочетает в себе два разнородных элемента: 1) «город» (территориальное поселение, топос, земля) и 2) «государство» (политическое сообщество). Земля предполагает расчет, измерение, распределение, геометрию. Ойкистами движет желание основать полис. В акте основания полиса связываются геометрия и желание. Полис, «город-государство», основывается на земле, то есть природном бытии, и на политике, бытии по-

3. Фукидид. История. II. 102.5–6.

4. Dougherty C. The Poetics of Colonization from City to Text in Archaic Greece. Oxford University Press, 1993. P. 49–52.

5. См., например, работы копенгагенского центра *POLIS*.

литическом⁶. Платон строго выдерживает эту двойственность. В «Государстве» политическое сословие, стражи, некоторое время существуют без полиса как поселения. Они пребывают в непрерывном номадическом движении к доблести, не привязанном к конкретному месту на земле. Они проходят испытания, состязаются, даже ведут войну. Когда именно происходит остановка? Может быть, после сценария захвата полиса в III книге?⁷ Но в VII книге автор вновь возвращается к этой теме⁸. Движение воинов до основания полиса по определению утопическое, тем не менее оно совершенно реально в историческом контексте. Прямую аналогию обеспечивает другой ученик Сократа, еще один эллинский историк, Ксенофонт, волей судьбы оказавшийся во главе неприкаянного войска эллинов, выбирающегося из варварских земель на желанное морское побережье. Ксенофонт, афинский изгнанник, потерявший родной полис, хотел воспользоваться этой ситуацией, чтобы основать колонию, новую родину. В «Государстве» воспроизводится ситуация «Анабасиса» — номадическая машина войны ищет повода для своей территориализации. Кратко, по-деловому собеседники-ойкисты обсуждают планы захвата какого-нибудь полиса-поселения для основания новой колонии. Будничность военной операции уравновешивается в диалоге пафосом загадки о прекрасном полисе с небесным образом. Многотысячный отряд Ксенофонта *de facto* захватывал новый полис всякий раз, когда войско останавливалось на отдых. Но для основания *своего* полиса Ксенофонту не хватило, очевидно, некоторой тайны, которая отвлекла бы его воинов от желания вернуться в Элладу. У Платона не было войска, у Ксенофонта не было загадки. До соединения движения воинов и неподвижности земли, политики и экономики, платоновские стражи, как и воины Ксенофонта, пребывают в «состоянии утопии». Утопии, о которой загадывается загадка в конце IX книги, предшествует утопия, в которой движется политическая жизнь до захвата полиса. Обе утопии осуществляются в момент соединения с землей. Решение загадки о полисе равнозначно захвату полиса, поскольку в обоих случаях речь идет об одном и том же — о связи интенсивного и экстенсивного бытия. Логика становится политикой, и в этом обе достигают реальности. Но что это значит? Не дезориентирует ли нас равенство на Фуко и его понятие «реальность философии»? Не относятся ли эти размышления к исторической, литератур-

6. Hansen M. Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford University Press, 2006. P. 56–57.

7. Платон. Государство. III. 415d7–e4.

8. Там же. VII. 540e5–541a7.

ной и политической реальности? Какое отношение они имеют к той реальности, о которой говорит современная философия?

* * *

Сегодня мы находимся в привилегированном положении: философы и платоноведы XX века приложили невероятные усилия для того, чтобы от нашего внимания не ускользнули две конкурирующие логики философского мышления и комментария. Для весьма грубой референции можно пользоваться ярлыками «континентальная» и «аналитическая» философия, но, строго говоря, нужно вести речь о логике различия и логике репрезентации. Если Гегель видел в истории последовательную смену логических форм, то XX век рассказывает нам сагу о синхронном, параллельном существовании двух логик, несоизмеримость которых проявляется уже в невозможности охватить весь диапазон их взаимных отношений на протяжении столетия. Они варьируются от мирной беседы Карнапа с Хайдеггером на периферии Давосской конференции 1929 года⁹ до слепой институциональной неприязни конца столетия и глобального конфликта в его середине. История платоноведения вписана в это монументальное полотно. Можно вспомнить хотя бы сетования Ханса-Георга Гадамера в его бесплодном обмене репликами с Николасом Уайтом, автором книги по платоновской эпистемологии. Ученик Хайдеггера, автор книги о диалектической этике Платона, признается в том, что ощущает себя чужим в англосаксонской мысли¹⁰.

Массив комментариев к сочинениям платоновского корпуса, созданный в XX веке, распределяется по двум большим рубрикам. В рубрику с условным названием «Анализ» попадают, например, работы К. Поппера, Дж. Аннаса и Т. Ирвина, а в рубрику с условным названием «Интерпретация» помещаются тексты о Платоне за авторством М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида. Что дает эта классификация? Она позволяет обнаружить и логически объяснить наличие слепых пятен в этих классических трудах. Одно из самых примечательных слепых пятен — это отказ комментаторов XX века принимать всерьез основную политическую проблему Платона, которая сводится к краткой формуле «Почему лучший справедлив?». В этой формуле связываются, с одной стороны, добродетель (*ἀρετή*), понимае-

9. *Friedmann M.* A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. Open Court, 2000.

10. *Gadamer H.-G.* Zur platonischen «Erkenntnistheorie» // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 7. S. 335; Ср.: *White N.* Plato on knowledge and reality. Hackett Publishing, 1976.

мая как бытие лучшего (ἄριστος), отличного от всех, который преследует свое благо (τὰγαθόν), и, с другой стороны, справедливость (τὸ δίκαιον), понимаемая как поле «горизонтальных», то есть рассчитываемых, измеримых, конвертируемых, отношений с другими людьми или вообще с иным для себя. Эта связь невыразима на языке лишь одной из этих двух логик. Логика различия признает только исключения, только аномальную, нерепрезентируемую свободу и благо лучшего, а логика репрезентации — только справедливость в рамках сообщества. Что мы находим в комментариях? Аналитическая традиция в основном полагает, что Платон, сочетая проблематику общественной справедливости с некоторой выделенной позицией лучшего, просто совершал логическую ошибку (таков стереотипный взгляд после Поппера). В континентальной традиции сопротивление платоновскому вопросу принимает две формы: либо платонизм догматически интерпретируется как жесткая система бинарных оппозиций (согласно известной формуле Деррида из «Фармации Платона»), либо справедливость толкуется как вертикальная «освобождающая связь» (*Bindung*) с лидером — философом-вождем или высшим Законом (так читает Хайдеггер символ пещеры в 1933–1934 годах). Как в анализе, так и в интерпретации производится априорный разрыв того, что предполагается найти связанным в загадке, которую загадывает автор в своем главном политическом вопросе. Утопия заранее лишается шанса на реализацию по чисто логическим основаниям, свойственным одному из двух направлений мысли. Именно этот разрыв справедливости и свободы, экономики и политики, нейтрального и движения, системы и аномалии, возникший из-за схизмы в современной мысли, порождает тот искусственно сконструированный, поистине утопический одноклассный «платонизм», который философия XX века объявляет своим врагом. Реализм Платона в том, чтобы оставить загадке шанс. Он сохраняет в политической речи обе логики, ставя вопрос о связи лучшего и справедливого. Мы же к началу нового тысячелетия добровольно отказались от единого философского языка, на котором можно одновременно вести речь о свободе и справедливости.

Платон ставит вопрос, которому уже две тысячи лет и значимость которого целое столетие подвергалась атаке со стороны ведущих направлений философской мысли. Целое столетие аналитическая мысль и континентальная мысль разыгрывали антиплатонические партии. Но фактически они играли между собой. Одни играли белыми, другие черными. Тексты Платона служили всего лишь полем битвы. Каждое из направлений предъявляло Платону те же претензии, что и своему современному контр-

агенту. Одни упрекали Платона в излишней метафоричности, другие — в чрезмерной системности. Каждое из направлений предложило свою онтологию, одну из которых можно (следуя Куайну) назвать онтологией связанных, а другую (следуя Деррида) — неразрешимых переменных. Итогом противостояния, по-видимому, оказывается не победа одной из сторон, а загадка их тяжбы, загадка, которую загадал Платон. Возможно, сегодня самое время для того, чтобы антиплатонический настрой прошлого века сменился если не новым платонизмом, то новой попыткой понимания его философии, выдержавшей испытание временем и доказавшей свою реальность.

* * *

Если от реальности философии Платона мы захотим нащупать способ философской речи о реальности, нам теперь придется постоянно иметь в виду треугольник «логика — политика — реальность». Вне политического философия сводится к резонерству, к схоластике. Свободная речь о бытии и о том, что находится по ту сторону существования, требует предварительного решения политической проблемы, как это и происходит в «Государстве». В континентальной мысли подробно указываются причины этого. Разум и знание — инструменты власти, а Сократ и Платон, согласно постнищешанской догме, установили тиранию разума и в конечном счете власть-знание, определяющую сегодняшнюю биополитику. Обратившись к аналитической мысли, мы можем прийти к аналогичным выводам. Так, замысел книги Поппера о врагах открытого общества невозможно понять, если не согласиться с тем, что «чары Платона», философское слово, обладают политической силой. Правда, впоследствии аналитическое платоноведение разрывает связь времен и закрывает для себя тему платоновского тоталитаризма. Это двусмысленная услуга Платону — с философа снимаются тяжкие обвинения, в то же время его мысли отказывают в том, чтобы определять настоящее. Тем не менее при всей демонстративной нейтральности сегодняшней науки и философии науки необходимо помнить, что наука прежде всего — это «теория справедливости», совершенно в том же смысле, в котором это словосочетание вынесено в заглавие книги Джона Ролза. Об этой роли науки известно еще со времен Анаксимандра¹¹. Возьмем класси-

11. Фрагмент Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [δικην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας] в назначенный срок времени» (Цит. по: Лебедев А. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 127). Ср.:

ческое высказывание о реальности, сделанное в аналитической традиции, например работу американского философа В. Куайна «О том, что есть», реабилитировавшую метафизические спекуляции после того разгрома, которому метафизика подверглась со стороны позитивистов в начале XX века. Согласно Куайну, реальность определяется нашей лучшей научной теорией¹². Сущее — это «связанные переменные» той теории, которая удовлетворяет, таким образом, двум условиям: 1) это «теория справедливости», 2) это «лучшая теория». Современный онтологический реализм в рассуждении Куайна возвращается, сам того не ведая, к вопросу, поставленному во II книге «Государства»: какая связь между лучшим и справедливым, почему лучший справедлив? Даже откровенно нейтральное рассуждение о реальности, выполненное в аналитической логике, приводит нас к политическому вопросу. Одновременно куайновское рассуждение помогает понять единство аргументации в II–VI книгах «Государства» — от политической проблемы до пассажа об идее блага.

Другой куайновский пример. В книге «Слово и объект» рассказывается известная история о том, как приезжий лингвист пытается перевести с языка аборигенов восклицание «гавагай». Оптимистичная версия лингвиста: «гавагай» значит кролик. Однако автор доказывает, что радикальный перевод с прежде неизвестного языка не может быть детерминирован. Из этого тезиса вырастает теория онтического решения и онтического обязательства¹³. На первый взгляд, никакой политики. Для Куайна «межъязыковой случай» (лингвист и абориген) интереснее «ситуации с родным языком»¹⁴. Американский философ полагает, что неизбежная нейтрализация разногласий внутри сообщества сглаживает непонимание. Радикальная языковая гетерогенность, по его мнению, требует «физической предрасполо-

Heidegger M. Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 5. Holzwege. S. 321 [296]. Хайдеггер выделяет в этом фрагменте ключевое слово *δικη* («уклад, справедливость»), но запрещает понимать его как «право» или «закон» (S. 354). Он последовательно возражает против истолкования греческой справедливости в смысле римской правовой системы (опередив в этом многих антиковедов, которые лишь во второй половине XX века пришли к выводу о некорректности рассмотрения гетерогенных греческих реалий по аналогии с римским опытом). Но даже в его интерпретации сохраняется связь *δικη* и гетерогенного отношения с иным себе, составляющая интригу научного исследования.

12. *Quine W. V. On What There Is // Review of Metaphysics 2:21–38, 1948. Ср.: Chalmers D. Ontological Anti-Realism // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology / D. Chalmers et al. (eds.). Oxford, 2009. P. 77.*

13. *Куайн В. Слово и объект. М., 2000. Гл. 7.2. С. 180–181.*

14. Там же. Гл. 2.10. С. 63.

женности» — географической изоляции и т. п. Однако история XX века и, в частности, история философии в XX веке показывает наивность такого взгляда. Например, географическая обособленность аналитической мысли и континентальной мысли была следствием, а не причиной соперничества философских логик (первоначально внутри немецкого языка). Логическая схизма предшествовала географической. Внутри одного политического сообщества, особенно в пришедшем движении, образуются кластеры со своими онтическими обязательствами и эзотерическими способами выражения. Платон продумывает политическое бытие, принимая неопределенность радикального перевода в рамках сообщества, «в ситуации с родным языком» за исходное условие мысли. На каком языке общаются между собой нормальные люди и стражи справедливого полиса? Очевидно, на эллинском, поскольку Каллиполис — эллинский город. Но в «Государстве» отсутствуют примеры такого общения. Несмотря на общность речи, они не общаются. Коммуникация внутри полиса удастся не в большей мере, чем между лингвистом и аборигеном. Хуже того, изначально условия для общения были катастрофическими. «Город свиней» — так называют амбициозные собеседники Сократа первый набросок справедливого полиса, сообщество нормальных людей с нормальными потребностями. То есть «тавагай», по их мнению, значит свинья, а не кролик. Нормальные люди берут реванш в V книге, отвечая «волнами» насмешек и неприязни по отношению к экстраординарному образу жизни стражей. Платон тщательно регистрирует и не скрывает все эти недопонимания между гражданами своего полиса. Он совершенно не рассчитывает на то, что родная речь сама собой устранил непереводаемость. Платон делает задачей философа то, что Куайн доверяет природе языка. Нормальные люди и воины — это разные этносы (421c5¹⁵, ср. также: 420b7, 466a5). Конечно, в классическую эпоху слово «этнос» может обозначать просто группу людей. Однако этническая общность обычно подразумевает нередуцируемую особенность языка и формы жизни: этнос ахейцев, этнос птиц, этнос пчел (Гомер); этнос смертных людей (Пиндар) в отличие от бессмертных, которые разговаривают на своем языке; этносы мужчин и женщин (Ксенофонт). Именно о такого рода этнической особенности рассуждает Платон в «Государстве», поскольку

15. Этнос развивается в согласии со своей природой. Ср. перевод этого пассажа у А. Н. Егунова, где вместо «этнос» используется слово «сословие»: «Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным».

если его ремесленники — свиньи, то его стражи — собаки¹⁶. Успешному общежитию слабо помогает то, что как свиньи, так и собаки располагают общей эллинской речью. У их диалектов разная онтическая связность, они непередаваемы *по сути*, хотя нет лингвистических препятствий для переводимости. Внутри каждого онтического диалекта царят свои правила веридикции и свои языковые игры. Я намеренно прибегаю здесь к терминологии Витгенштейна. Платоновский этнос уместно истолковать как *Lebensform*, «форма жизни», ключевой термин в «Философских исследованиях»: «Представить себе язык — значит представить форму жизни»¹⁷. Платон представляет разные формы жизни, тем самым он представляет и разные языки, занятые своими языковыми играми, существующие внутри общего языка.

* * *

Платон не довольствуется указанием на несоизмеримость и гетерогенность способов бытия. Он не останавливается на материале I книги «Государства», где разные формы жизни персонажи: религиозный, экономический образы жизни (Кефал), евномический (Полемарх), тиранический (Фрасимах), софистический (Сократ в первой книге). Между этими образами жизни диалог также не заладился. Платон пробует свою философию на реальность, переходит от логики языковых игр к свободному политическому слову, каким является «Государство». Он использует фундаментальную асимметричную разметку — различает между нейтральным и интенсивным, между геометрической логикой и логикой желания. Прообраз этой неравной пары можно усмотреть в двусложном единстве полиса — сочетании земли и политики. Прошлый век в философии и политике был грандиозной попыткой мыслить вдоль одной из двух координат. Философия распалась на две части. На глобальной политической сцене геометрический капитализм либеральных демократий встретился с аномальными режимами, мыслившими не в логике экономического расчета, а в трансгрессивной жажде все новых жертв и свершений. Даже вопреки откровенному антиплатонизму XX века асимметричная пара экстенсивного и интенсивного, ремесленников и воинов, репрезентации и различия, вновь обнаружила себя в новейшей истории.

16. Надо заметить, что платоновские стражи — киники; эту возможность совершенно упускает Фуко в своем последнем курсе, отдавая приоритет Диогену перед Платоном. *Foucault M. The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): lectures at the Collège de France, 1983–1984.* Palgrave Macmillan, 2011.

17. *Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 86, 90, 314.*

Но Платон не просто воспроизводит некий инвариант политического мышления. В этом еще мало достоинства. Сохранение инварианта в XX веке отнюдь не сделало эту эпоху идеалом для последующих поколений. Это был век катастроф и провальной политики. Платон вводит в свой полис фигуру философа, призвание которого — установить справедливость, то есть создать свободное распределение различий между формами жизни¹⁸. Философ не сглаживает и не устраняет противоречия между гражданами, но сочиняет справедливый полис как текст, который можно читать в различных кодировках. Он сочиняет автохтонный миф о происхождении граждан. Этот миф читается как текст о справедливости (каждому в полисе отводится свое место), но в то же время — как текст о стремлении к лучшему, поскольку граждане отличаются в добродетели. Философ сочиняет способ общения в условиях непереводаемости: нормальные люди платят налог с экономической прибыли за безопасность своего мира; для стражей продовольствие, которым их обеспечивают ремесленники, не имеет никакого отношения к экономическим реалиям, — это часть природного бытия, в котором они существуют.

Что делает философ? Он сочиняет ткань полиса, соединяет справедливое с лучшим, но эта ткань рассказывает нам о реальности, о различных онтических обязательствах, которыми связывают себя граждане полиса. Более того, в случае с воинами можно сказать, что философ изобретает для них онтологию, которая придает интенсивность их существованию. Изнутри каждой из полисных форм жизни понятна только своя часть бытия, поэтому идея блага постоянно остается за пределами существования, как сам автор за пределами текста. Платон прибегает к рекурсивным образам: символ пещеры состоит из нескольких вложенных форм существования, причем в процессе восхождения к новой форме она кажется истиной, но после этого превращается в клетку, ограничивающую свободу. Призвание философа — постоянно обновлять онтологическую ткань, чтобы новые степени свободного бытия получали возможность для справедливой реализации.

Платон предвосхищает то, что впоследствии получает название метафизика, предлагая лучшую теорию справедливости. В таком виде метафизика вспоминает о себе в XX веке, пусть даже в некотором полусне. В таком виде метафизика может потребоваться нам сегодня, если мы хотим осмыслить наследие антиметафизического столетия.

18. Подробнее см.: Глухов А. Политическая логика Платона (в печати).