

Платон дает сдачи

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН

Философ, переводчик, независимый исследователь (Москва).

E-mail: euroontology@mail.ru.

Ключевые слова: Алексей Глухов; «Перехлест волны»; Платон; постнищенство; интенсивная логика; свобода; справедливость.

Статья представляет собой развернутую рецензию на работу Алексея Глухова «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма» (Москва, 2014). Проект этой книги, удачно скрещивающий платоноведение и современную политическую теорию, нацелен на опознание в Платоне исключительной фигуры, решающей проблемы одновременно свободы и справедливости. В статье рассматривается несколько проблем, связанных с выделением самой фигуры «интенсивной логики», а затем решение Платона (в интерпретации Глухова) сопоставляется с рядом классических вопросов политической теории, в том числе с проблемой несоизмеримости благ.

В методологическом плане выделяется проблема работы с достаточно разнородными концепциями, которая должна привести к выделению инварианта «интенсивной логики». В частности, указывается на принципиальное расхождение в трактовке

«различия» у Делёза и Деррида, невнимание к которому может создавать перекосящую общую концепцию интенсивной мысли. Решение проблемы справедливости и свободы, предлагаемое, согласно интерпретации Глухова, Платоном, сопоставляется с некоторыми классическими понятиями политической экономии Манкура Олсона. Показывается, что политическая логика Платона может пониматься в качестве кодификации насилия, выступающего вторичной легитимацией для социального порядка. Перформативное решение проблемы «блага» у Платона признается классической философской тавтологией, вряд ли способной ответить на поставленные в начале вопросы. В то же время тезис о «своем благе» позволяет соотносить предложенную интерпретацию Платона с современным контекстом теорий справедливости, в частности с проблемой «несоизмеримости благ», в значительной степени определившей контекст развития теорий справедливости и отказ от утилитаризма.

В «КОРИННЕ» Жермена де Сталь отмечает:

Мне кажется, что человек серьезного и чувствительного характера может устать от самой интенсивности [*l'intensité*] и глубины своих впечатлений: то, что отвлекает его от них, по крайней мере на время, идет ему на пользу, но он всегда возвращается к своей природе¹.

Словарное значение «интенсивности», указывающее на интенсивные чувства, интенсивную жизнь или работу, говорит о чем-то сильном и значительном, однако не поддающемся прямому измерению. Этот простейший лингвистический смысл, готовый разбежаться по паутине этимологических и литературных отсылок, уже указывает на некоторую проблему, скрывающуюся в невозможности измерения, исчисления или картографирования: в какой мере интенсивные (то есть, говоря по-русски, «сильные») чувства сильнее слабых, если и те и другие — одни и те же, по крайней мере феноменологически (например, легкая радость и огромная, легкое огорчение и по-настоящему сильное)? Не является ли сам запрет на измерение признаком не столько внеположности одного чувства (дела, акта и т. д.) по отношению к другому, сколько реакцией на *возможность* такого измерения и, следовательно, сближения, постепенного перехода от одного, не-интенсивного, к другому, то есть к интенсивному?

Логика сильных чувств включает в себя определенную экономию, способную, возможно, распространиться на все то, что можно делать не просто так и не кое-как, спустя рукава, а «с чувством», то есть не экономя силы. Но все же остается вопрос: не является ли интенсивное всего лишь определенной онтической подробностью? Если так, не всякое дело может быть интенсивным или, говоря языком современной популярной психологии, не всегда можно быть «в потоке». Эта экономия оказывается онтологией некватифицируемого, его ограничивающей и распределяющей: интенсив-

1. *Madame de Staël. Corinne, ou l'Italie.* P.: Charpentier, 1841. P. 261.

ность такова, что от нее, по самой ее природе, можно устать. Не это ли — формула естественного состояния по Руссо, представляющего собой не войну всех против всех, а именно такую интенсивность природного счастья, невинности и неотделенности добра от зла, от которой дикарь в конечном счете просто устает, что как раз и является началом цивилизации? Не является ли последняя не столько системой гарантий или суверенизации, сколько техникой работы с такой усталостью? Всегда, конечно, можно отговориться тем, что устает не сама интенсивность, а тот, кому довелось оказаться рядом с ней; более того, кто-то как субъект появляется лишь в тот момент, когда он устал от собственной интенсивной жизни, которой стало чересчур много.

Этим небольшим пассажем об интенсивности и усталости удобно предварить прочтение исследования Алексея Глухова «Перехлест волны»², используя его в качестве элементарной разметки, которая, впрочем, не совпадает с предлагаемой в этой крайне интересной во многих отношениях работе. Термины «интенсивность» и «интенсивный» (в основном в словосочетании «интенсивная логика») используются в ней для решения ряда стратегических задач. Однако фоном для таких задач остается эта противоположность интенсивности/усталости (экстенсивности) — фоном, на котором прорисовывается фигура, определяющая, по мысли Глухова, всю констелляцию континентальной философии XX века, как и ее расхождение с аналитической философией. Эта фигура называется постницшеанской. Но что если Ницше всего лишь демонтировал указанный «интенсивный» код (просвещенческий и сентиментальный), выполнив несколько процедур? Во-первых, понял «интенсивное» (в его словаре соответствующее «активно-му»³) буквально, не-сравнительно и не-диалектически, то есть *запретив* рассматривать запрет на квантификацию в качестве защитной реакции. Во-вторых, создал в качестве теории, объясняющей сам призрак этой реакции, «генеалогию», которая рассказывает, почему получилось так, что некоторые интенсивные чувства и жизни отягощаются «грузом», метрикой, на нижней границе которых обнаруживаются сомнительные слабые чувства, играющие, однако, в собственные игры. В-третьих, для успешного осуществления двух вышеуказанных процедур он был вынуж-

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

3. Там же. С. 37 слл.

ден заменить экономию экологией — там, где ранее могло быть чувство и его усталая, бледная копия, Ницше видит экосистему, в которой одно никогда не может стать другим, несомненную феноменологическую разницу льва и мыши, в которой, однако, лев по-прежнему боится съесть мышь и заразиться ею, усматривая в ней, в рамках этой логики, не столько мишень и ориентир для своей хищнической природы, сколько их генно-модифицированный суррогат (не является ли в этом смысле любая естественная добыча — тот или иной *экземпляр* того или иного *вида* — именно что генной модификацией мяса с кровью, непосредственного интенционального предмета силы и аристократии в «экологии ценностей»⁴ Ницше?)⁵.

4. Термин «экология ценности» я заимствую из работы Малкольма Булла: Булл М. Анти-Ницше. М.: ИД «Дело», 2016.
5. Нечто подобное ницшевскому «выпрямлению» происходит в первой серии мультипликационного фильма «Мадагаскар» (*Madagascar*, 2005 год): звери сбегают из зоопарка, будучи старыми и добрыми друзьями, все они в какой-то мере слабы, поскольку включены в экономию, которая делает за них все, что на самом деле должна делать природа. Лев «работает» львом, участвуя в аттракционе для детей, он настоящая звезда, но, как через какое-то время выясняется, еще не лев. Человеческая экономия (в которую звери включены на правах одного, чисто инструментального элемента, так что их природа отдана на аутсорс) позволяет зверям *не видеть* друг в друге зверей — они хорошо знают друг друга по именам, обмениваются сплетнями и новостями, разговаривают (общность коммуникации устанавливается именно как общность экономии, скрывающая природные отличия). И только когда лев попадает в джунгли, в нем просыпается Лев, в том числе как вторая ницшевская фигура в троице «верблюд — лев — ребенок», и эта истина означает возвращение к экологии, в которой лев внезапно перестает видеть в своем друге-зебре отдельную, хорошо знакомую Зебру, индивида, а видит лишь кучу отбивных, мясо как таковое. Его собственная природа предстает льву в качестве галлюцинации, от которой он всеми силами отмахивается, закрывает и протирает глаза, но не может ничего с собой поделать — так и впивается в филейную часть друга, который с недоумением смотрит на него и на какое-то время приводит его в чувство, то есть лишает его львиной природы, действуя как типичный ницшеанский слабак/калека, отрицающий у сильного силу путем апелляции к общим чувствам, давящий на жалость. (Интересно, что и Зебра на какое-то время вываливается из своей собственной экономии, попадая в стадо абсолютно идентичных зебр, которых, как выясняется, не одна, как в зоопарке, а миллионы и миллионы, что создает удушающий эффект «Дивного нового мира» с его бокановскизацией, в свою очередь напрямую связанной с ницшевским предостережением против силы множества, тьмы слабых, грозящих своим самым размножением опрокинуть экологию, в которой может быть место аристократии и сильным.)

Экономия концептов и чувств, развиваемая по линии от Просвещения до Гегеля (например, от Дидро до «Феноменологии духа») и в политическом смысле развертываемая, в частности, в диалектике зависимости/независимости Бенжамена Констана⁶, попадает на «вход» Ницше как устройства, занятого выпрямлением, максимальным понижением дискурсивной сложности за счет филологического/физиологического аппарата, ранее не проникавшего на территорию философии. Любые хитросплетения и реверберации Ницше выпрямляет, показывая, как именно они организованы; любые точки неразрешимости, любимые романтиками, а потом и деконструктивистами, в основе своей оказываются застывшими, немymi сценами нерешительности, то есть слабости в решении. Невозможность найти «точку присутствия» оказывается генеалогически объяснимым *симптомом*, что уже говорит о возможности восстановления «присутствия», пусть другим и другими средствами. Главное, что на выходе Ницше-выпрямителя мы получаем действительно не переменный ток, а постоянный, не колебания и перепады внутри экономии в стиле де Сталь или Руссо, а возможность реального разнесения активного/пассивного, интенсивного/экстенсивного, сильного/слабого, свободы/репрезентации⁷, то есть всего того набора оппозиций, которым пользуется в своем исследовании Глухов.

Исходные позиции «Пережелеза волны» представляются во многом фактом истории философии: действительно, объединение ряда авторов в качестве «постницшеанских», а потому и антиплатонистских в каком-то смысле является общим местом любого курса по современной философии. Глухов делает двойную работу: доводит

6. См., напр.: Анкерсмит Ф. Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 325 слл.

7. Все это несколько не противоречит замене у Ницше «бытия» «становлением». В качестве примера вечного возвращения, в котором слабая и ущербная позиция остается таковой, даже если захватывает власть, можно привести один из элементов сюжета фильмов «Назад в будущее» Роберта Земекиса. Столкновение Марти Макфлая с Биффом Танненом неизбежно заканчивается позорным проигрышем последнего и культовой фразой «Ненавижу навоз!» Несмотря на всю свою маскулинность, Бифф — реактивный персонаж, тогда как засыпание навозом, происходящее в разных обстоятельствах и разных альтернативных реальностях, представляется «событием», каждый раз воспроизводимым как аттрактор, избежать которого невозможно даже за счет манипуляций со временем. Никакого диалектического отношения между Марти и Биффом быть не может.

до предела эту категоризацию «постнищанства», пытаясь изъять ее из чисто описательного или дидактического режима (то есть сделать из историко-философского или даже источниковедческого — *генетического*, но не генеалогического — описания именно философский концепт), и сталкивает полученный в собственном тексте контингент постнищанцев с их заклятым врагом, Платоном. Эта двойственность задачи объясняет ее вполне постмодернистский характер. Обращение к Платону требуется для того, чтобы доказать его правоту и защитить от современных упреков, однако речь не о корректности. Скорее, надо показать, что Платон делает именно то, что за ним отрицается (а именно работает в интенсивном режиме, занимается трансгрессией, какая и не снилась постмодернистам), что он в каком-то смысле лучше, чем о нем думают, но в другом — намного хуже, поскольку он уже не может быть образцом «платонизма». Глухов верно указывает⁸, что оба направления философии (аналитическая и континентальная) заданы декларацией своего антиплатонизма, но проблема в том, что в Платоне они видели буквально друг друга — иррационализм и эксцесс в одном случае, порядок и репрезентацию в другом.

Автор «Перехлеста волны» хватается за этот крайне странный конфликт: возникает впечатление, что две ветви философии отличают друг друга, используя в качестве медиума Платона, который начинает играть роль близкого друга и конфиденанта противоположной стороны, самым своим наличием объясняющего, почему с ней нельзя иметь ничего общего. Однако это еще не объясняет причину конфликта. Хотя Глухов отмечает, что обе стороны разошлись в своей трактовке логоса (то есть логоса как научной логики и логоса как, например, непотаенности, раскрытия сущего), любое описание такой размолвки не дотягивает до собственно раскола, который осуществляется на заднем плане, всегда в режиме уже случившегося. Платон выступает активным элементом такого опосредованного отталкивания и игнорирования, своеобразным «ценным объектом», который в то же время оказывается ненавидимым и отвратительным, тем, что надо отвергнуть. Медиация за счет разрыва всякой медиации (разрыва, в общем-то, вполне реального, несмотря на примеры, когда он столь же реально игнорируется, а тот же Хайдеггер прочитывается, допустим, в прагматистском ключе) приписывает Платону функцию блока, реле, активация которого позволяет не-общаться с другим, и такое не-общение, конечно,

8. Глухов А. Указ. соч. С. 29.

какое-то время носило весьма навязчивый характер. В результате Платон оказывается «и тем, и этим», дважды отвратительным, общим мальчиком для битья, который, однако, не объединяет, а разъединяет (в типичном дизъюнктивном синтезе): две философии не могут объединиться друг с другом, чтобы уничтожить Платона, просто потому, что очаг их антагонизма где-то еще, в другом месте, а Платон выступает лишь явной мыслью этого антагонизма, его кодификацией.

Против положения Платона как реальной причины раскола выступают как общие конфликтологические соображения, так и история философии. В любом конфликте его явное содержание, как правило, не совпадает с причинами, его этиологией, и считать, что философия раскололась в результате некоторого концептуального спора, можно лишь в рамках достаточно имманентного прочтения, предполагающего полную прозрачность дискуссии, в которой повод не может отличаться от причины распри (то есть спор должен идти в аналитическом режиме, и это должна быть именно дискуссия, а не конфликт). Тот факт, что конфликт проецируется на Платона, означает прежде всего навязчивость этого референта, который, будучи трансцендентным по отношению к участникам спора, привлекается именно для того, чтобы показать, что конфликт ретроспективно возвращается, откатывается, просачивается к Платону, раскалывая и его на две части. Платон изображается отвратительной фигурой именно для того, чтобы даже на нем не удалось помириться. То есть поспорить о Платоне аналитической и континентальной философии важно, чтобы показать, что уже тогда они не были одним и тем же, что у них буквально нет ничего общего даже в самом начале, в истоке, который, соответственно, разбивается на два грязных водостока. Точно так же при разводе бывшие супруги могут заявить, что даже в самом начале между ними не было ничего общего и их союз был совершенно случайным или всего лишь по расчету.

Платон — это последний столовый сервиз, подаренный тещей, к которому тянутся руки разгневанных спорщиков, чтобы с пафосом разбить его, доказав друг другу, что ничего святого у них не осталось. Почему бы в таком случае не присвоить Платона и не отнять его у контрагента? В логике конфликта часто выгоднее отказаться от общего происхождения, чем претендовать на наследство, если ясно, что в последнем случае неизбежно придется общаться с другими наследниками. Отторжение может быть настолько велико, что оно требует отказа от любой общей фигуры, даже если ясно, что экономически было бы выгод-

нее эту фигуру присвоить. В то же время попытки такого присвоения неизбежны, по крайней мере на втором шаге, — они-то и называются переворачиванием платонизма. Что касается истории философии, то здесь интересен тот факт, что последней общей, обоюдно признанной фигурой для континентальной и аналитической философий оказывается Кант, так что историческим водоразделом оказывается немецкий идеализм, а потом уже и Ницше. То есть, возможно, Платон становится явной мыслью этого конфликта именно потому, что для одной из философий стало невозможно говорить о том, что делается в другой, а потому пришлось использовать некий заведомо общий язык, но, опять же, для демонстрации исходной порчи (иррационализма или, напротив, рационализма).

Однако Глухов принимает — намеренно и стратегически — игру взаимного обвинения в платонизме за чистую монету, полагая, что Платону реально приписываются те качества, от которых требуется отстраниться, и, более того, Платону и в самом деле *стоит* их приписать, переменяв знак с отрицательного на положительный, поскольку, если удастся выяснить, что Платон действительно умеет и то и другое — и трансгрессировать, и репрезентировать, решать проблему «свободы» вместе со «справедливостью», — значит, он, очевидно, сильнее обоих реальных конкурентов: он может делать то, от чего они могут лишь отшатываться, то есть решать для каждой линии как «собственную проблему», так и «несобственную». Например, для интенсивной мысли (от Ницше до Делёза и Гваттари) собственной проблемой является интенсификация, а несобственной — репрезентация или проблема справедливости (все чаще отдаваемой на откуп аналитической философии). Интенсивность может достигаться за счет «субверсивной» мысли, например микрополитики или «политики дружбы»⁹, но от этого решения (например, в стиле «Непроизводящего сообщества» Жан-Люка Нанси) невозможно перейти к решению проблемы справедливости, то есть распределения в не-интенсивном модусе. Эта проблема легко определяется и по современным дискуссиям: например, Славой Жижек не раз шутил, что совершенно не понимает, что именно будет делать множество (в логике Антонио Негри) и постмодернистские левые в целом, когда возьмут власть, и как они вообще могут совершить сам этот акт, если исходно нацелены на анархическое рассредоточение и коллекти-

9. Там же. С. 71.

вистскую интенсификацию. Глухов считает, что Платон решает эту проблему (насколько удачно и убедительно — это отдельный вопрос).

Прежде чем перейти к некоторым возможным проблемам в этом проекте реабилитации Платона, не претендуя ни на его окончательную оценку, ни на систематичность, я бы хотел отметить базовую неувязку, содержащуюся в попытке столкнуть «интенсивную мысль» с Платоном, а именно некоторую разношерстность сборки, которая должна включать в себя достаточно разные концептуальные ходы, интенции и траектории. Конечно, в историко-философском плане ничего проблематичного в выделении постнищезанятия нет, но несколько иная задача — представить его в качестве концепта. Иными словами, интенсивная мысль выстраивается здесь обычными научно-экстенсивными средствами: сложением, типологизацией, сравнениями, объединениями, прослеживанием общей линии и т. д. Результат такой работы должен подтверждать себя, скорее, риторически, то есть убеждая читателя в том, что общее — не следствие анализа и даже не родственно-генетическая черта, а, вероятнее, заговор, *дело*, которым заняты практически все континентальные философы в XX веке. Генерализация остается экстенсивной процедурой, которая, однако, претендует на выделение поворотных точек, позволяющих схватить игру в целом, то есть «срезать углы», экономизировать более полное и в то же время менее амбициозное описание.

Я имею в виду не то, что «насильственная интерпретация весьма изысканных рассуждений» [разных философов]¹⁰ не может быть оправдана, а лишь то, что проблемы подобного проекта носят в конечном счете логистический и стратегический характер: постнищезанцы от Карла Шмитта до Жака Деррида (но, конечно, без Алена Бадью) составляют сборную команду отщепенцев, *неформалов*, направляемую напрямик в логово врага, на верную гибель (или, по крайней мере, существенную корректировку), и вся задача в том, чтобы по дороге они не разбежались. Но в строю всегда кого-то не хватает, а кто-то, может, и лишний, так что создается впечатление, будто один ушел в самоволку, а другой не явился на смотр. Например, не совсем понятно полное отсутствие Франкфуртской школы, в какой-то мере не менее образцовой интенсивной мысли, в том числе в своих поп-вариантах (Гер-

10. Там же. С. 31.

берт Маркузе), как философии сопротивления «репрессивному» (то есть платоническому) порядку. Таким же уклонистом представляется Жорж Батай, чей «Внутренний опыт», пожалуй, гораздо удачнее ложится в схематику интенсивной мысли, чем Деррида или Фуко. Если все призванные в строй — *всего лишь* примеры, тогда без них можно обойтись; более того, своей избыточностью они мешают делу, а четвертая часть книги (с анализом некоторых — опять же неясно, почему именно этих, а не всех, — постницшеанцев по отдельности) представляется малозначительным приложением. Если же это *не* примеры, а именно что активные части общего фронта, возникает проблема как в пробелах, так и во внутренних отношениях между подразделениями. Конечно, эти проблемы можно решить: например, тоталитарный опыт XX века может выступать водоразделом между суверенной и субверсивной линиями в мысли постницшеанцев. Но суть логистических (как предела военных) проблем — в их накоплении, в экономике, то есть в том, насколько удачно выстроена вся линия фронта в целом, насколько успешно командование. Иными словами, в том, насколько экстенсивная экономия способна поддержать очаги интенсивности.

Проблема эта, на мой взгляд, осложняется тем, что Глухов принимает декларативный антиплатонизм постницшеанцев слишком уж в лоб, а затем использует многочисленные уточнения и отступления, в которых они сами признают себя платониками (хотя бы и «разнuzданными»), за одно из доказательств своей правоты, то есть совмещения у Платона «двух логик» — и различия, и репрезентации. Однако не всегда понятно, можно ли провести различие внутри самой позиции архиврага: кто он — действительно враг, то есть тот, кого можно было бы дискурсивно уничтожить, или же всего лишь спарринг-партнер, об уничтожении которого никто не помышляет? Очень многое указывает на второе, например само выражение «перевернуть платонизм», которое не говорит об уничтожении платонизма.

По определенной причине Платона можно перевернуть (то есть извратить), но его невозможно опровергнуть. Однако это не обязательно говорит о некоей успешности платонизма как *одной* фигуры из многих, которой наконец-то удалось совместить несовместимое. Скорее, дело в самой позиции имени «Платон» по отношению к различным дискурсивностям, развертываемым в философии. Хрестоматийное высказывание Альфреда Уайтхеда о философии как «сноскам к Платону» можно понять в том смысле, что Платон — это не столько одна философия из многих, сколько референ-

ция, в отступлении (переворачивании?) от которой осуществляют-ся философские процедуры. Возможно, что только с Аристотеля (в том числе с его ретроспекций досократовской философии) начинается структуризация философа-автора, с которым можно спорить, которому можно приписывать определенные аргументы, извлекать их из него и т. п.¹¹ Платон же не является контрагентом философов, скорее, он — та платформа, за счет которой происходят интеракции. Диалоговый характер его произведений удачно скрывает тот факт, что его невозможно эксплицировать в качестве устойчивой и именно поэтому ограниченной позиции, с которой можно иметь дело тет-а-тет. В этом смысле, возможно, «Платон» является именем бесконечного резерва¹², любая его критика оказывается по сравнению с его ресурсами ущербной. Но именно потому, что такая критика, если она не носит строго определенного стратегического и риторического (как в «переворачивании» платонизма) характера, представляется категориальной ошибкой: вместо того чтобы спорить друг с другом, философы начинают спорить с медиумом своего спора.

Для такого спора необходимо, конечно, выписать некоторую логику концептуального движения Платона (что Глухов делает в третьей части своей книги, демонстрируя не только немалую платоноведческую компетенцию, но и концептуальное упорство), но в результате Платон оказывается просто «еще одним Платоном», автором, предложившим ряд идей, с которым, конечно, можно иметь дело, но как с любым иным теоретиком. Возможно, что Платон — и в самом деле шизофренический горизонт линии убегающей всякой философии. Но если так, сама попытка описать его достоинство через совмещения того, что у других не сходится, выглядит безадресной: у Платона как такого горизонта мы, вероятно,

11. Это общее замечание я оставляю здесь без дальнейших уточнений. О подобном моменте говорит, к примеру, Эрик Алье в упоминаемом в исследовании Глухова сборнике под редакцией Барбары Кассен, важном для отслеживания отношения постструктуралистов (Делёза, Деррида и Фуко) к Платону: *Alliez E. Ontologie et logographie: La pharmacie, Platon et le simulacre // Nos grecs et leurs modernes. Les strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquité / B. Cassin (ed.). P.: Éditions du Seuil, 1992. P. 212.* Та же линия аргументов — с некоторой апелляцией к Лакану — проводится и в исследовании Б. Кассен и Мишеля Нарси «Решение о смысле»: *Cassin B., Narcy M. La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. P.: Vrin, 1998.*
12. Нечто подобное я попытался показать в послесловии к «Диссеминации»: *Кралечкин Д. Фармаконы большие и малые // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 580–605.*

можем обнаружить разные логики, однако это еще не значит, что они *совмещаются* или синтезируются. Избыточность Платона может оказаться мощнее совмещения двух логик просто потому, что процедура совмещения или некоторой конъюнкции все еще мыслится как соотносимое с одним корпусом (текста или автора), тогда как Платон, возможно, просто иначе мыслил саму эту концептуальную атлетику/артикуляцию, что теоретически и сделало его непобедимым. Собственно, горизонт такого концептуального убеждения не может умереть от противоречий и точно так же он не может пострадать от закона исключенного третьего. Но вопрос в том, можем ли мы сказать то же самое о себе.

Незначительные различия

Базовое различие «репрезентации» и «различия» (которое затем синонимизируется с рядом других различий) Глухов берет из Делёза (в первую очередь из «Различия и повторения»), а тот, в свою очередь, — из Бергсона. Но интересно, что в качестве источников указаны прежде всего Жак Деррида, Марлен Ларюэль и Ричард Рорти¹³ — и во всех трех случаях можно определить некоторую констелляцию философий различия, которая, однако, не обязательно противопоставлена «представлению»¹⁴. Сложность подобной, одновременно концептуальной и исторической работы, сборки философии различия (или интенсивной мысли), проявляется, если рассмотреть диспозицию текста Деррида, на который ссылается «Перехлест волны», — статьи «Мы другие греки» в сборнике Кассен¹⁵. Статья Деррида является ответом на две другие статьи: «Онтология и логография: фармация, Платон и симулякр» Эрика Алье и «Трио. Делёз, Деррида Фуко, истории плато-

13. Глухов А. Указ. соч. С. 29.

14. Ларюэль мыслит философии различия (в которых Делёз действительно оказывается всего лишь вариантом Ницше) как разные виды философских решений, которым он противопоставляет свою не-философию, ориентированную, однако, не на репрезентацию, а на «единое». «Философии различия» оказываются в таком случае некоторым материалом, с которым он работает, но не подписывается под ним. Рорти противопоставляет различие (понятое в прагматистском смысле) не репрезентации, а *репрезентационализму*, то есть базовой для западной философии «идее идеи», представлению того, что есть, отображению верной картины мира, референциальности как таковой.

15. *Derrida J. Nous autres grecs//Nos grecs et leurs moderns*. P. 251–276.

низма» Франсиса Вольфа¹⁶, которые являют собой один из примеров концептуализации различных стратегий постницшеанского отношения к платонизму. Вольф прямо указывает на Ницше как медиатора отношения к грекам со стороны «трио», а также выделяет несколько общих критериев, частично совпадающих с концептуальной картой Глухова (но без обязательного сопротивления репрезентации). Деррида, соглашаясь с тем, что речь идет о некоей общей «конфигурации», работает, однако, с наименованием «философии различий» как внешним и принимаемым лишь условно. «Конфигурация» собирается, «как часто отмечали... под знаком различия... *недиалектизируемого*»¹⁷. «Аллергию» на диалектику (гегелевскую, марксистскую, но «по происхождению своему первоначально платоновскую») далеко не обязательно приравнивать к неприятию репрезентации, поскольку для Деррида «аллергия» устойчиво (хотя и с некоторой контринтуитивной иронией) означает аллергию на *собственное* и свое, суверенное и контролируемое своими собственными усилиями (то есть первичная аллергия задается как аутоиммунная реакция). Чуть далее следует оговорка:

У этих, как их называли, «мыслей различия» есть нечто парадоксально общее: то, что еще и сопротивляется, как различие, аналогии определенного сообщества или современности; то, что в конфигурации не конфигурируется, что дает конфигурации фигуру маски или симулякра, можно даже сказать приманки¹⁸.

«Парадоксальное» общее сопротивление единству, казалось бы, удобно укладывается в общую логику утверждения различия как ориентира тайного сообщества, договорившегося различаться с самим собой. Деррида, однако, не останавливается на таком привычном парадоксе, подтверждающем наименование «мысли различия», пришедшее извне и не вызывающее особого воодушевления. Подчеркивая свое крайне критическое отношение к Ницше, он обращает внимание на одну подробность, отмеченную ранее Алье, — «онтологию Делёза»¹⁹, которая представляется неким пределом общего русла (*veine*), объединяющего постницшеанцев. «Различие в онтологии» между Делёзом и Деррида состоит

16. Alliez E. Op. cit.; Wolff F. Trio. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme // Nos grecs et leurs modernes. P. 232–248.

17. Derrida J. Op. cit. P. 257.

18. Ibid. P. 258.

19. Ibid. P. 259.

не в различии онтологий, а, конечно, в том, что у одного она есть, а у другого — нет. Можно без проблем говорить об «онтологии Делёза», но «онтология Деррида» может быть лишь достаточно тяжеловесным конструктом, не получившим авторизации. Дежурная отсылка Деррида к *epekeina tēs ousias* Платона, то есть к одному из самых навязчивых мемов философии (далее, кстати говоря, корректируемая и едва ли не отменяемая), оттеняет наметившееся расхождение, которое не сводится к осторожности Деррида и грубоватости или наивности Делёза.

Расхождение между онтологией и ее отсутствием (у Деррида нет ничего, что можно было бы приспособить ей на замену, если не считать общего движения дополнения/замещения, которое, собственно, и составляет экономию *différance*) демонстрирует одну из локальных проблем, которых в проекте Глухова можно было бы найти гораздо больше и которые не снимаются общей логикой интенсивной мысли²⁰. Неизбежно возникает ряд методологических вопросов масштабирования, аналогизирования («анalogии», которую упоминает Деррида) и гомологизирования. Собственно, если исходить из виталистской/бергсонианской позиции Делёза, всегда остается возможность развести аналогию (как экстенсивное понятие) и гомологию (интенсивное), так что осторожность Деррида можно приравнять к чисто риторическому или невротическому отнекиванию, скрывающему нежелание признать большую общность, чем получается на словах. Однако несложно понять, что именно *такого рода* различия стали основной мишенью деконструкции: определенные элементы аналогии/гомологии всегда сдвигают различие в сторону слабого члена, ослабляя концептуальный вес оппозиции в целом; другими словами, в любой гомологии есть определенная игра аналогии, распределения, репрезентации, которую невозможно до конца вычистить (на что, собственно, и указывает история этих понятий). Возможно, что «различие в онтологии» остается всего лишь микроскопическим различием, то есть мы можем принять такое *решение*, если полностью определяем масштаб нашего концепта и контролируем его, отличая макро-, мезо- и микроуровни концептуального движения. Но в таком случае, например, совершенно неясно, почему в подборке постницшеанцев следует ограничиваться историческими, то есть хронологическими, постницшеанцами. Чем Спиноза не постницшеанец?

20. Обсуждение синонимизации различия и свободы см. далее.

Стратегия Глухова в этом смысле совпадает со стратегией Делёза — поиском альтернативной линии истории философии (в случае последнего — антиплатонической и, главное, антидиалектической или антигегельянской), однако альтернатива, как выяснилось, как раз и составляет нашу современность, и искать ничего не нужно. Это ставит под вопрос уже не деконструкцию (как, скорее, риторическую предосторожность), а делёзовскую альтернативу: неясно, зачем Делёзу Анри Бергсон, Бенедикт Спиноза и Дэвид Юм, если вполне можно, опять же, ограничиться постницшеанской философией различия, ближайшим окружением (то есть почему Делёз, как участник общего фронта борьбы с репрезентацией, не признает других участников, хотя бы в полной мере?). Что именно можно усмотреть в этой альтернативной истории философии, если не случайный след биографических и институциональных приключений, прочтений и встреч? Иными словами, если для Деррида «философии различия» остаются внешним таксоном, который он не может присвоить, не снабдив его тут же отменяющей общность оговоркой об онтологии, то Делёз, хотя и мог бы сделать из философии различия самоименование, одновременно делает много больше и много разного, что представляется избыточным.

Интересным краш-тестом для интенсивной мысли могла бы выступать интерпретация Антонена Арто у Делёза и Деррида. Арто на картографии интенсивности находится едва ли не в самом ее центре — в каком-то смысле он занимает то место, которое Ницше занял только в самом конце. Деррида пишет об Арто в 1960-е годы, две статьи входят в «Письмо и различие»²¹, а потом возвращается к той же теме в работе *Artaud le Moma* (лекции 1996 года в Музее современного искусства (МоМА) в Нью-Йорке). После нескольких оговорок относительно Арто в «Логике смысла» Делёз в «Капитализме и шизофрении» подписывается под его концептом «тела без органов» как подлинно «интенсивного» тела, способного ускользнуть от любой репрезентации, данной в виде телесно-функциональной артикуляции. В ранней (1956 год) статье «Концепция различия у Бергсона»²² интенсивное различие оценивается как еще не достаточное (то есть не чистое), как различие, которое упорядочивается мерой более и менее сильно-

21. Деррида Ж. Вкрадчивое слово; Театр жестокости и закрытие представления // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

22. Deleuze J. La conception de la différence chez Bergson // L'île déserte. Textes et entretiens 1953–1974. P.: Les Éditions de Minuits, 2002. P. 43–72.

го. Но после апроприации Арто интенсивное различие, по сути, уравнивается с чистым либо аутораазличием, выходящим за пределы материи и пространства, или тела, как всегда артикулированного и одновременно пассивного единства. Методом производства интенсивности является, как известно, театр жестокости, точный распорядок которого можно было бы прочесть как вариант рекомендаций «Государства» — с теми же самыми интенциями, заключающимися в «эротической» трансгрессии философа по направлению к своему благу, то есть такому благу, которое ни при каких обстоятельствах не может быть отделено от него или же ввергнуто в некую внешнюю экономию. Внешняя (территориальная) репрезентация пространства (в том числе театра) должна быть заменена на первичную презентацию, на «объем», аналогичный «глубине» Делёза, которая глубже одного из трех измерений пространства. Стратегия деконструкции, в противоположность онтологии Делёза, состоит, разумеется, в демонстрации своеобразного провала Арто, не равнозначного, однако, прямому возвращению к «Западу», который он пытался оспорить. Деконструкция — это невозможность тела без органов, постоянное смещение от «правого», то есть интенсивного (в терминах Делёза 1956 года), к левому, то есть экстенсивному, обнаружение элемента, который не допускает консолидации онтологии, но при этом не требует и ее выстраивания с другой отправной точки. Отсюда невозможность «закрывать представление».

В тексте *Artaud le Moma* Деррида обыгрывает «молнию» и «пораженность молнией», спрягая *foudre* (молнию) с *foutre* (вульгаризм, обозначающий в числе прочего сперму)²³. «Молния» Арто оказывается очень близка к *foutre*, когда она уже больше не сперма, например когда она произвольно изливается, попадая не по назначению, лишаясь телоса. Различие *foudre/foutre* аналогично различию *sanguis* и *cruor*²⁴, двух кровей, которые находятся в отношении деконструкции: первая означает живую кровь, которая течет в жилах, но при этом не может быть проявлена, не является *пока еще* собственно «кровью» (она есть до того, как кто-то пожелал узнать ее цвет), тогда как вторая кровь — кровь жестокости, кровь

23. *Derrida J. Artaud le Moma*. P.: Editions Galilée, 1992. P. 18. Цит. по: *Goddard J.-C. Œuvre et destruction: Jacques Derrida et Antonin Artaud // Derrida: la déconstruction / C. Ramond (ed.)*. P.: Presses universitaires de France, 2005. P. 85. Помимо общего анализа деконструкции Арто у Деррида, статья Ж.-К. Годдара включает еще и интересное сопоставление позиций Арто и Ницше, в котором подчеркивается ряд совпадений.

24. *Lyotard J.-F. Lectures d'enfance*. P.: Editions Galilée, 1991. P. 40 ff.

пролитая, а потому уже не кровь, не то, что можно использовать в качестве крови. Делёз в главе «Повторение для себя» в «Различии и повторении»²⁵ говорит о том, что различие/событие можно уподобить резонансу грозы, молнии, особенно, возможно, в тот момент, когда она еще не проявилась в качестве молнии, то есть некоторому напряжению в небе, активному зазору между двумя массами, из которых выплескивается интенсивный заряд, казалось бы, на пустом месте, на фоне. Молния, сперма, кровь, когда они еще не стали собой в «разряженном» состоянии, в экстенсивности, но в то же время еще и не существуют в качестве «себя», как нечто оформленное, как «сущность» (поскольку в пределе сущностью может быть только само различие).

Тело без органов должно собрать в себя интенсивность различий, удерживая то, что, однако, *грозит разрядом*, разрядкой (*détente vs contraction*). Деррида указывает на то, что благородная (платоническая, логосоносная) сперма не так далека от *foutre*, вернее говоря, только в последнем она и становится спермой, в отсрочке от самой себя, собой уже не являясь. Сперма Арто, Логос Платона стремятся к полному замыканию представления, полному удержанию того, что должно держаться единственно своей собственной силой, без внешнего — и это парадокс крови или спермы. Невозможность мыслить, то есть представлять тело без органов (как и интенсивность), сводится именно к тому, что всякое тело неизбежно дополняется своим остатком, *restance*, некоторой протяженностью, которая позволяет ухватить его как тело, тогда как интенсивное тело являет телом исключительно из крови или из спермы: представьте себе такое кровяное тело (или тельце?), которое, однако, не может иметь краев, мембраны, не может запекаться на поверхности, выделяя хоть какие-то органы и одновременно проливаясь, ожесточаясь, костenea и расчлняясь. Биология предполагает, что живые тела возникли на разнице потенциалов, в том или ином силовом поле, в котором можно было играть на разнице курсов.

Однако чистое различие, тело без органов, сперма, кровь и пр. — это сама разница, которая еще даже не успела стабилизироваться в качестве собственного исчезновения (исчезновение и деградация различия вписаны в него как механизм экстенсификации — как разряд молнии, которая не есть сама молния, или, что то же самое, как излияние спермы/крови, которые тут же переста-

25. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 151. В этом же отрывке идет речь о «ларвальных субъектах».

ют быть кровью/спермой, хотя деконструкция именно тут отмечает их становление собой, но в состоянии остатка от самих себя). Тело без органов или чистое различие должны *поймать* разницу потенциалов, не допустив внутрь нее обычное тело как «паразита», который съедает любую разницу, а потом переходит к другой (тема паразитизма — одна из наиболее общих у Арто; собственно, экстенсификация — общая механика паразитизма). Интересно, что если отталкиваться от стандартного биологического (а не виталистского) понимания тела как паразита различий и разницы курсов, то тело без органов возможно только в том случае, если оно будет *опережать* тело органическое, то есть если оно вылупится из тела/паразита, перескочит в «само» различие до момента его эксплуатации, или, что то же самое, до момента его возникновения (в точку напряжения между тучами). Парадокс деконструктивистского толка в том, что, дабы достичь этой дислокации чистого различия/крови/спермы и т. п., тело должно выйти из себя еще до того, как оно будет присвоено самим собой как способом экстернизации/экстенсификации. Чтобы возродиться в собственном теле, его надо заблаговременно покинуть: это точно соответствует базовой фантазии Арто о том, что его тело было занято/подменено Богом в тот самый момент, когда оно было рождено или даже когда попросту возникло. Соответственно, единственный способ справиться с этой божественной напастью (с представлением как таковым) — покинуть тело до того, как оно будет подменено, ускользнуть до самого момента экстенсификации, поэтому тело без органов предполагает экстракорпоральный опыт, если понимать под корпоральностью неизбежный остаток той или иной экстенсивности.

Расхождение Деррида и Делёза стало отдельной проблемой²⁶, углубляться в которую я не вижу особого смысла. Разумеется, их концепты различия различаются: у Деррида «репрезентация» (вместе с экономией и итерацией) оказывается *на одной стороне* с различием, но не так у Делёза, у которого различие ускользает от репрезентации в собственную онтологию интенсивности. Проблема сборки интенсивной мысли *не является* неразрешимой, и можно признать, что общие наименования — «философии раз-

26. Например, в своей статье «Параллельные различия. Делёз и Деррида» Ж.-Л. Нанси (*Nancy J.-L. Les différences parallèles. Deleuze et Derrida // Deleuze éparé / A. Bernold, R. Pinhas (eds). P.: Hermann Éditeurs, 2005. P. 7–30*) представляет расхождение двух главных философов различия в качестве параллельных прямых, которые невозможно свести к какой бы то ни было общей матрице.

личий», «интенсивная мысль» и пр. — уже даны как элементы философской таксономии, однако всегда сохраняется внутренняя непереводаемость, которая для поддержания концепта (в противоположность таксономии) требует решать чисто экстенсивные проблемы логистики и упаковки. Возможно, что расширение постнищешанства до Шмитта и Хайдеггера решает ряд проблем, делая различия Деррида и Делёза малозначительными, хотя точно так же можно было бы показать, что «исключение» не совпадает ни с чистым различием, ни с *différance* Деррида. Преимущество логистической сборки в том, что она пытается играть на стороне философии, то есть того, что можно интеллектуально усмотреть, *невзирая на различия*, обращаясь непосредственно к сути дела, тогда как внимание к различиям, конечно, может апеллировать, скорее, к слабым аргументам — научной корректности, точности анализа и т. д. Но в данном случае успешность сборки заранее обречена на поражение — от руки Платона.

Поскольку Делёз в каком-то смысле составляет центр тяжести всего сборного корпуса постнищешанцев, проект «Перехлеста волны», состоящий в доказательстве *большой* интенсивности Платона, не представляется таким уж неожиданным. Комментаторы не раз упоминали, что сам Делёз говорил о Платоне как «великом амбивалентном» (*grand ambivalent*²⁷) — делёзианец Франсуа Зурабишвили указывает на три разных места в текстах Делёза с такой квалификацией Платона²⁸. Платонификация Делёза у Бадью встраивается в собственный проект последнего. Конструкция «постнищешанцев» с Делёзом как самым тяжелым элементом предсказуемо заваливается на одну, платоническую, ногу, заданную этим перекосом — возможностью перевода ряда концептуальных различий в общую схематику различия/репрезентации. Игральная кость, похоже, будет все время падать на заранее утяжеленную Делёзом сторону, выдавая в сумме «Платона», что, разумеется, не запрещено в игре без правил, то есть философии²⁹.

Еще одна проблема внутренней переводаемости, возникающая еще до того, как мы начнем по-платоновски переводить свободу в необходимость, состоит в самом термине «свобода», который

27. Возможно, это выражение стоило бы перевести как «большой путаник».

28. Zourabichvili F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. P.: Presses universitaires de France, 1994. P. 21.

29. Некоторым вариантом — более прямолинейным — этой стратегии является статья Стефана Мадельрьё «Уплотненный платонизм Жюль Делёза»: Madelrieux S. Le platonisme aplati de Gilles Deleuze // Philosophie. 2008. № 2 (97). P. 42–58.

уравнивается с «различием». Глухов утверждает, что философии различия — это философии свободы, но, хотя этот тезис можно при некотором усилии сделать интуитивно понятным, он скрывает ряд затруднений. В частности, не совсем ясно: 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? Легко заметить, что вплоть до 1950–1960-х годов прошлого века «свобода», невзирая на разницу в интерпретациях, была универсальным термином, используемым как континентальной, так и англосаксонской традицией. Свобода остается основным концептом экзистенциализма, но структурализм вносит некоторые поправки: свобода субъекта, определяющего самого себя, оказывается, разумеется, под вопросом. В «Перехлесте волны» разрыв, заданный структурализмом, игнорируется, так что выбывание свободы из теоретического словаря интерпретируется как отказ от подлинно политического мышления, как «ослабление и автоматизм слова»³⁰, из-за которого свобода легко уравнивается с такими понятиями, как тирания. Но интересно, что в тех редких случаях³¹, когда постструктуралисты специально тематизируют свободу, они не выбирают в качестве ориентира негативную свободу, то есть ту свободу поступать, невзирая на препятствия и даже преступая их, обменивая само преступление на «бытие лучшего», которая, судя по всему, остается ядром далее не эксплицируемого понимания свободы в интерпретации Платона у Глухова.

Игнорирование структуралистского разрыва (который можно представить в качестве своеобразного «лингвистического поворота» внутри самой континентальной традиции) приводит в конечном счете и к пропуску структуралистской проблематики различия, под которой подписывается и Делёз в своей концептуализации чистого различия. Соответственно, в своем ответе на «Фармацию Платона» Деррида Глухов выдвигает ряд аргументов, указывающих на то, что Деррида намеренно обедняет и нейтрализует ситуацию платоновского диалога, создает декларативный платонизм, который затем последовательно деконструирует за счет логики фармакона. В одной части эти аргументы отсылают, условно говоря, к медийной (или даже материальной) интерпретации письма и письменных законов, которые для гре-

30. Глухов А. Указ. соч. С. 59.

31. Один из таких немногих случаев — «Опыт свободы» Жан-Люка Нанси: Nancy J.-L. *L'Expérience de la liberté*. P.: Galilée, 1988.

ков всегда были одним из элементов дискурсивных стратегий установления и поддержания справедливости, но никогда — «архиписьмом». Но в другой части указывается, что мир Платона, укомплектованный из регионов мастеров и специалистов³², уже состоит из конкурирующих различий, к которым фармакон добавляет еще один штрих, но ни в коем мере не может быть суммой их ряда (так что Деррида оказывается большим платоником, чем Платон). Этот аргумент де-факто воспроизводит платоновскую посылку о том, что различие всегда должно быть различием лучшего и худшего, то есть различием, заданным на том или ином содержании, и в этом смысле разнообразие онтических регионов мастерства нисколько не опровергает их общего упорядочивания по определенной линии/логике, то есть упорядочивания онтологией лучшего (что, собственно, и доказывается концепцией блага).

Главным вопросом, заслуживающим, разумеется, гораздо более подробного обсуждения, является, возможно, то, что (пост)структурализм фиксирует внимание на *структурных* аномалиях, среди которых, к примеру, обманки (*trompe-l'œil*), собственно фармакон или различные элементы неразрешимости, которые, однако, действуют *внутри* структуры, ее экономизируя/расставляя, тогда как мир мастеров можно представить аструктурным (см. далее обсуждение темы *первого владения*) или агональным, но это не отменяет того, что он глобально упорядочен различием лучшего и худшего. Хотя, возможно, в некоторой окрестности или при определенном масштабировании это различие не работает или работает только ситуативно. Вообще говоря, если есть структура, платоновское мастерство как концепт невозможно и фармакон оспаривает не столько упорядоченность (приоритет внутри) оппозиций, сколько ту возможность редуцирования структуры, которая как раз и задается принципом мастерства (каждый мастер владеет своим регионом, распоряжается им, из него в пределе, как Сократ, исключаясь). Региональная онтология Платона не является структуралистской; скорее, она ставит проблемы ранжирования — глобального или локального, то есть проблемы, активно обсуждаемые в постролзианских теориях справедливости, тогда как фармакон не разрушает структуру (ее у Платона в строгом смысле нет), а, напротив, имплантирует ее, внедряет и обозначает, оспаривая саму фигуру мастерства,

32. См.: Глухов А. Указ. соч. С. 532.

саму онтико-онтологическую дифференциацию по принципу мастерства/лучшего.

Платон, силовики и их благо

Проблема генерализации/аналогизации, присутствующая в проекте «Перехлеста волны», разумеется, в методологическом смысле не смертельна. Однако, по-моему, она вскрывает ту экономию, которая задействована в историко-концептуальном определении интенсивной мысли (или другого историчного концепта): любая такая концептуализация неявно защищена не столько «наследием» или тем более соответствием реальности истории философии, сколько экономией на подробностях, возможностью срезать углы, что, однако, легко приводит к обычному *cherry picking*. Иными словами, не является интенсивным попросту то, что до поры до времени позволяет не задумываться об издержках. Теория блага Платона, экспозиция которой опирается у Глухова на историческую реконструкцию афинской политики, указывает именно на это: интенсивное благо — это всегда спекуляция (или, что то же самое, колонизация, которая позволит в конечном счете списать убытки). Например, «Сицилийская кампания»³³, которую Глухов неоднократно использует в своей работе как пример «эротической» трансгрессии, по многим качествам могла бы сравниться с кризисом субстандартных ипотек 2008 года: именно в тот момент, когда раздается голос разума, принимается трансгрессивное решение увеличить ставки, пойти ва-банк, разогреть рынок еще больше или отправиться воевать непонятно зачем. Бихевиориальная экономика могла бы поспорить с тем, что подобного рода решения никак не соотносятся с распределительной логикой выигрышей и проигрышей, но Глухов ставит именно на абсолютный разрыв, усматривает в нем залог разведения Платона и платонизма как ведущей репрезентационной (распределительной) теории.

Вторая и третья части книги («Политика, как ее понимали греки» и «Политическая логика Платона») вместе составляют, по сути, независимое исследование, лишь отчасти соотносимое с концептуальной рамкой, заданной в первой части. Вторая часть носит пропедевтический характер и посвящена реконструкции политических дискурсивностей Древней Греции на обширном материале современных исследований — социологических, юридических,

33. Там же. С. 268.

исторических и в меньшей мере (что принципиально) философских. Третья же представляет собой последовательную интерпретацию большинства диалогов Платона (и, главное, «Государства»), показывающую, как именно Платон решает радикальную политическую проблему «суверенной» справедливости или суверенного распределения. Обе части чрезвычайно интересны и детализированы, однако, на мой взгляд неспециалиста, представляют собой очевидный *overkill*. Автор уверенно прокладывает путь по полю платоноведения и других научных отраслей, занимающихся изучением греческой политики, но адресат реконструкции не совсем ясен — возникает впечатление, что для платоноведа подобная тотальная интерпретация может оказаться спорной во множестве пунктов (в том числе и в самой своей тотальности), тогда как для неспециалиста она слишком перегружена занятыми подробностями, не позволяющими охватить картину в целом. Поэтому далее я ограничусь лишь некоторыми пунктирными замечаниями, выделив то, что показалось мне интересным, а затем скажу пару слов о том, насколько итоговое решение Платона соответствует поставленной задаче и доказывает действительное «двуязычие» Платона.

Один из наиболее последовательных принципов в интерпретации Глухова — это понимание философии как политической философии, но, естественно, не в дисциплинарном смысле, а в дискурсивном и генетическом: греки открывают возможность скрещения силовой политики и политики убеждения или слова, что, собственно, и означает рождение философии. До всяких дисциплинарных разделений философия уже существует в качестве политического по своему существу предприятия. Логика политизации³⁴ предполагает, что в самой речи можно занимать как сильную позицию, так и слабую (проверке чего служит сократический диалог), поэтому философия вполне может пониматься как поиск наиболее сильной дискурсивной позиции, под которую подвергается и собственно теоретическая (или научная) деятельность. Описание истории Пифагора и пифагорейского союза³⁵ локализует рождение философии в момент столкновения с властью, которую Пифагору, по сути, удается запугать, создав необыкновенный режим знания/власти, не ограниченный локальными властными сделками или локальной экономией. Как запугать власть, чем именно, если на ее стороне, по определению, любые си-

34. Там же. С. 157 слл.

35. Там же. С. 160 слл.

ловые аргументы (то есть пугать может она и только она)? Оказывается, запугать можно знанием и даже просто словами, внезапно продемонстрировав власти ее слепое пятно, неважно — реальное или мнимое, даже сфабриковав его по ходу дела.

Интересно, что запугать можно и теми словами, которые претендуют на независимость и автономию: Пифагор делает вид, что философия не стремится к власти, что она сама по себе, но такая независимость уже создает для власти определенный дискомфорт, поскольку, разумеется, власть в пределе стремится к полному представлению и контролю всей политико-экономической ситуации. Философия сторонится власти, но делает это слишком *вызывающе*, совсем не так, как хрестоматийное гражданское общество, в котором каждый желает, чтобы ему не мешали. История Пифагора читается как история российских 1990-х годов: математик становится пелевинским персонажем, первым политтехнологом, которому удается создать для реальной власти зону неопределенности, в которой возможно все и которая, собственно, и становится философией. Неудивительно, что кое-где автор использует термины из недавнего политического словаря: например, афинская демократия названа суверенной демократией (замечу специально, что это никоим образом не кажется анахронизмом)³⁶. Соперничество с тираном создает пифагорейский союз «друзей мудрости», отстраняющийся от традиционного дискурса мудреца, чем удается усыпить бдительность и одновременно создать не столько реальный заговор (который, конечно, мог быть вполне обыденной реальией), сколько саму видимость заговора или его символическое место. Досократическая философия представляется конкуренцией разных моделей политической дискурсивности и, соответственно, экспериментами с самим символическим местом власти, например «евномическим» или «софистическим» (собственно, Пифагор работает на границе евномии³⁷): решается не то, кто, какая сила и т. п. будут править, а что это вообще значит, какой режим дискурсивности будет использоваться, какое в нем будет место для той или иной реальной фигуры. Политика рождается дважды — как горизонт чисто натуральной политики (например, политики силы) и, соответственно, как следствие колонизации этого натурального пространства «логической иллюзией», логикой как соперником власти (потому она также является властью). Таким образом, философия оказывается по своему происхождению партийной, даже

36. Там же. С. 259.

37. Там же. С. 167.

(и преимущественно) в том случае, когда составляет собственную партию.

В реконструкции «политической логики» Платона Глухов затрагивает ряд моментов, которые остались проблемными и в современной политической теории, однако имманентность реконструкции, ограничение древнегреческим контекстом не позволяют заниматься более вольными сравнениями. Например, первый, то есть экономический, набросок справедливого общества³⁸ вводится через ряд аргументов об эффективности³⁹, которые было бы достаточно легко соотнести с возникшими уже в XX веке теориями рационального выбора (в свою очередь, поддерживающими теории справедливости). По сути, в аргументах Платона не специфицируется понятие эффективности (и, соответственно, максиманд) — самое большее тут можно говорить о некоей интуитивно понимаемой эффективности в стационарном состоянии. Тезис об ущербе от «смены специализации»⁴⁰ имеет смысл только в гипотетическом состоянии стационарной экономики, не озабоченной проблемой перенаправления ресурсов. Разумеется, схема Платона имеет досовременный характер, поскольку потребности и соответствующие им умения (или профессии) понимаются в качестве не столько способов экономической нарезки потоков (капитала, труда, товаров), сколько в качестве знаков самих себя, идеально укладываемых в бесконечно развертываемую матрицу, где каждый хорошо подогнан к другому в силу своей сущности/мастерства (сапожник делает ровно столько башмаков, сколько нужно окружающим его булочникам и мясникам). Справедливость — и это ее бытовое понимание сохранилось и до наших дней — означает здесь попросту то, что каждый занимается своим делом и ему никто не мешает (поскольку всякое вмешательство в первом наброске просто исключено).

Интереснее то, что, хотя «в экономике нет политики»⁴¹, в определенном смысле она не появляется у Платона и далее, поскольку целью введения политического сословия — стражей/философов — является сохранение первого наброска, пусть и в снятом виде. Отделение стражей от экономического/полисного порядка можно представить в качестве базового антиполитического — и одновременно «экологического» — решения: в конце кон-

38. Там же. С. 338 слл.

39. Там же. С. 339.

40. Там же. С. 340.

41. Там же. С. 339.

цов, если отбирается определенный класс людей, которые только и могут заниматься политикой, то пусть это даже отбор по способностям. Возможно, это не политика в том смысле, в каком мы бы хотели ее понимать сегодня. Стражи выполняют функцию разделения контента и кода, широко используемого, к примеру, в программировании. Контентом остается все та же экономическая или гражданская жизнь, которая обеспечивает сама себя за счет дифференциации потребностей и специализации, тогда как стражи выступают оболочкой, которая одна только и может сохранять контент в стационарном состоянии. На первый взгляд неясно, что может угрожать стабильной матричной системе экономических потребностей. Но тот факт, что главным фигурантом своей политической теории Платон делает стражей, то есть «силовики», важен, поскольку приоткрывает археологию политического насилия, которую Платон пытается в то же время заретушировать.

Силовики, бандиты, воины, которые мало чем отличаются от лихих людей, однако любят наводить порядок, — это главный номадический элемент, кочующий из одной политики в другую и везде пытающийся установить порядок как таковой, *просто порядок* без скидок на эффективность, равенство или братство. Важно отличить стража от основателя и тирана. Основатель «устанавливает» порядок, поэтому он не может ориентироваться на ранее существовавшие нормы, которые потом, однако, принимаются за должное. Стражи не «устанавливают порядок», а «наводят» его, обычно без спроса. С другой стороны, если тиран занимается перекодированием потоков (в версии Деланда–Гваттари), если он гетерономен и заинтересован, то силовик, всегда демонстрирующий собственную избыточность по отношению к установленному порядку простых или нормальных людей, то есть «свиней» (термин Платона, легко переводящийся в современное «быдло»), несет в себе чистый, бескорыстный интерес к порядку. В двойственной природе стражей скрывается связь чисто уголовного насилия с чистым порядком: «код» стража, поддерживающий справедливое экономическое устройство, не предполагает какого-то непосредственного «интереса», он выступает в качестве метанормы (то есть нормы, контролирующей реализацию норм в данном обществе⁴²), которая сама обосновывается именно тем, что далее она уже не может ничем обосно-

42. См.: Delanda M. *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. N.Y.; L.: Continuum, 2011. P. 126 ff.

вываться или объясняться. В отличие от логики установления/фундирования порядка, логика метанормы акцентирует не перформативную действенность основания (и/или его содержательность), а сам момент отсечки, разрыва: в пределе неважно, каков порядок, главное, чтобы он был. То есть это сама мета отличия цивилизации от не-цивилизации.

Страж — это главный обсессивно-истерический элемент политики, шифт, определяющий, что любой политической или экономической порядком в конечном счете ни на чем не покоится, не имеет никакого основания, и именно поэтому поддержание порядка имеет такое значение. Для обычных людей нормы имеют объективный статус, они даны вовне, выступают в качестве одновременно постороннего и непреложного, тогда как страж, занимающий позицию метанормы, понимает, что ни одна норма ничего не гарантирует и именно поэтому ее нужно блюсти. Сама позиция силовика является в этом смысле трансгрессией: даже когда он становится, как у Платона, философски образованным чоповцем, он постоянно выпадает в безосновательность метанормы, граничащей с насилием. Собственно, проект Платона (в части обучения стражей) можно представить как попытку скрыть археологические корни метанормы, чем, впрочем, занимались и политико-экономические теории двух последних веков. Стражей-колонизаторов Платона несложно было бы сопоставить с «кочующими бандитами» Мансура Олсона⁴³ (*roving bandits*). Переход к стационарному бандитизму (то есть к прекрасному полису, управляемому стражами-философами) поддерживается у Платона не экономическими резонами, а, скорее, логикой отступления от какой бы то ни было нормы и ее нового, повторного (пере)утверждения, причем, конечно, сама эта логика могла бы реконструироваться и экономически, в горизонте первого наброска (например, уничтожение местных жителей может угрожать сохранению самой стаи вождей/стражей).

Воспитание стражей, их тщательное отделение от экономической сферы важно именно для того, чтобы они оставались в положении силовиков, которые все экономическое обеспечение получали бы в парадоксальном режиме, — потому, что они не имеют ни-

43. Олсон М. Власть и процветание. М.: Новое издательство, 2012. Модель Олсона привлекается здесь исключительно ради ее простоты, но похожие идеи высказывались и другими авторами — взять, к примеру, представление о государстве как организованном рэжете у Норберта Элиаса, а также концепцию государства как «организованной преступности», развивавшуюся Чарльзом Тилли и другими теоретиками.

какого отношения к экономическому порядку, ведь им это совсем не интересно. Если бандит-гастролер не скрывает своих материальных интересов, то стационарный бандит создает сложную идеологическую систему: свой статус и налоги он объясняет тем, что взамен дарует экономическому обществу *само это общество*, его спокойствие и благоденствие. Переход от рэкета (то есть гастролерства) к стационарности (то есть государству и стражам) хорошо известен и давно стал сюжетом политэкономической карикатуры. Для этого банде стражей достаточно известить свою жертву о том, что теперь последняя находится под ее (то есть банды) охраной (прежде всего от самой этой банды, но также от других конкурирующих банд). Антропологическая подкладка такого жеста — пощада⁴⁴: завоеватель-колонизатор мог бы и убить (что, как неоднократно подчеркивается в «Перехлесте волны», было обыденной реалией греческого колонизационного движения, носившего далеко не мирный характер), однако он может и пощадить жертву, то есть сделать ее должником, который обязан ему самой своей жизнью.

Таким образом создается странный эффект «снятой» нормы: эмпирически, на уровне распределения и репрезентации ничего не изменилось, люди все так же занимаются своими промыслами и довольствуются малым, но вся их деятельность теперь вписана в рамку, указывающую на то, что всего этого могло бы не быть, что теперь они в каком-то смысле существуют по доверенности, на птичьих правах (не это ли одно из определений статуса чувственных вещей по отношению к идеям?). Конечно, силовики усматривают угрозы «обществу свиней» *внутри* него самого — «кучу народа, присутствие которого не вызвано никакой необходимостью»⁴⁵, однако эта угроза подозрительным образом напоминает тех самых лихих людей, которые не знают, чем заняться. Отсутствие экономической идентичности у стражей они ловко переворачивают из угрозы в залог порядка. Конвенциональные условности справедливости не меняются и не отменяются, а именно онтологически *штрихуются* (отсюда характеристика интенсивной мысли как мысли со штрихом, метой, ничего не меняющей, но прибавляющейся к любому позитивному содержанию): справедливость репрезентации отличается от справедливости стражей-философов ровно одним штрихом, который говорит лишь о том, что первой могло бы не быть, если бы не пу-

44. Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ad Marginem, 2015. С. 7 слл.

45. Глухов А. Указ. соч. С. 343.

стая прибавка второй. Работа стража, как, впрочем, и охранника в наши дни, становится парадоксальной — она состоит именно в том, чтобы не случилось чего-то, что не соответствует установленному порядку. Чем меньше за рабочий день охранника случилось всякого, тем лучше он работал — собственно, это и есть основания так называемого созерцательного мышления. Созерцание — это не просто наблюдение, это наблюдение за тем, чтобы уже существующее было в порядке, оставаясь тем, что оно есть, хотя, конечно, главная угроза существующему — в самой инстанции созерцания. Превращение охранника в бандита — постоянная опасность, с которой как раз и борется Платон: для этого создается и теория обучения, и концепция блага. Последняя нужна для того, чтобы можно было работать непосредственно на уровне метанормы, которая скрывает археологическую безосновность порядка, построенного на угрозе и отлагательстве насилия. Только такая теория может гарантировать то, что страж останется исключительно стражем, откажется от своего лихого прошлого и превратится в грозного, но мирного «филополида»⁴⁶, то есть едва ли не урбаниста.

В интерпретации «блага» как главного концепта «Государства»⁴⁷, традиционно являющегося одним из наиболее спорных, Глухову удачно удается не увязнуть в обсуждении различных системно-философских функций блага — онтологических, эпистемологических, этических и т. д. Благо в плане повествования выступает конечным пунктом обучения стражей, но теоретически оно решает проблему суверенной справедливости, то есть главную проблему «Государства». Вопрос суверенной, или автономной, справедливости задается на основе представления о том, что любая справедливость исходно является своеобразным ограничительным инструментом, системой *risk aversion*, которая заранее исходит из того, что преследование собственного блага легко может нанести урон окружающим. Соответственно, если говорить в терминах Канта, любая справедливость оказывается патологической, зависимой от нормы как ограничения, которое тем не менее не работает для сильных и амбициозных личностей, готовых поставить на кон не только свое благо, но и благо окружающих. Справедливость выступает в таком случае всего лишь способом предотвратить ущерб, отменяющим, однако, возможность получения «своего блага», то есть справедливость — это компромиссная структура,

46. Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015. 503а.

47. Глухов А. Указ. соч. С. 376 слл.

существующая в тени трансгрессии, абсолютно свободного стремления к собственному благу.

Как известно, проблему автономной справедливости Кант (который в «Перехлесте волны» не рассматривается в качестве автора альтернативной концепции — отмечается разве что, что он, наряду с другими, был к Платону несправедлив⁴⁸) решает за счет ее подключения к свободе и *исключения* блага. Решение Платона, напротив, указывает на приоритет блага перед справедливостью, так что искомая справедливость должна выводиться непосредственно из движения к *собственному* благу, то есть отменять свою компромиссную природу (либо справедливость, либо благо). Парадокс решается за счет фигуры «своего блага» или «самого блага», к которому получает доступ философ. В отличие от большинства современных теорий справедливости, прежде всего ролзовской, в которой есть список первичных благ, Платону такой список не нужен: каждое благо, если оно «свое», не принимает в расчет никакое другое, говорит только на своем языке. Философ решает проблему путем перформативного замыкания: эротическое стремление к истине не способно причинить несправедливость, поскольку оно не пересекается со списком сторонних — и по сути каких угодно — благ (например, философ не будет красть, поскольку это не способствует познанию истины, и т. п.). Более того, поскольку одним из объектов такого стремления является сама справедливость, философ решает и эту проблему, намечая возможность для идеального распределения.

Философ следует своему благу, но это благо не подрывает справедливость, а учреждает ее, поскольку предполагает дефиницию справедливости как составляющую блага (каковым в пределе является познание). Дело не только в том, что философу нечего делить со всеми остальными (это само по себе просто выводило бы его из игры распределяемых благ, превращая в мудреца), но в том, что сама автономизация собственного блага должна проходить через благо-знание, то есть предполагать вторым шагом «геометрическое» движение идеальной репрезентации/распределения любых благ. Иными словами, философ, отстраняя свое благо от любых других благ, размечает границы самих этих благ, их репрезентационное пространство, в котором они принципиально не переводятся друг в друга — достаточно в каком-то смысле выделить одно собственное благо, чтобы все остальные блага расселись по местам, заняли собственные ячейки (для обычных людей эти ячейки из-

48. Там же. С. 298.

вестны — они занимаются своими делами, мастерством, профессией, так что их нужно просто переучредить в свете аутентичного блага, но не отменять и не переделывать). Справедливость из рамочного описания правил игры или страховки (защиты от дурака) становится проблематизируемым понятием, одним из терминов игры (или испытания) философа, и это, предполагает Платон (в версии Глухова), ее спасает, переводя в автономный или суверенный режим.

Дедукция справедливости из «своего блага» может осуществляться лишь за счет ряда посылок, которые в какой-то мере обесценивают итоговое решение, делая его малоприменимым. Кантовское и послекантовское понимание патологии воли определялось некоторой общностью воли и — в пределе — единой антропологией, тогда как Платон может использовать посылку о различной природе людей как таковых⁴⁹. Соответственно, стремление к чужому благу является лишь следствием неполноценного самопознания. Благо оказывается инструментом аутентичности («Благо — это аутентичное в бытии человека»⁵⁰), воспользоваться которым можно лишь в том случае, если отказаться от расхожих представлений (в числе которых — и определенная обобществляемость благ). Платон, таким образом, строит продуктивную тавтологию — подлинное стремление к *своему* благу заведомо исключает какой бы то ни было урон чужому благу (просто потому, что оно «не свое», то есть даром не нужно), но весь вопрос в подобной аутентификации, агентами которой становятся стражи/философы, понимающие, чье благо — чье. Подобный аргумент можно было бы признать вариантом *begging the question*, однако ему нельзя отказать в изяществе: в благо, *если* оно твое собственное благо, уже встроены механизм аутентификации — возможно, по сетчатке глаза или сигнатуре мозговой активности. Ни само благо, ни его владелец в пределе не могут ошибиться друг в друге, такое благо — это всегда молот Тора, сакральный объект, который может поднять и использовать только его владелец. Разумеется, оно не имеет ничего общего с обыденными благами — «ничего общего» в буквальном смысле, и именно это, по Платону–Глухову, является гарантией суверенной справедливости.

Конструкция «своего блага» воспроизводит на теоретическом уровне отделение стражей/философов от экономического общества, что должно закрепить запрет на коррупцию философов и стражей, то есть интерпретацию их блага в терминах экономиче-

49. Там же. С. 343.

50. Там же. С. 385.

ского распределения. Контринтуитивность решения Платона, возможно, представляется таковой лишь сегодня, после нескольких веков утилитаризма и велферизма. Свое благо как благо аутентичное указывает на два базовых метафизических момента: присвоение, причем, по сути, взаимное (философа/блага), и абсолютную независимость. В мире платоновского блага невозможна не только коррупция, но и кража, поэтому саму эту теорию можно понять как кодификацию уже состоявшейся колонизации, запрещающую дальнейшее разветвление колонизационного движения, передел или внутреннюю колонизацию, а также какую-либо конкуренцию внутри стаи стражей. В современных правовых терминах такую концепцию блага можно было бы спроецировать на оппозицию владения (*possession*) и собственности (*property*)⁵¹. Если собственность предполагает определенное отношение к другому и другой собственности, выступая юридически-нормализующим понятием, социальным состоянием и «титолом», то владение связано с активным использованием и реальным присутствием. Множество спорных случаев указывает на возможность лишения права собственности в случае, когда кто-то другой, не собственник, добросовестно владеет ею, то есть она стала его собственным благом, но формально не является его собственностью (типичный пример — заброшенный дом, который обживает человек, не являющийся его собственником).

Мир платоновского блага — это мир первичного владения (*first possession*), то есть бесконечной колонизации, в котором полным-полно бесхозных домов (собственно, весь мир до колонизации и создания полиса существует в состоянии бесхозности, и вселиться тут можно в те забытые дома, которые и домами-то, по сути, не являются), где проблема дефицита и собственности пока еще попросту не поставлена. Появление отсутствовавшего владельца дома тут невозможно — возможно, он уже убит, а если и жив, если и появится, всегда можно доказать, что дом уже обжит, что он использован разумнее и с большим умением, чем прежним хозяином (в конце концов, если хозяин потерял свой дом, какой же он хозяин?). Классический вопрос — может ли социально-экономическая система быть построена исключительно на принципе владения, то есть на метафизическом принципе «своего» блага, требующем личного присутствия и обустройства

51. Общий обзор дискуссий со времен Фридриха Савиньи и Оливера Холмса см., напр., в: *Posner R. Frontiers of Legal Theories*. Harvard: Harvard University Press, 2001. P. 193 ff.

владеемого, — на который, конечно, современные теории собственности дают отрицательный ответ. Обратный вопрос — может ли эффективная социальная система строиться исключительно на собственности, то есть на документах? Однако у Платона нет горизонта сравнения владения и собственности. Любое отступление от собственного блага к собственности (отчуждаемому и обмениваемому титулу) означало бы возможность порчи: если я владею не только своим благом (например, своим домом, который обживаю и который непосредственно связан с формой моей жизни), но и собственностью (например, другим домом), несложно предсказать возникновение спорных случаев и беспорядка, который как раз и стремится исключить теория блага. Последняя возникает на волне колониационного движения, узаконивающего первичное владение, но при этом исключает возможность конфликта самих первичных владений: это бесконечно открытое пространство уже состоявшейся колонизации, в которой у каждого может быть свой дом, свое дело и т. д. Вторжение на чужую территорию тут просто онтологически невозможно. Насилие, неотъемлемое от физического присутствия колонизатора при своем собственном благом, кодируется как условие подлинного распределения каких угодно благ.

Если еще больше отдалиться от имманентной реконструкции, предпринятой в «Перехлесте волны», но при этом не упускать из виду цели этой работы, можно было бы указать на довольно неожиданное место Платона на карте современных теорий справедливости, возникших из конкуренции и диалога утилитаризма и кантианства. Это, разумеется, тема для отдельного разговора, поэтому я лишь обозначу ее. Несравнимость благ, являющаяся гарантом справедливости, довольно точно соответствует тому запрету на межличностные сравнения (*interpersonal comparisons*) полезностей и предпочтений, который стал отдельной проблемой в XX веке, составив теоретический фон для теоремы невозможности Кеннета Эрроу⁵². Сравнимость благ и полезностей выступала основой утилитаристского анализа, *felicitous calculus*, но была поставлена под вопрос логическим позитивизмом, который настаивал на ненаучности подобных сравнений: благо (например,

52. Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Дм. Кралечкина. М.: Издательство Института Гайдара, Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С. 357–364. Sen A. Interpersonal Comparisons of Welfare // *Economics and Human Welfare. Essays in Honor of Tibor Scitovsky* / M. J. Boskin (ed.). N.Y.: Academic Press, 1979. P. 183.

удовольствие), извлекаемое одним человеком из какой-то определенной ситуации, нельзя сравнить с благом, извлекаемым другим, хотя предпочтения каждого субъекта могут быть определены и ранжированы. Невозможность сравнения полезности и необходимость работать исключительно с профилями предпочтений задают теорему о невозможности рациональной агрегации предпочтений. Платон в этом смысле — ультрапозитивист, поскольку он полагает, что несравнимость благ является не препятствием для решения проблемы справедливости (или рационального общественного выбора), а, напротив, самим решением. Это почти гегелевский ход: увидеть решение в самом препятствии, самой невозможности. В ситуации колониционного первичного владения атомарность благ исключает саму проблему агрегации предпочтений, поскольку, по сути, свое благо исключает их упорядочивание и ранжирование. Нет никакого смысла сравнивать свое дело или свой дом с каким-то другим (так же, как, к примеру, бессмысленно сравнивать своего супруга с возможным другим — как только такие сравнения допускаются, лучше подумать о разводе), с другой опцией: благо оказывается абсолютно неопциональным, оно не допускает никаких возможных миров или меняющихся профилей предпочтений.

Конечно, сама по себе экономическая схема (или «первый набросок») способна дать повод для сравнений, но выделенность позиции стражей/философов позволяет легко решить проблему Эрроу за счет отмены условия о «не-диктаторстве» (*non-dictatorship*): как только появляется диктатор, агрегирование не представляет особой трудности, а с точки зрения дивергенции благ и профилей предпочтений платоновский философ, несомненно, является диктатором, но с некоторым уточнением — настоящий диктатор никогда не бывает чисто экономическим или техническим диктатором, профиль предпочтений которого был бы попросту весомее любого другого. Для платоновского философа не существует публичной процедуры его отличия от тирана. Решение Платона сводится к «переориентации» трансгрессивной эротической линии потенциального тирана⁵³, так что философ — это в какой-то мере тиран, прошедший переподготовку, или тиран, чья энергия канализирована в другое — мирное — русло; его отличие исключительно внутреннее⁵⁴, заданное логикой ди-

53. См.: Глухов А. Указ. соч. С. 269.

54. «Идея блага „имманентна“ философу, поскольку представляет собой бесконечный вызов, который он сам предлагает себе: обрести всю полноту

алектического испытания, однако для общественной справедливости, как она понималась в последние два-три века, это не имеет существенного значения. Неожиданно Платон становится радикальным, вплоть до тирании, позитивистом, что, возможно, доказывает, что он может говорить на двух языках — «свободы» и «справедливости». Но с тем же успехом это может означать и то, что он не был знаком ни с одним из этих языков, по крайней мере в их новоевропейских диалектах.

* * *

Возвращаясь к главному вопросу «Перехлеста волны» — реабилитации Платона перед лицом постницшеанской критики, можно сказать, что эта задача решена успешно, но, скорее, в техническом смысле. Попутно Глухов решает, возможно, даже более амбициозную, хотя и не сформулированную задачу — предлагает современному читателю прочтение «Государства», заново открывая это произведение (которое, как и любая другая классика, несмотря на свою доступность, всегда остается закрытой и нечитаемой именно в силу своего статуса), то есть дает нам ключ. Но вряд ли мы сможем воспользоваться этим ключом, этим решением, если попытаемся вывести его за пределы академической задачи, например представив Платона как реальную альтернативу современным теориям справедливости, хотя, возможно, политического Платона в версии Глухова вполне могли бы присвоить не столько постмодернисты, сколько последователи Айн Рэнд. Конечно, платоновскую теорию блага (каковая выступает решением проблемы справедливости в терминах свободы) можно считать концептуализацией трансгрессии, однако интерпретация различия как «отличия» и «бытия лучшего» позволяет пренебречь большинством проблем, поставленных в рамках постструктурализма. Различие интерпретируется Глуховым как ослабленная форма отличия, которая никогда не достигает суверенного решения, довольствуясь различными вариантами субверсивной политики (дружбы, нейтральности и т. п.). В известном смысле в этой посылке уже предугадывается вывод, поскольку она воспроизводит тот самый платонический жест, против которого выступил антиплатонизм: различие никогда не может стать субстанцией, поскольку оно всегда зависит от своего онтологического предела, лучшего, самостоя-

власти лишь для того, чтобы распорядиться ей справедливо. Только своей справедливостью философ отличается от тирана, но через это различие он совершенно определен» (Там же. С. 400; курсив мой. — Д. К.).

тельного и автономного. Распределение слабых и сильных позиций (сильной суверенной позиции и слабой субверсивной), пусть и за счет сколь угодно открытого агона, уже выполняет часть концептуальной работы, поскольку исходит из платоновской экологии слабого и сильного, в предположении, что политика слабого не может не быть в пределе сильной (например, за счет нищезанской трансформации силы слабых). Субверсивная политика выглядит бесконечным уклонением, которое не готово сказать своего слова, но это означает лишь то, что ее бесконечность понимается в качестве самообмана.

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.). Метафора «двух языков» сама по себе двусмысленна: даже если Платон владеет двумя логическими языками, это еще совершенно не значит, что он переводит один в другой или тем более говорит на обоих сразу (что бы это ни значило). Скорее, это случай логической диглоссии: для одних проблем выбирается один язык, а для других — другой (с этим может быть связана некоторая избыточность аргументации «Государства», выявляемая, когда собеседники Сократа перестают понимать, зачем нужно что-то еще и почему он никак не может остановиться). Можно — крайне грубо, приблизительно и напоследок — предположить, что новоевропейская политическая философия исходит из того, что существует единый способ обоснования политической власти (или общественного решения), который разделяется как любым гражданином, так и самой этой властью. Власть становится современной в этом смысле тогда, когда суверен конституируется тем же самым языком, что и любой гражданин (а не, к примеру, кровной логикой королевского дома или божественным правом). В этом языке тем же монархом может быть кто угодно, и в этом смысле его может не быть вовсе (отсюда мысль о демократии как стирании места власти). Для Платона такое одноязычие не обязательно: для решения разных проблем используются разные языки просто потому, что сама эта дифференциация языков соответствует онтологической дифференциации, где заведомо есть лучшие и худшие, хотя эмпирически, до испытания, они могут быть неизвестны. 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 устарев-

шей. С другой стороны, несмотря на запрет разведения высокого и низкого регистров, логической диглоссии, не является ли современная политика все такой же платонической, такой же экологической, как и в древние времена, — с немногочисленным классом тех, кто якобы знает «свое благо» и знает, чего хочет, и многомиллиардным «городом свиней», которому в таком знании отказано, ведь оно ему совсем без надобности? Возможно, в этом смысле задача преодоления платонизма остается сегодня столь же актуальной, что и вчера.

Библиография

- Alliez E. *Ontologie et logographie: La pharmacie, Platon et le simulacre* // *Nos grecs et leurs modernes. Les strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* / B. Cassin (ed.). P.: Éditions du Seuil, 1992. P. 211–231.
- Cassin B., Nancy M. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. P.: Vrin, 1998.
- Delanda M. *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. N.Y.; L.: Continuum, 2011.
- Deleuze J. *La conception de la différence chez Bergson* // *L'île déserte. Textes et entretiens 1953–1974*. P.: Les Éditions de Minuits, 2002. P. 43–72.
- Derrida J. *Artaud le Moma*. P.: Editions Galilée, 1992.
- Derrida J. *Nous autres grecs* // *Nos grecs et leurs modernes*. P. 251–276.
- Goddard J.-C. *Œuvre et destruction: Jacques Derrida et Antonin Artaud* // *Derrida: la déconstruction* / C. Ramond (ed.). P.: Presses universitaires de France, 2005. P. 71–98.
- Lyotard J.-F. *Lectures d'enfance*. P.: Editions Galilée, 1991.
- Madame de Staël. *Corinne, ou l'Italie*. P.: Charpentier, 1841.
- Madelrieux S. *Le platonisme aplati de Gilles Deleuze* // *Philosophie*. 2008. № 2 (97). P. 42–58.
- Nancy J.-L. *L'Expérience de la liberté*. P.: Galilée, 1988.
- Nancy J.-L. *Les différences parallèles. Deleuze et Derrida* // *Deleuze épars* / A. Bernold, R. Pinhas (eds). P.: Hermann Éditeurs, 2005. P. 7–30.
- Posner R. *Frontiers of Legal Theories*. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- Sen A. *Interpersonal Comparisons of Welfare* // *Economics and Human Welfare. Essays in Honor of Tibor Scitovsky* / M. J. Boskin (ed.). N.Y.: Academic Press, 1979.
- Wolff F. *Trio. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme* // *Nos grecs et leurs modernes*. P. 232–248.
- Zourabichvili F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. P.: Presses universitaires de France, 1994.
- Анкерсмит Ф. Р. *Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Булл М. *Анти-Ницше*. М.: ИД «Дело», 2016.
- Глухов А. *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

- Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ad Marginem, 2015.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Деррида Ж. Вкрадчивое слово // Он же. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 275–318.
- Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Он же. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 370–399.
- Кралечкин Д. Фармаконы большие и малые // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 580–605.
- Олсон М. Власть и процветание. М.: Новое издательство, 2012.
- Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015.
- Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Дм. Кралечкина. М.: Издательство Института Гайдара, Фонд «Либеральная Миссия», 2016.

PLATO STRIKES BACK

DMITRIY KRALECHKIN. Philosopher, translator, independent scholar, Moscow, euroontology1@mail.ru.

Keywords: Alexei Gloukhov; “Overlapping Waves”; Plato; post-nietzscheanism; intensive logic; freedom; justice.

This article is a detailed review of Alexei Gloukhov’s work “Overlapping Waves. Political Logic and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism” (Moscow, 2014). Gloukhov’s project, a very productive crossover of Plato studies and contemporary political philosophy, tends to treat Plato as an exceptional personage who can resolve both problems of freedom and of justice. The article considers a number of issues related to the designation of the central conceptual figure of “intensive logic.” Then, Plato’s solution (as interpreted by Gloukhov) is contrasted with some questions of political theory, including the issue of the “incommensurability of goods.”

Methodologically, the article deals with problem of the heterogeneity of conceptions that are put together as a pattern meant to form invariant “intensive logic.” In particular, the author emphasizes the major divergence of analyses of “difference” in Deleuze and Derrida, the negligence of which can bias the resulting concept of “intensive thought.” The answer to the justice/freedom problem, as given by Plato according to Gloukhov, is contrasted to mainstream political economy concepts, in particular to Mancur Olson’s “roving bandit.” The article demonstrates that Plato’s political logic can be treated as a codification of the violence that functions as a secondary legitimation of the social order. Plato’s performative answer to the problem of “Good” is viewed as a classical philosophical tautology that might not be a satisfying answer to the originally posed question. In the same way, Plato’s idea about the “proper good” allows us to relate the proposed interpretation to the contemporary context of theories of justice.

DOI: 10.22394/0869-5377-2017-4-89-124

References

- Alliez E. *Ontologie et logographie: La pharmacie, Platon et le simulacre. Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* (ed. B. Cassin), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 211–231.
- Ankersmit F.R. *Esteticheskaia politika. Politicheskaia filosofii po tu storonu fakta i tsennosti* [Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value], Moscow, Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014.
- Bull M. *Anti-Nitsshe* [Anti-Nietzsche], Moscow, ID “Delo”, 2016.
- Cassin B., Nancy M. *La décision du sense. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1998.
- Delanda M. *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*, New York, London, Continuum, 2011.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Difference et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze J. *La conception de la différence chez Bergson. L'île déserte. Textes et entretiens 1953–1974*, Paris, Les Éditions de Minuits, 2002, pp. 43–72.
- Derrida J. *Artaud le Moma*, Paris, Editions Galilée, 1992.

- Derrida J. *Nous autres grecs. Nos grecs et leurs moderns. Les strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* (ed. B. Cassin), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 251–276.
- Derrida J. *Teatr zhestokosti i zakrytie predstavleniia* [Le theatre de la cruauté et la cloture de la representation]. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], Moscow, Akademicheskii proekt, 2000, pp. 370–399.
- Derrida J. *Vkradchivoe slovo* [La parole soufflée]. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], Moscow, Akademicheskii proekt, 2000, pp. 275–318.
- Gloukhov A. *Perekhlest volny: politicheskaia logika Platona i posnitsheanskoe preodolenie platonizma* [Overlapping Waves. Political Logic of Plato and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism], Moscow, Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2014.
- Goddard J.-C. *Œuvre et destruction: Jacques Derrida et Antonin Artaud. Derrida: la déconstruction* (ed. C. Ramond), Paris, Presses universitaires de France, 2005, pp. 71–98.
- Graeber D. *Dolg: pervye 5000 let istorii* [Debt: The First 5000 Years], Moscow, Ad Marginem, 2015.
- Kralechkin D. *Farmakony bol'shie i malye* [Pharmakons, Big and Little Ones]. In: Derrida J. *Disseminatsiia* [La dissémination], Ekaterinburg, U-Faktoriia, 2007, pp. 580–605.
- Lyotard J.-F. *Lectures d'enfance*, Paris, Editions Galilée, 1991.
- Madame de Staël. *Corinne, ou l'Italie*, Paris, Charpentier, 1841.
- Madelrieux S. *Le platonisme aplati de Gilles Deleuze. Philosophie*, 2008, no. 2 (97), pp. 42–58.
- Nancy J.-L. *L'Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.
- Nancy J.-L. *Les differences parallèles. Deleuze et Derrida. Deleuze épars* (eds A. Bernold, R. Pinhas), Paris, Hermann Éditeurs, 2005, pp. 7–30.
- Olson M. *Vlast' i protsvetanie* [Power and Prosperity], Moscow, Novoe izdatel'stvo, 2012.
- Plato. *Gosudarstvo* [Republic], Moscow, Akademicheskii proekt, 2015.
- Posner R. *Frontiers of Legal Theories*, Harvard, Harvard University Press, 2001.
- Sen A. *Ideia spravedlivosti* [The Idea of Justice], Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaidara, Fond “Liberal'naia Missiia”, 2016.
- Sen A. *Interpersonal Comparisons of Welfare. Economics and Human Welfare. Essays in Honor of Tibor Scitovsky* (ed. M. J. Boskin), New York, Academic Press, 1979.
- Wolff F. *Trio. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme. Nos grecs et leurs moderns. Les strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* (ed. B. Cassin), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 232–248.
- Zourabichvili F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.