

Философский реализм против догматизма школ

Ответ Дмитрию Кралечкину

АЛЕКСЕЙ ГЛУХОВ

Доцент, Школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

E-mail: agloukhov@hse.ru.

Ключевые слова: Платон; платонизм; политическая философия; континентальная философия.

В статье дается ответ на рецензию моей книги «Перехлест волны. Политическая логика Платона и преодоление платонизма в постницшеанской волне» (Москва, 2014), написанную Дмитрием Кралечкиным. Вопреки мнению рецензента, обращение к платоновскому наследию производится не ради спасения репутации древнего грека, а для преодоления догматизма двух ведущих школ современной мысли — континентальной («постницшеанской») и аналитической. Типологический историко-философский метод интерпретации выявляет скрытые возможности и пределы постницшеанской волны: фиксацию на проблеме свободы, игнорирование проблемы справедливости. Внимание к понятию «различие» является не спецификой постструктуралистской философии, якобы свернувшей в сторону от мышления о свободе, но следствием аномальности речи о позитивной свободе, ведущей к инфляции точных понятий и расцвету метафоричности.

Следует отличать мою интерпретацию платоновской политической философии от моего аргумента о сквозной инвариантной проблеме политической реальности — проблеме взаимной непереводимости языков аномальной свободы и коммунитарной справедливости. В эпоху господства философских школ основная проблема политической реальности оказывается невидимой для мысли. Этот диагноз философской ситуации современности совершенно независим от моей интерпретации платоновского наследия. В нашей ситуации бессмысленно ожидать спасения от перенесения на нашу почву теорий как континентальной школы, так и аналитической школы. Локальный перекокс в сторону континентальной школы свидетельствует о совершенной совместности этих якобы радикальных текстов с консервацией статус-кво. Причина этого, а также невозможности догматического импорта нормативных решений — в отсутствии в нашем сообществе того, что можно назвать общим языком мысли.

ДМИТРИЙ Кралечкин написал невероятно щедрую рецензию на мою книгу «Перехлест волны»¹. Она весьма объемна — настолько, что превышает негласные нормы жанра. Кроме того, она ценна как самостоятельное произведение, что для меня не менее значимо, поскольку мой текст стал теперь привходящим поводом для возникновения чего-то нового. Но если даже столь дружественный к многословию рецензент в середине своего текста, как бы спохватившись, задается вопросом, кому адресована моя книга, то для меня это сигнал к тому, что именно с ответа на этот вопрос следует начать свою реплику; ведь иной ненавистник слова непременно бы умозаключил, что раз у этой книги не может быть читателя, то незачем ее и обсуждать.

Дефицит читательской аудитории был предсказуем, если ограничиваться дисциплинарной логикой. Мой философский аргумент состоял из четырех частей, соответствующих четырем разделам книги. Первый и последний разделы формально относятся к истории современной философии, второй и третий — к истории древнегреческой философии. В целом же понимание аргумента требует дополнительного смещения читательского внимания от вопросов истории мысли к проблемам политической философии. Дисциплинарная логика предсказывает, что отыскать читателя, компетентного сразу в трех областях, — задача практически безнадежная. Я и сам, признавая диктат дисциплинарного расклада, держал в уме весьма немногочисленный список потенциальных читателей: не более дюжины имен. Но на практике оказалось, что даже столь скромный расчет был чрезмерно оптимистичным.

Однако есть тексты, заглядывающие в будущее; они надеются встретить своего пока еще неведомого читателя. Такая надежда противоречит дисциплинарной логике, подпитываясь из более древнего источника. Стоит лишь догадаться, что такое философия на самом деле — не какая-то «самая общая», «систематичная» или «предельная мысль», но мысль первенствующая и лучшая, рас-

1. Глухов А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

крывающая суверенные возможности логоса, власти-знания, — как не остается иного способа философствования, кроме необходимости вызвать на состязание все господствующие формы мышления. Не только быстротечные, эфемерные экземпляры современной эпохи конца философии, но и долгоиграющие, погребенные в комментариях, медленные, но решающие наброски эпохи ее древнегреческого начала. В этом случае замысел читателя и замысел книги совпадают; они становятся заговорщиками, понимающими друг друга в главном, тогда как дисциплинарным частностям отводится второстепенная роль тактических приемов в большой стратегии.

Вот почему я не могу согласиться с провинциализацией замысла моей книги, предпринимаемой уважаемым рецензентом. «Платон дает сдачи». «Обращение к Платону требуется для того, чтобы доказать его правоту и защитить от современных упреков». Свести мой аргумент к проблеме одного грека означает подыграть поверхностному читателю; это может принести очки в журнальном формате. Однако стратегически, по большому философскому счету, эта линия атаки лишена перспективы, не в последнюю очередь потому, что некоторые глобальные сдвиги в философии ровно так и начинались — с перемывания косточек какого-нибудь давно умершего грека. Причем полный перечень этих костей давно известен, а обращение к Платону в таком ракурсе настолько традиционно, что я не рискну испытывать терпение образованной публики перечислением классических примеров.

Глобальная проблема, наша проблема, с которой мы, а не Платон столкнулись в начале нового тысячелетия, заключается в том, что в результате произошедшего в XX веке раскола на две соперничающие философские школы у нас нет единого языка мысли, на котором, в частности, можно вести речь одновременно о свободе и справедливости. Я догадываюсь, что формулировка этой проблемы вряд ли произведет сенсацию. Дело в том, что сама констелляция сегодняшней мысли, независимо от нашей лояльности по отношению к той или иной школе, не помогает ни увидеть эту проблему, ни — даже увидев ее — признать заслуживающей внимания. И в этом нет ничего неожиданного, ведь именно так и проявляет себя власть слова.

Одно из самых поразительных последствий разделения философии на две школы заключается как раз в том, что представление о власти слова сегодня оказывается однобоким. Из-за этого мои высказывания о философии как лучшей мысли неизбежно прочитываются с искажением: как архаичное обращение к «высокому регистру» или, что совсем плохо, как антиэгалитарная проповедь.

Немногие помнят, что Аристотель не просто называл человека животным, обладающим речью (логосом), но и уточнял, какого рода логос выделяет людей среди прочих смертных существ. Только человек способен говорить о благе и зле, справедливости и несправедливости². Речь человека в своем фундаментальном двухосевом раскладе — на благо и справедливость — всегда политическая. Поэтому два аристотелевских определения человека — как животного политического и как животного, обладающего логосом, — сообщают, по сути, одно и то же. Слово навсегда связано с властью, с гетерогенностью лучшего и худшего, сильного и слабого. Устранить власть — значит уничтожить самое слово. Несмотря на то что иные философские тексты весьма напоминают руины красноречия, они все еще слишком человеческие порождения, чтобы можно было всерьез считаться с радикальным изменением этой антропологической постоянной.

Итак, первейшая необходимость — это спокойно признать власть слова, вписанность логоса в политические реалии. Гиперчувствительность послевоенной континентальной мысли привела к парадоксальному результату: за некоторыми видами речи признали не просто власть, но сразу же власть тираническую и репрессивную, а спасение стали искать в минимизации любой власти, в «микрополитике» (Мишель Фуко, Жиль Делёз), в «стирании места власти» (Дмитрий Кралечкин). Мало кого смущало то, что «микрополитика» или французская теория в целом сами представлены лавиной слов. Считалось, что различие, не признаваемое среди форм власти, можно четко провести среди форм речи, так что существуют речи заведомо тиранические (например, научные, юридические, экономические или философские, если последние принадлежали к аналитической школе), но также и речи, дающие шанс на посильное сопротивление тирании первых речей (например, поэтические или философские, если последние принадлежали к континентальной школе). По-хорошему уже само по себе формирование континентальной школы должно было озадачить ее «схолархов», поставив их перед загадкой воспитательной власти своих собственных, якобы всегда и только благотворных речей. «Схолархи» произносили ритуальные заклинания, рассуждали о логоцентризме, но так никогда и не проблематизировали влияние собственных текстов на аудиторию, ведь это заставило бы их пересмотреть фундаментальную догму, лояльность которой очерчивает эпоху послевоенной континенталь-

2. *Аристотель*. Политика. М.: АСТ, 2012. I, 1.10–11.

ной мысли. (Эта эпоха закончилась, едва фанатичный и всеядный Ален Бадью занял место основного душеприказчика великого поколения французской мысли.) Догма гласит, что возможно сочинять тексты, чудесным образом выведенные навсегда из политического оборота, не запятнанные коллаборационизмом с властью — с любой властью, справедливой или несправедливой, ведь любая власть (в этой логике) есть фашизм. И тут же рядом с тотальным фашизмом власти продуцируются тоннами безвластные, кошерные тексты, приносящие радикальную пользу читателю.

Удивительно, конечно, именно в этих текстах наткнуться на подробное разъяснение двусмысленности греческого «фармакон». Как будто между французским и греческим, между Жаком Деррида и Платоном, между разоблачителем и разоблачаемым, вновь возникает невидимая черта, на стирание которой и был, собственно, израсходован запас тщательно составленных и трудно перевариваемых снадобий «Фармации». Интересно, считал ли демократически мыслящий Деррида Платона равным себе, то есть находящимся ровно в тех же политических условиях человеческого существования? Или — по какой-то неведомой причине, оставшейся единственным неизвестным в его разоблачительном тексте, — он считал себя в чем-то немного лучше, более демократическим и менее тираническим, чем Платон? В чем смысл такой демократии и такого равенства. В чем смысл такого исключения, которое каждый делает для себя? До тех пор пока не получены ответы на эти вопросы, бремя доказательства ложится на тех, кто разделяет догму о возможности сочинения непричастных господству текстов.

Вторая необходимость, после полного признания власти слова, заключается в том, чтобы осмыслить роковую неслучайность великой философской схизмы XX века и соотнести направляющие ее движения с двумя фундаментальными возможностями логоса, о которых упоминает еще Аристотель, а до него — софисты, Сократ, Платон. Подобное соотнесение требуется не для спасения репутации кого-то из древних греков, а для того, чтобы разобраться в нашей сегодняшней ситуации. Если мы хотим видеть, куда мы движемся, понадобятся ориентиры, выходящие за пределы отдельной исторической эпохи. На роль такого ориентира долгое время претендовал научно-технический прогресс. Однако готовые решения, которыми богато научное знание, — это не то, что сохраняется во времени; история науки служит тому подтверждением. От предшествующих эпох наследуются не решения, но проблемы, причем проблемы, сформулированные не на каком-то из исторических языков, а вырастающие из фундаментальных возможностей самой

речи. В качестве инвариантной формулы, к которой сходятся траектории вопросов в различных дисциплинарных сферах, политических ситуациях и исторических эпохах, мной была предложена проблема непереводаемости языков аномальной свободы и коммунитарной справедливости. Я не буду останавливаться на прояснении того, как эта формула реализуется в полемике, определяющей ландшафт во всех возможных случаях. Многие адресованные мне вопросы относились к области истории философии. О том, как эта проблема относится к политическим реалиям нашей эпохи, мы поговорим в финале этого текста.

* * *

Кралечкин отмечает

...некоторую разношерстность сборки, которая должна включать в себя достаточно разные концептуальные ходы, интенции и траектории... Иными словами, интенсивная мысль выстраивается здесь обычными научно-экстенсивными средствами: сложением, типологизацией, сравнениями, объединениями, прослеживанием общей линии и т. д.

Я не могу разделить озабоченность уважаемого рецензента по двум причинам. Во-первых, я постарался учесть аллергию этой группы мыслителей к научным классификациям и поэтому намеренно использовал для историко-философской работы средства, признаваемые легитимными адептами самой школы, например такие концепты, как «движение/волна», «поворотная точка», «типология». При создании типологии я ориентировался вовсе не на бессмысленный набор линий влияния, обычно предлагаемый студентам под видом истории мысли, а на введенный Фуко концепт «дискурсивных практик». Но мне важно отметить, что сам автор концепта не является исключением из правил и не обладает иммунитетом против собственного изобретения. Более того, если всерьез следовать за Фуко, то необходимо нивелировать роль личности в истории. Этот существенный момент, кажется, прошел совершенно мимо внимания рецензента, в описании которого отдельные персонажи и этаблированные институции (вроде Франкфуртской школы) неожиданно приобретают статус приоритетной онтологической реальности. Наконец, совершенно сознательно типологический метод, применяемый в первой части моей книги, противопоставляется индивидуализированному подходу к персоналиям и текстам современной антиплатонической мысли, представленному в четвертой части.

Во-вторых, упрек в том, что для описания интенсивного интеллектуального движения незаконно применяются экстенсивные инструменты анализа, некорректен в трех отношениях. Прежде всего, он игнорирует политические реалии функционирования чужой речи. Интенсивность — это скачок в будущее, экстенсивность — распределение прошлого. По отношению к текстам мертвых философов мы можем проявить слабость, и тогда они накроют нас стеклянным куполом «сверхавторства», внутри которого верно, но безнадежно трепещет эпигонская мысль. Если мы хотим спорить с ними на равных, не остается ничего иного, как обуздать их насилием оригинального прочтения. Философия как мысль первенствующая — это силовая борьба «кто кого». Ретроспективный взгляд всегда встречает всего лишь развалины фраз на листе бумаги. Интенсифицировать что-либо можем только мы сами, отвоевывая для себя будущее, в том числе из цепких объятий континентальной мысли.

Кроме того, упрек, основанный на том, что нечто интенсивное представлено как экстенсивное, наталкивается на перформативное противоречие, как только уважаемый рецензент оказывается вынужденным самостоятельно очертить единство интенсивной мысли. Выясняется, что в его описании торжествует классическая историко-философская логика, главными достоинствами которой являются полнота и систематичность. Отсюда характерные вопросы о невнимании к Бадью, к Франкфуртской школе и пр., объяснимые разве что гиперлояльностью к учебной литературе. Я не вижу ни единой причины для включения Франкфуртской школы в волновую типологию. Ее учет — чисто механическая задача, не влияющая на результат. Что же касается Бадью, то его номинальный платонизм не представляет особого случая, проблематичного для волновой типологии. Он остался за рамками рассмотрения отчасти случайно (мне не были доступны его основные «платонические» тексты, а без них интерпретация теряла в ценности), отчасти по соображениям экономии, причем не идеологической, а чисто житейской — рукопись и так уже разрослась неприлично. Платонизм Алена Бадью столь же односторонний и непоследовательный, как и платонизм Лео Штрауса, казус которого подробно рассматривается в финальной части. В решающий момент — в интерпретации «Государства» — оба тем или иным способом отступают от Платона и его политической проблематики.

Наконец, волновая типология решает свою специфическую задачу: она указывает возможности и пределы интенсивной мысли. Типология насильственна и вредна, только если представлен

ный расклад несправедлив по отношению к свободным возможностям этого интеллектуального движения. У меня не создалось впечатления, что рецензент оспаривает выделение двух модальностей — суверенной и субверсивной — или опровергает связь между переходом субверсивного в суверенное и интенсивного в экстенсивное. Значит, в своих ключевых моментах моя типология оказалась полезной.

Отдельный раздел Кралечкин посвящает экспликации различий в позициях Деррида и Делёза, но это могла бы быть и любая другая пара постницшеанцев. Каждый из них был достаточно оригинален, непохож на других. Однако важно ли это для типологии? Делёз был бескомпромиссный логик, настолько лишенный политического чутья, что его не останавливало намеренное смешение свободы и тирании. Тогда как Деррида, чувствительный к этической проблематике, наивно надеялся спасти хоть что-то за счет обезвреживания различия. В обоих случаях происходит сепарация логоса и силы — закономерное следствие догмы о возможности непричастной к господству речи. Только в случае Делёза сепарация предшествует тексту, а в случае Деррида — осуществляется текстом. В целом я не вижу необходимости придавать различиям в позициях Деррида и Делёза решающее значение. Это граничило бы с отсутствием чувства юмора, особенно если вспомнить кавалерийские атаки двух этих великих читателей на философскую классику. «Чем Спиноза не постницшеанец?» — спрашивает Кралечкин. Можно продолжить эту веселую игру. Разве Делёз не показал еще раньше, что Спиноза = Ницше? В иных литературных салонах еще осталось место для будоражащих сравнений, но в этом славном собрании никто не поведет бровью, даже если сам Ницше отныне причислен к *пост*-ницшеанцам.

Более продуктивной темой мне представляется замечание рецензента о том, что понятие «различие», ведущее в постструктурализме, не следует смешивать с понятием «свобода». Кралечкин спрашивает:

... почему с определенного момента «свобода» все больше вымывается из теоретического словаря постницшеанцев — и не происходит ли это как раз в тот момент, когда они становятся постструктуралистами?

У меня есть ответ на этот вопрос. Возникающие трудности немедленно теряют львиную долю своей проблематичности, как толь-

ко мы перестанем искусственно ограничивать себя французской теорией, ведь постницшеанская волна говорит и на других языках. В более широкой перспективе частная особенность оказывается не исключительным достижением, а проявлением глобальной тенденции. Уважаемый рецензент почти не обращает внимания на дорогие моему сердцу отношения в парах Мартин Хайдеггер и Платон, Ханна Арендт и Платон; даже в какой-то момент утверждает, что «Делёз в каком-то смысле составляет центр тяжести всего сборного корпуса постницшеанцев». Я не в силах наложить запрет на вольные интерпретации своего текста, однако все-таки уточняю для справки, что авторский замысел был иным и Делёз играл в нем второстепенную роль. Делёз безупречный логик, поэтому некоторые его термины были крайне удобны для оформления волновой типологии. (Впрочем, лишь в редких случаях его вклад можно признать действительно оригинальным: оппозицию интенсивного/экстенсивного упоминает еще Гегель, затем вполне намеренно ее подхватывает Карл Шмитт в ключевых пассажах «Понятия политического»³; различие двух «номосов» восходит к исходному древнегреческому и т. д.) Однако схоластический характер мысли Делёза делает ее непригодной для грандиозной философской интриги. С гораздо большим правом центральное место в антиплатонической волне может занять Хайдеггер, запутанные связи которого с Платоном, с логосом и с политикой составляют готовый сюжет для детективного расследования.

Постструктуралистское понятие «различие» наследует хайдеггеровскому «различию» между бытием и сущим, связь которого с темами аутентичности и свободы довольно прозрачна. В горизонте хайдеггеровской мысли закономерно возникает (лишь поверхностно антихайдеггеровский, а глубинно — лояльный и ученический) знаменитый арендтовский текст о свободе. Уже в тексте Арендт обнаруживается разгадка вопроса о «вымывании» термина. Ее позитивное понимание свободы неизбежно метафорично, потому что приходится разводить его с легализованным экстенсивным пониманием свободы, характерным для либеральной традиции. Если негативное понимание свободы юридически строго и потому формулируется в виде однозначного принципа, то позитивное понимание свободы, напротив, разомкнуто и открыто для новых истолкований и прочтений. Арендт избегает четкого определения свободы, зато щедро одаривает чита-

3. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 35–67.

телей запоминающимися метафорами, многие из которых сегодня превратились в четки для бесконечного благоговейного перебирания среди адептов: «виртуозность», «чудо», «натальность», «бесконечная невероятность». При этом ортодоксальные арендтианцы не понимают, что, как и в случае с «халвой», недостаточно повторять ключевое слово: очень скоро понятие, повторяемое слишком часто, перестает работать. Метафоры устаревают, экстенсифицируются, постоянно требуются свежие логические силы. Интенсивная мысль — это непрерывное изобретение живого языка, преодоление мертвого. Поэтому нет ничего более закономерного, чем отсутствие юридических документов, удостоверяющих преемственность терминов в этой школе мысли. Постструктуралистское «различие» — это одна из метафор «свободы», имеющая перед прочими то преимущество, что оба понятия происходят из одного истока. Конечно, хайдеггеровское «различие» — это, скорее, то, что я называю «отличием», чего нельзя сказать о постструктуралистском правопреемнике. Отсюда возникают две возможности свободы — суверенной и субверсивной, свободы основания нового порядка и свободы освобождения от старого порядка. В субверсивном модусе прикровенной речи, обусловленном не столько политическим давлением (казус Хайдеггера), сколько самоцензурой (после Хайдеггера), метафоричность особенно процветает. Именно эти граничные условия, в которых развивалась послевоенная французская теория, стимулировали вымывание любого жестко фиксированного термина, в том числе «свобода».

Однако неслучайно первой же темой, разобранной Фуко после прихода социалистов к власти, стала генеалогия «парресии», или «свободного слова». Это был «хайдеггеровский момент» для левой французской профессуры. Характерно, что ведущим термином для ретрансляции философских соображений в профанный язык политической практики становится свобода, а не, например, справедливость (нелюбовь к которой у Фуко прекрасно задокументирована). При первом же удобном случае, на просторе мысли, свобода возвращается на авансцену из-за занавеса метафор. Но даже в свой «хайдеггеровский момент» французская волна предпочитает оставаться субверсивной, довольствуясь критикой, но не решаясь на основание.

Косвенное подтверждение разгадки «вымывания» термина «свобода» предоставляет нам взгляд с противоположного берега философской схизмы. Если следовать логике Исаяи Берлина, понятие свободы, разрабатываемое в континентальной школе, следует назвать позитивным. Однако в строго терминологическом

смысле «позитивной свободой» занимаются не столько в Старом свете (где используется своя туземная лексика), сколько в Новом. Такие исследования, парадоксальные по своей сути, предпринимают некоторые, впрочем весьма немногочисленные, представители англоязычной философии, симпатизирующие континентальной традиции. Любопытно, что своеобразное «вымывание» термина «свобода» происходит и в этой маргинальной среде, институционально не связанной с французским постструктурализмом. Пытаясь донести до своих ортодоксально настроенных коллег-аналитиков мысль о необходимости философского исследования позитивной свободы, эти философы прибегали ко все более изобретательным аргументам и все более убедительным метафорам. Однако бетонную стену логической непереводимости не пробьешь: находчивость в образных сравнениях, похоже, лишь ухудшила шансы на взаимопонимание. Аналитические философы, теоретики негативной свободы, пришли к заключению, что позитивное понятие свободы избыточно. Ведь, по их мнению, существует множество более точных наименований для конкретных феноменов, соотносимых со свободой в этом значении: от «самореализации» и «автономии» до «политической ангажированности» и «активной гражданской позиции»⁴. Иными словами, инфляция метафоры «свобода» — установленный факт истории современной мысли, а его причина — в самой позитивной концепции свободы, а не в особенностях постструктуралистской повестки.

Впрочем, сосредоточенное внимание к распространению термина «свобода» в пределах некоторой выборки текстов, написанных на одном и том же «естественном» языке, уводит далеко в сторону от представляемого мной понимания свободы как инвариантной направляющей оси, по которой разворачивается история западной цивилизации. Вспомним философию истории Гегеля, исторический материализм Маркса, историчность бытия у Хайдеггера. В моей книге свобода связана не с семантикой, а с логикой особого типа. «Вымывание» отдельного термина несущественно, поскольку наследуется сама форма мысли. Свобода в этом смысле — это преодоление режима настоящего, структурируемого логикой репрезентации, лежащей в основании всех устойчивых институциональных конструкций современного мира. Разумеется, современный мир оприходовал сам термин «свобода», нейтрали-

4. *Kramer M. H. The Quality of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 96.*

зовав потенциал идеи ради консервации статус-кво. Одна из главнейших задач философа — поиск и эксплуатация логических дыр в структуре господствующего логического режима. Постструктурализм отлично справлялся с этой задачей, предъявляя свою логику мысли, а не просто свою терминологию. Кстати, механизм нейтрализации нового и субверсии старого прекрасно описан Делёзом и Гваттари в «Анти-Эдипе»⁵, переведенном на русский язык уважаемым рецензентом. В этом тексте свобода прячется за прозрачной метафорой революционных и раскодированных потоков желания. Если свобода — всего лишь термин, то есть часть конъюнктурного кода, то у нее нет шансов сопротивляться неизбежной аксиоматизации и перекодированию потоков на очередном витке эволюции системы. Тогда свобода как формальный термин (как *любой* термин, не только выраженный словом «свобода») становится элементом системы и нейтрализуется, но свобода как неформализуемый поток желания и связанная с этим шизоидная логика наследуется революционными элементами и сохраняется как инвариант истории. Иначе говоря, вопрос о сохранении термина «свобода» никак не связан с верностью логике свободы.

* * *

Каковы бы ни были предпосылки, итоговое решение всегда заслуживает отдельного диспута. Для широкой публики наиболее интересной частью статьи Кралечкина, как и моей ответной реплики, скорее всего, будет обсуждение достоинств и недостатков «платоновского» решения фундаментальной политической проблемы на материале нашего времени.

Прежде всего необходимо устранить одну логическую несуразность. Я намеренно беру теперь прилагательное «платоновский» в кавычки, потому что для этого наступил подходящий момент. Сколько бы мы ни были благодарны Платону за его вклад в историю, все это не имеет значения, если у этих ходов мысли нет связи с настоящим. Более того, структура моей книги подсказывает, что настоящее имеет приоритет над прошлым: наши проблемы сосредоточены именно в этом времени, и решать мы их должны сегодня, а не вчера. Грекам посвящены две центральные части, но начинается и заканчивается все нашим временем.

Если для того, чтобы сделать этот момент совершенно ясным, нужно взять всю ответственность на себя, я готов пойти

5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

на это и объяснить суть дела, не прикрываясь ни одним классическим автором. Достижение моей книги, за которое я готов отвечать, — это формулировка проблемы, в отношении которой наше время не имеет никаких преимуществ перед любой другой эпохой. Мой общий вневременной аргумент указывает на то, что существует некий исторический инвариант, а именно фундаментальная проблема политической реальности, суть которой — в непереваемости языков аномальной свободы и коммунитарной справедливости. Эта проблема остается заблокированной от современной мысли из-за разделения философии в XX веке на две доминирующие школы.

Мне кажется правильным, чтобы мои критики проводили разделение между предысторией, сколько угодно интригующей, и собственно моим философским аргументом на день насущный. В рассматриваемом случае это было бы тем более разумно, ведь Кралечкин, в целом спокойно настроенный в отношении моей интерпретации античных реалий, все-таки замечает, что «для платоноведа подобная тотальная интерпретация может оказаться спорной во множестве пунктов». Я благодарен уважаемому рецензенту за тщательный выбор слов. Однако это не тот случай, когда мне стоит чего-то стесняться. Вложив немало усилий в создание оригинальной интерпретации, я не стану переживать теперь от того, что она не встречает немедленного сочувствия в стане ортодоксальных специалистов. Сам я считаю свое прочтение Платона адекватным нашим сведениям о древних греках, а свой общий философский аргумент — релевантным для наших сегодняшних реалий. Но мои критики вольны определить согласно своему вкусу: признать мое прочтение Платона значимым либо нет. Однако в любом случае им придется отвечать за свой выбор. Если вы считаете, что моя интерпретация не имеет отношения к прошлому, то, пожалуйста, будьте последовательны: после того, как вы признали мой аргумент чересчур современным, уже нельзя отвергать его на том основании, что он устарел.

К сожалению, с такого рода непоследовательностью мы встречаемся в рассматриваемой статье. Уважаемый рецензент выразил сомнение в том, что представленный мной взгляд на политическую реальность действительно принадлежал историческому Платону. Но впоследствии, когда внимание автора переключается от прошлого к настоящему, он, словно забыв о прежних сомнениях, критикует вместо моего аргумента платоновскую теорию, отвергая ее на том основании, что она всего лишь анахронизм, приподнявшийся на века:

В любом случае «двуязычие» Платона не позволяет заполнить дистанцию, отделяющую его политическую теорию от того, что может пониматься в качестве политики сегодня, учитывая ряд политических и концептуальных цезур (кантовскую, утилитаристскую, либеральную, эмансипационную и т. д.).

Упомянутое Кралечкиным понятие «концептуальная цезура» крайне любопытно. Мне жаль, что оно не получает дальнейшего развития, поскольку прямо ведет к прояснению того, что я называю логикой мысли. Во-первых, сама идея интеллектуальной «цезуры», понимаемой, видимо, как темпоральный барьер, отсеивающий неудачные варианты, работает на представление о том, что логические высказывания имеют силу, позволяющую им удерживать в своем горизонте многие поколения мыслителей. Идеи противостоят друг другу, причем побеждает лучшая идея, а не просто последняя по времени. Вопрос, который следует задать в связи с этой борьбой идей, таков: каким образом философ, обладающий лучшей логикой, распоряжается своей логической властью? Как известно, Кант в свое время прошел мимо этого вопроса, когда с презрением отозвался о жителях островов Тихого океана, якобы пренебрегающих талантами, которыми наделила людей природа⁶. Этот пропуск в кантовской мысли под увеличительным стеклом времени превратился в глобальный политический разлом, к которому с одной стороны подтянулись певцы «бремени белого человека», а с другой стороны — идеологи антиколониальных движений. Ровно то же самое относится и к творцам всех прочих «цезур», занимающих на определенном этапе доминирующую логическую позицию. У платоновского вопроса о свободе и справедливости просто нет шанса раствориться в глубинах истории. Во-вторых, рассуждая типологически, представленный перечень «цезур» всего лишь специфицирует на отдельном историческом этапе, но не подвергает сомнению сквозное противопоставление логики репрезентации и логики различия, которое является ключевым для моего аргумента. Кантовская деонтология, утилитаризм, либерализм — примеры отдельных позиций, разных языков, восходящих к общей логике репрезентации. Различия между ними либо второстепенны (затруднительно противопоставить друг другу Джона Милля — утилитариста и его же — либерала), либо отчетливо выражены, как между деонтологией и консенсуализмом. В последнем случае отношения двух идей — это

6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Критика практического разума. СПб.: Наука, 2007. С. 85.

частные позиции в общем дискурсивном поле. С другой стороны, если мы отличаем эмансипационную «цезуру» от либеральной борьбы за равноправие, следует признать здесь влияние иной логики — логики различия, что и подтверждается многочисленными ассоциациями этой группы идей с континентальной школой. Возможно, о модерне в целом нам полезнее думать как о времени года, а не историческом рубеже: сменился сезон, но остается неизменным ландшафт.

Мне хотелось бы сосредоточиться на одном высказывании Кралечкина, где в концентрированной форме представлены все его основные возражения против реанимации платоновского видения политической реальности:

Если это логическая диглоссия, для которой характерно различие высокого и низкого регистров, трудно сказать, является ли она теоретическим преимуществом, особенно в тех условиях, где она, по сути, считается морально устаревшей.

Ниже я уделяю особое внимание одной замечательной особенности этой критики, вследствие которой отказ от архаичного платоновского наследия приобретает отчетливую нравственную глубину. Но сначала мне хотелось бы дать одно фактическое опровержение. Мы должны проводить различие между тем, какими авторы изображают себя, и тем, как они в действительности поступают. Это базовый читательский инстинкт самосохранения. Послевоенные постнищанцы затратили невероятные пропагандистские усилия на то, чтобы пресечь любую возможность истолкования своей речи как исходящей из «высокого регистра», чтобы «стереть место власти». В действительности они всего лишь запутали своих наиболее лояльных читателей, которые искренне верят в то, что волнующий тебя текст не господствует над тобой просто потому, что так сказал его автор. Место власти никуда не исчезает из-за того, что Деррида или Делёз приказали ему исчезнуть или считают его обсуждение неуместным в отношении своих текстов. Авторство, влияние философской мысли, воссоздает его в любом случае. Сама по себе власть — не проблема, проблема — это несправедливая власть, однако именно речь о несправедливости, а не место власти оказалась вытесненной из французской теории.

Среди наиболее ревностных поклонников постнищанской литературы нередко встречаются совершенно позитивистски настроенные читатели, которые доверяют не самой мысли, но лишь печатному слову, обычно не догадываясь даже о том, что видят перед

собой не оригинальный текст, а русский перевод (разумеется, мой уважаемый рецензент, сам замечательный переводчик, не относится к их числу). Специально для таких буквоедов мне хотелось бы привести несколько ссылок, красноречиво свидетельствующих о том, что «место власти», «высокий регистр», или, как я называю это в своей книге, «сильная позиция», являются совершенно законными элементами постницшеанской волны. Вместо того чтобы верить философу на слово, необходимо поставить вопрос: почему в послевоенной континентальной мысли «сильная позиция» в философии намеренно табуируется, хотя в действительности она никуда не исчезает? Один из наиболее показательных примеров удержания этой позиции находится в известном докладе Фуко «Что такое автор?»⁷, где проводится различие между «функцией-автор», эксплуатируемой в различных системах репрезентации, и «учредителями дискурсивности». Переходя ко второму моменту, Фуко извиняется перед публикой за то, что до сих пор «ограничивал свою тему». Это естественно понять как указание на то, что он пока играл на чужой территории позитивного знания, но теперь смещается ближе к мейнстриму континентальной традиции. Он называет имена «учредителей дискурсивности» — Карл Маркс, Зигмунд Фрейд, публика подсказывает ему — Ницше; а сегодня мы можем пополнить список именами Хайдеггера, Делёза и самого Фуко. Такого рода авторы, по его словам, занимают «трансдискурсивную позицию», то есть позицию за пределами существующих способов мышления. Это сильная позиция, поскольку позволяет учредить новый тип дискурсивности. Возможно, в этом раннем докладе (1969 год) Фуко проговаривает то, о чем впоследствии не считал нужным говорить. Но очевидно то, что открывающаяся в этой перспективе взаимная игра текстов как учреждающих и эпигонских позиций не имеет прямого отношения к тому, что говорится в самих этих текстах. Коммунисты сколько угодно могут рассуждать о равенстве, но это не исключает логического превосходства теоретической парадигмы Маркса над высказываниями и поступками его последователей. Свидетельства того, что философы учитывают наличие сильных логических позиций, обнаруживаются у всех постницшеанцев. Я намеренно форсирую этот тезис: признаюсь, я не проделывал всей обширной библиографической работы, но — и в этом красота и строгость типологического подхода перед невольнической преданностью отдельным текстам — я уверен, что соответствующие цитаты будут при желании обнаружены, ибо такова логика этой мысли; и не она,

7. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.

но отклонения от нее требуют объяснения. Для примера предлагаю почитать хулиганский текст Деррида «Когито и история безумия» (1963 год), где, с явной отсылкой к ключевому пассажиру из «Государства» Платона, философия определяется из перспективы «царя-философа» как желание-сказать-демоническое-гиперболическое, превосходящее существующие способы мышления⁸. А также поразмышлять над тем, почему Арендт не могла прийти к своей формуле свободы как несuverенности иначе, как оттолкнувшись от макиавеллевского понятия *virtù*, «доблести», то есть от качества, которым должен обладать успешный государь, учредитель нового порядка⁹.

«Сильные позиции» в речи никуда не исчезли за последние две тысячи лет, но их стало сложнее обнаружить. Все еще более усложнилось для простого читателя после того, когда французские «учредители дискурсивности» объявили свой логос волшебным образом вычленным, избавленным от «сильных позиций». Я сомневаюсь, что перформативная «диглоссия», присущая всем этим текстам и тщательно маскируемая от читателя, является философским преимуществом перед платоновской «диглоссией» лишь на том основании, что последняя устарела.

Как сказано выше, я удивился, когда встретил в статье Кралечкина «моральную» дисквалификацию архаичного платонизма, поскольку такой ход не только предполагает смирение с режимом настоящего, но и признает за этой разновидностью господства моральную ценность. Но в любом случае появление морализаторских ноток ожидаемо, поскольку постнищезанство вообще связано с моральной политикой определенного типа. Этот момент, на мой взгляд, малоизучен и заслуживает отдельного упоминания.

На первый взгляд, подобное утверждение кажется необоснованным. Судите сами: Ницше называл себя имморалистом; поздний Хайдеггер на вопрос об этике отвечал лишь глубоким вздохом; его ученица Арендт яростно сопротивлялась тому, чтобы ее называли моралисткой. Я не отрицаю эти лежащие на поверхности факты, но отвергаю неморальность этой философии по той же причине, по которой я не приемлю догму о возможности безвластного логоса. Тексты континентальной традиции написаны по шаблону, который варьировался во времени и пространстве, но всегда оставался верен основополагающему выбору в пользу логики различия-свободы. В этом смысле сама логика этих тек-

8. Деррида Ж. *Cogito и история безумия* // Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 89–97.

9. Арендт Х. *Что такое свобода* // Между прошлым и будущим. М.: Издательство Института Гайдара, 2014.

стов предполагает установление между автором и читателем моральной коммуникации совершенно определенного типа.

Можно долго рассуждать о том, что терминологический сдвиг от свободы к различию лишает постструктуралистские тексты морального содержания. На мой взгляд, эта неубедительная попытка спрятать голову в песок только запутывает вполне ясную ситуацию. Разумеется, постструктуралистские тексты обладают моральным содержанием, иначе молодежь не говорила бы о них с таким придыханием. Эти тексты воспитывают свою публику, причем в единственном характерном направлении — субверсивном, освобождающем. То, что в самих этих текстах морализаторство демонстративно отвергается, не имеет абсолютно никакого значения. Не нужно принимать за чистую монету любую философскую игру, а тем более игру такого рода, которая запутала своих авторов даже в большей степени, чем читателей.

Ровно по тем же соображениям бессмысленно сомневаться, есть ли моральное содержание у науки. Разумеется, оно есть, иначе ученый не считал бы поиск истины достойным занятием и не смотрел бы на всех неучей сверху вниз. Деятельность ученого нравственно оправдана, даже если он сам авторитетно настаивает на различии научных фактов и моральных ценностей. В чем этический смысл деятельности ученого? В справедливости. В отличие от поэтического слова, научная истина обращается ко всем на общепонятном языке, соизмеряет различия и уравнивает всех в правах: не только людей между собой, но также человека и природу.

По-настоящему неморальная позиция приобретает собственные очертания лишь после прояснения интеллектуальной констелляции нашей эпохи, для которой характерна конкуренция логики свободы и логики справедливости. Отказ от автоматического следования одному из этих двух типов логики вопреки институциональному давлению — первый шаг в требуемом направлении. Позиция философа отличается от позиции логика-моралиста: мораль начинается с решений, тогда как философия начинается с проблемы. «Наука — благо/зло. Капитализм — благо/зло. Человечество — благо/зло», — учат современные моралисты еще до того, как у читателей зародились собственные вопросы. «Познай себя» — так начинали философствовать древние.

* * *

Россия — это «парк юрского периода» для адептов континентальной мысли. Динозавры радикальных воззрений, спасаемые от контакта с реальностью в зоопарках европейских академий, в нашей

стране обрастают политической плотью и начинают резвиться на просторах. При импорте постструктуралистских теорий необходимо вносить в исходные данные поправку об отсутствии институционального оформления. Но в условиях войны всех против всех и дефицита общего языка вдруг оказывается, что эти теории ни на что не годны. Для зацепки им всегда требуется хоть какой-нибудь «платонизм», чтобы хоть как-то сориентироваться на местности и назначить себе врага. В результате, руководствуясь совершенно догматическими резонами, оторванными от наших реалий, эпигоны континентальной философии на нашей почве неизбежно выбирают себе мишенью любую формализованную систему, будь то экономическая, правовая или научная. Они действуют по школьной схеме, не учитывая необходимой поправки в исходных данных. В отличие от западных стран, где формальные системы действительно приобрели самостоятельную силу, в нашей стране экономика, закон, наука всегда были подвешены в воздухе, наполненном политическим произволом. Радикальную борьбу против власти норм, правил и институций в российской политике можно было бы уподобить битве с ветряными мельницами, с тем, однако, отличием, что постницшеанские донкихоты отнюдь не одиноки в этом сражении. Дискредитацией нормативной политики занимается вся вертикаль современной российской власти. В этой борьбе нет абсолютно ничего романтического. Одно из самых фантастических заблуждений некоторых туземных теоретиков заключается в том, что некритически воспринятые идеи постницшеанцев способны что-то изменить к лучшему в ситуации, когда сумасбродство и волюнтаризм с самого начала торжествуют над соразмерностью и законом. В наших условиях субверсивный радикализм крайне консервативен. Удивительно не то, что депутаты Государственной Думы (по слухам) цитируют Деррида. Удивительно, скорее, то, что философ уровня Деррида не предвидел очевидной возможности политической эксплуатации своей речи.

Простые сюжеты не помогают, не спасает также импорт готовых решений, изобретенных в аналитической школе мысли и выдержанных в логике справедливости. У нас нет логической оснастки общего языка, наличие которой требуется по умолчанию для того, чтобы эти решения функционировали. Общий язык политики — это не какой-либо из естественных языков. Государственный статус русского языка еще не связывает нас общим языком политического бытия. Именно поэтому, кстати, аналитическая политическая философия почти не преподается в наших университетах («теория справедливости» Джона Ролза — исключение,

подтверждающее правило). Все свободно читают по-английски, но никто из неприсяжных к общему языку сообщества не понимает смысл этих текстов. В отличие от текстов континентальной школы, будто предназначенных для местных широт, тексты этой традиции вообще не поддаются переносу на нашу почву. Противниками изучения нормативной политической мысли в наших условиях нередко выступают даже те, кто занимается смежными областями внутри той же аналитической школы — логикой, теорией сознания и т. д. Политическое применение потенциала школы кажется им «грязным» и конъюнктурным по сравнению с блистательной чистотой непреходящих достижений абстрактной мысли. При взгляде с нашего берега политическая теория представляется одним из периферийных разделов аналитической философии. В действительности имеет место обратное отношение. Успехи политической теории, от которых зависит развитие всего общества, обеспечивают комфортное институциональное положение всем прочим направлениям философии в англоязычных странах.

В отсутствие общего языка политического бытия невозможно применить механизмы справедливости, зарекомендовавшие себя в других странах. Возникновение общего языка — политическое, а не философское событие. Пока такое событие не произошло, ни рецепты революции от континентальной школы, ни рецепты нормативной политики от аналитической школы не имеют к нам никакого отношения. Прояснение этой логической констелляции есть первый шаг к «познанию себя» в наших обстоятельствах.

Библиография

- Kramer M. H. *The Quality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Арендт Х. Что такое свобода // Она же. Между прошлым и будущим. М.: Издательство Института Гайдара, 2014. С. 217–258.
- Аристотель. *Политика*. М.: АСТ, 2012.
- Глухов А. *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Деррида Ж. *Cogito и история безумия* // Он же. *Письмо и различие*. СПб.: Академический проект, 2000. С. 89–97.
- Кант И. *Основы метафизики нравственности* // Он же. *Критика практического разума*. СПб.: Наука, 2007. С. 53–120.
- Фуко М. *Что такое автор?* // Он же. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. М.: Касталь, 1996. С. 7–46.
- Шмитт К. *Понятие политического* // *Вопросы социологии*. 1992. № 1. С. 35–67.

PHILOSOPHICAL REALISM VS THE DOGMATISM OF SCHOOLS: A REPLY TO DMITRIY KRALECHKIN

ALEXEI GLOUKHOV. Associate Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, agloukhov@hse.ru.

National Research University Higher School of Economics (HSE), 21/4 Staraya Basmannaya str., 105066 Moscow, Russia.

Keywords: Plato; platonism; political philosophy; continental philosophy.

This paper is a response to Dmitriy Kralechkin's review of my book "Overlapping Waves. Political Logic and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism" (Moscow, 2014). In contrast to the reviewer's opinion, my reasoning behind discussing Plato's legacy was not that I wanted to rehabilitate his name in the history of philosophy. Rather, I aimed to overcome the dogmatism of the two dominant schools in contemporary philosophy, i.e. the continental ("post-Nietzschean") and the analytical schools. My typological method of approaching the history of philosophy allows us to see the implicit possibilities and the limits of the post-Nietzschean intellectual wave, its obsession with the problem of freedom, and its ignorance of the problem of justice. Unlike the reviewer, I consider the shift in key terminology from the notion of freedom to the notion of difference not as an independent development within poststructuralism, but rather as a part of a global philosophic trend, whereby any exceptional speech of positive freedom is bound to inflate the old vocabulary and give incentives to the emergence of fresh metaphors.

My interpretation of Plato's political philosophy is not the same as my argument about the invariant problem of political reality, which is the problem of the mutual untranslatability between the language of anomic freedom and the language of communal justice. As we focus of the latter issue, this problem has become invisible today due to the dominance of the two philosophical schools. This diagnosis of the contemporary situation in philosophy is independent from my historical studies. Limiting the ramifications to Russia, it is safe to say that it would be nonsense for us to await salvation from a direct import of either continental or analytical political theories. Local constant distortion in favor of continental thought proves the absolute compatibility of those allegedly radical ideas with the preservation of the status quo. The reason for this, as well as for the impossibility of any direct import of normative political recipes, is the absence of what we may call the common language of thought in the local political community.

DOI: 10.22394/0869-5377-2017-4-129-146

References

- Arendt H. Chto takoe svoboda [What is Freedom]. *Mezhdru proshlym i budushchim* [Between Past and Future], Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2014, pp. 217–258.
- Aristotle. *Politika* [Politics], Moscow, AST, 2012.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Ekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Derrida J. Cogito i istoriia bezumiia [Cogito et historie de la folie]. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], Saint Petersburg, Akademicheskii proekt, 2000, pp. 89–97.

- Foucault M. Chto takoe avtor? [Qu'est-ce qu'un auteur?] *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works of Different Years], Moscow, Kastal', 1996, pp. 7–46.
- Gloukhov A. *Perekhlest volny. Politicheskaia logika Platona i postnitsheanskoe preodolenie platonizma* [Overlapping Waves. Political Logic of Plato and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism], Moscow, Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2014.
- Kant I. Osnovy metafiziki nravstvennosti [Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. *Kritika prakticheskogo razuma* [Kritik der praktischen Vernunft], Saint Petersburg, Nauka, 2007, pp. 53–120.
- Kramer M. H. *The Quality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Schmitt K. Poniatie politicheskogo [Der Begriff des Politischen]. *Voprosy sotsiologii* [Questions of Sociology], 1992, no. 1, pp. 35–67.