

Глухов Алексей Анатольевич

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва)

### **Политический смысл диалектики**

Alexei Gloukhov (Higher School of Economics, Moscow). Political sense of the dialectics.

Об авторе:

Глухов Алексей – философ, переводчик, старший научный сотрудник Центра фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Область интересов – политическая философия и логики мышления в Античности и в современную эпоху.

### **Аннотация**

В статье рассматривается политический смысл диалектического метода Платона. Диалектике нередко придается исключительно логическое значение, однако два вида диалектики («Федр») следует трактовать политически: как движение свободы и движение справедливости. Производится сравнение трактовки диалектики у Платона, Аристотеля, Гегеля и Рикера.

Ключевые слова: Платон, Гегель, политическая философия, диалектика

### **Abstract**

The paper deals with the political sense of the dialectical method of Plato. Dialectics is often understood as a pure logical procedure. However the two forms of the dialectical discourse (mentioned in the “Phaedrus”) must be interpreted politically: the first one is a movement of freedom, the second one is a movement of justice. The paper offers a comparison of different conception of dialectics by Plato, Aristotle, Hegel, and Paul Ricoeur.

Key words: Plato, Hegel, political philosophy, dialectics

Тезис о том, что диалектика у Платона имеет политический смысл, – тривиален. Не где-нибудь, а в центральных книгах «Государства» диалектика торжественно возводится на вершину иерархии знания и всего строя жизни справедливого полиса. Тем не менее, связь диалектики и политики, вообще союз философии и политического существования, может показаться необязательной аберрацией, свойственной платонизму или даже лишь одному из этапов эволюции самого Платона. Она, похоже, оставляется без внимания в поздних диалогах и не встречает понимания у других мыслителей.

Аристотель не рассуждает о диалектике в «Никомаховой этике» и в «Политике». Убежденный сторонник жесткой разметки дисциплинарного поля, Аристотель посвящает диалектике особое сочинение – «Топику». Там сказано, что занятия диалектикой приносят пользу в трех случаях: 1) для упражнения (γυμνασία); 2) для общения с другими людьми, т.е. с «большинством», не философами (ἔντευξις); 3) для успехов философских наук (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, 101a26 sq.). Во втором случае Аристотель приводит дополнительно разъяснение: если диалектик упорядочил для себя те мнения, которых придерживается большинство людей, ему проще общаться со своими согражданами. Искусный в диалектике способен привести доводы, основанные на взглядах своих собеседников, не прибегая к чуждой им аргументации. Диалектика способствует преодолению специфической лингвистической проблемы, составляющей один из самых драматичных сюжетов в истории древнегреческой мысли: речь идет о взаимопонимании между философом и его согражданами. Образцовым диалектиком был Сократ, который вел беседы с другими людьми, опираясь на их собственные высказывания. Однако биография Сократа свидетельствует, что Аристотель здесь скорее намекает на проблему, чем успешно разрешает ее. Диалектика может выручить при случайном «столкновении» (ἔντευξις), при завязке разговора, но по мере продолжения беседы она становится опасным способом общения для того, кто ее применяет. Именно беседы Сократа настроили афинян против философа и привели к его осуждению. Диалектическое слово незаметно вкрадывается в речь граждан, но лишь для того, чтобы испытать ее или прервать апорией.

Тем не менее, в «Топике» сохраняются следы политического истока диалектики. В самом начале сочинения темой исследования называется поиск метода, посредством которого производятся умозаключения по любой проблеме на основании значимых высказываний (ἔνδοξα, 100a18). Там же «значимые высказывания» (ἔνδοξα) определяются как положения, которых придерживаются все или большинство людей, мудрецы, т.е. образованные люди вообще, причем с тем же условием – все или большинство из них, либо только самые известные и прославленные из людей (ἐνδόξοις, 100b21-23). Это определение звучит тавтологично: значимое высказывание определяется как высказывание, пользующееся влиянием среди людей. Но без него мы бы не представляли себе внутреннюю структуру логического пространства, с которым работает аристотелевская диалектика. Она не занимается первыми попавшимися тезисами. На ее взгляд, люди как авторы высказываний делятся на три группы: выразители мнения большинства, образованная элита, предлагающая более тонкий взгляд на вещи, и знаменитости, чье исключительное положение в обществе позволяет им формулировать самые оригинальные и парадоксальные утверждения, не сообразуясь с мнением остальных людей. Во всех трех случаях значимое высказывание не

сводится к логическому положению, оно пользуется силовой поддержкой. Диалектическое искусство мыслится как инструмент для придания своему высказыванию достойной позиции в этом гетерогенном пространстве либо для дискредитации чужого авторитетного тезиса. Но политическая революция заменяется логической. С помощью логических процедур, предлагаемых в «Топике», можно обосновать или опровергнуть тезис, но нельзя изменить его место в полисной иерархии. Поэтому главным местом приложения диалектики становится не политика, т.е. не отношения философа с большинством, но отношения философа с другими философами. Диалектические приемы используются на предварительном этапе теоретического исследования, где анализируются существующие мнения по рассматриваемому вопросу. Аристотель демонстрирует их недостаточность и представляет свою позицию. Так, в первой книге «Метафизики» показывается, что его предшественники указали всего лишь три вида причин. К трем причинам автор прибавляет еще одну, благо, и только после этого работа по описанию начал соответствующей области познания считается завершенной. То, что делает Аристотель, радикально отличается от диалектического метода, предложенного Платоном.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим один из недооцененных диалектических пассажей, который находится в начале V книги «Государства» (453c10-454b9). Собеседники едва приступили к обсуждению экстравагантной темы – необычного образа жизни стражей. Вопрос, который всех волнует: могут ли женщины на равных с мужчинами защищать полис? Причина недоумения в том, что согласно принципу разделения дел в «Государстве», различия в природе ведут к различиям в занятиях. Различия в природе мужчины и женщины очевидны, следовательно их занятия должны быть различны. Сократ возражает против этого вывода, продиктованного, по его мнению, исключительно желанием поупражняться в искусстве противоречия. Он призывает собеседников заботиться о беседе (διάλεκτος), а не о споре (ἔρις). Его собственный тезис далеко не очевиден: различие следует проводить не между мужчиной и женщиной, но среди людей в целом, отделив стражей (мужчин и женщин) от остальных граждан. Фактически Сократ всего лишь меняет способ распределения людей по группам. В чем смысл этой процедуры? Он лежит на поверхности, но весьма далек от того, что мы ожидаем от научного знания. Платон не заботится о том, что можно назвать объективной истиной. Объективные различия в строении организма и физических характеристиках мужчины и женщины невозможно игнорировать, тем более когда речь идет о военном деле. Но Сократ отказывается принимать их во внимание. Стражи и ремесленники отличаются своим мнением о свободе и благе. Именно это заставляет отнести их двум различным видам (эйдос) граждан. Исходное распределение граждан внутри полиса сменяется новым распределением, распределением по видам происходит

политический переворот, примечательный в двух отношениях: 1) каждый из двух видов обретает свою свободу и свое благо; 2) беседа протекает дружески, не вырождается во вражду и спор. Сократу удастся восстановить справедливость. В рассматриваемом пассаже используется глагол διαλέγομαι («беседовать») и существительное διάλεκτος («беседа»), но отсутствует слово «диалектика» (διαλεκτική). Результат, достигнутый в этом эпизоде, кажется весьма скромным для царственного метода, который спустя всего две книги возводится на вершину пирамиды человеческого познания. Но преемственность сохраняется. В обоих случаях диалектика предлагает новый революционный расклад, но убеждает принять его как справедливый. Диалектика у Платона не метод научного познания, а путь к установлению справедливости. Даже если диалектическая процедура кажется наукообразной, это значит всего лишь, что нам нужно мыслить науку как теорию справедливости.

Замечание. Ошибочно считать, будто Платон архаичен по сравнению с Аристотелем, раз ему было мало безличных первоначал, и он привлекает к работе над созданием мира самого Демиурга. Дело не в эволюции науки, а в том, чем считать научное познание. Этот странный вопрос возникает сразу, как только становится заметен регресс науки. Регресс же может происходить даже на фоне очевидных успехов. Чтобы не утратить свой исключительный статус в современной цивилизации, наука обязана продвигаться вперед не просто быстро, но с ускорением. Иначе ученому приходится отвечать на вопросы о своей деятельности, и у Платона был свой ответ.

Поскольку диалектика вершит справедливость, между прежним и новым раскладом не может быть аддитивной связи. Политический строй, излагаемый в «Государстве», не возникает в результате сложения известных тезисов о справедливости с тезисами самого Сократа или Платона. Здоровье не возникает из болезни с помощью суммирования. Поэтому, несмотря на то, что диалектические приемы поиска первоначал у Аристотеля заставляют вспомнить о связи этой процедуры с платоновской диалектикой, по сути речь идет о двух совершенно разных инициативах. Аристотель, согласно его самоописанию, вводит дополнительную причину, Платон вводит новый язык. Общение между старым и новым режимом мысли в первом случае, якобы, сохраняется, во втором случае сознательно прерывается, так что возникает языковая разнородность, порождающая эзотеризм, свойственный всякой опережающей мысли. Опасность несправедливости выставлена на всеобщее обозрение. И диалектика должна справиться с этой проблемой. У Аристотеля эта опасность скрыта, но она существует. Ведь, по мнению критически настроенных комментаторов, гомогенный язык новой науки – это оригинальное изобретение самого Аристотеля, не имеющее прямого отношения к теориям предшественников<sup>1</sup>. Аристотель находит у них упоминание трех

причин лишь потому, что у него самого на уме уже была четвертая. Но на каком основании можно обвинять Аристотеля в искажении своих источников? Почему он должен быть справедлив к ним? Мы оказываемся перед выбором: либо превозносить добродетели архивного работника, верящего в то, что можно уберечь прошлое от воздействия истории, либо ввязаться в сложную герменевтическую игру с доставшимся нам наследством. В последнем случае понятие справедливости оказывается единственным ориентиром.

\*

В недавней книге марксистского философа и литературоведа Фредрика Джеймисона «Валентности диалектики» (2009)<sup>2</sup> взвешиваются политические возможности древнего искусства. На страницах этого исследования Гегель и Маркс дискутируют с Делезом и Сартром. Платон почти не упоминается. У меня уже неоднократно был повод продемонстрировать, что современная философия хронически слепа к политическим вопросам, которые он поднимает. В данном случае дополнительное основание для пренебрежения к Платону можно усмотреть в гегелевском прочтении истории западноевропейской философии, которое повлияло на последующие поколения.

Все успехи, которые Гегель признает за Платоном, относятся к логике. По поводу центрального тезиса «Государства» сказано следующее:

Когда Платон говорит, что философы должны править, он имеет в виду определение всего через общие принципы. В современных государствах это реализовано в гораздо большей степени.<sup>3</sup>

Из этих слов Гегеля следует, что союз философии и политики требуется Платону только для создания теории государственного управления. Но, если прогресс политического администрирования в Новое время по сравнению с Античностью налицо, платоновский союз философии и политики становится избыточным, более того, он мешает прояснению логической стороны диалектического метода. Такое прочтение Платона получает широкое распространение в континентальной мысли XX в. Самое красноречивое подтверждение – текст Х. Арндт «Философия и политика»<sup>4</sup>. Он был создан сразу после Второй мировой войны, когда печальный опыт бессилия отдельного человека перед мощью тотального государства не нуждался в дополнительной демонстрации. Арндт считала Платона основателем теории государственного управления, несущим свою долю ответственности за преступления тоталитаризма. Вместо платоновской «теории справедливости», изложенной в «Государстве», Арндт пропагандирует аристотелевскую политическую философию, где ключевое значение придается дружбе. Стагирит объявляется подлинным наследником Сократа в отличие от Платона, искажившего эгалитарный стиль общения философа со своими согражданами. По версии Арндт (без труда опровергаемой), все сложности в общении философа и сограждан искусственно создаются самим Платоном.

Гегель утверждает далее, что

Внутреннее и подлинное величие платоновской философии состоит в соединении различного – бытия и ничто, единого и многого и т.д. так, чтобы не происходило наивного перехода от одного к другому.<sup>5</sup>

Величайшее достижение Платона, сохраняющее свою значимость до настоящего времени, относится поэтому не к политической философии, а к логике (которая у Гегеля, конечно, не имеет ничего общего со школьной логикой). Величие платоновской философии – в соединении взаимоисключающих понятий.

Однако преобразование того «напева, который выводит диалектика»<sup>6</sup> из политической в логическую тональность мало помогает Гегелю и Платону перед лицом современной критики. Так, Деррида, по собственному признанию, испытывал аллергию по отношению к диалектической логике. Как и другие постницшеанцы, он испытывает стойкое отвращение к проблематике справедливости. Справедливость – результат опосредования индивидуальной свободы со стороны государства. Конструктивная логика такой медиации, по его мнению, была изобретена Платоном. Однако лишь догматическое прочтение, подкрепляемое в том числе гегелевской интерпретацией, мешает увидеть в Платоне жесткого критика законодательной репрезентации справедливости. Свобода не может нормироваться законом, она есть экстраординарное стремление к своему благу. Платон – один из самых радикальных приверженцев свободы в истории мысли.

Чтобы продвинуться вперед, придется снова вернуться к Гегелю. Одно из ключевых и наиболее цитируемых рассуждений немецкого философа – это глава А, четвертой части, раздела В «Феноменологии духа». Она называется «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство»<sup>7</sup>. Гегель описывает здесь «движение признания» – этот пассаж обычно называется диалектикой раба и господина и считается «средоточием гегельянства»<sup>8</sup>. Два сознания спорят о признании, одно из них рискует жизнью, добивается признания своих амбиций со стороны других, становится господином. Другое сознание выбирает рабскую жизнь, лишённую риска. Однако диалектический фокус в том, что свобода всегда предполагает признание, и свобода господина ничтожна без признания со стороны раба.

В XX в. этот текст читает сначала Батай, считающий себя гегельянцем, а затем Деррида, использующий находку Батая (различение господства и суверенности) для деконструкции гегелевской диалектики в своей работе «От экономии ограниченной к всеобщей экономии» (1967).<sup>9</sup> Параллельно Деррида пишет «Фармацию Платона»<sup>10</sup>. Все даты очень важны, поскольку эти рассуждения имеют непосредственное отношение к Платону и грекам.

Диалектика раба и господина – один из самых высоких барьеров, возведенных в истории философии на пути к пониманию платоновской диалектики. Судьба всей греческой мысли

после Гегеля оказывается связанной с исходом этого трагического противостояния. С точки зрения диалектического материализма, античная философия так навсегда и увязает в рабовладельческой формации. Весь строй эллинской жизни, ее полития, рождается из непримиримой классовой борьбы. Гегель рассуждает более тонко, чем его эпигоны: раб и господин – два вида сознания, их борьба не привязана к историческим реалиям. Тем не менее, по итогам этого противостояния в его «Феноменологии духа» предлагается узнаваемый спектр позиций: стоицизм (самодостаточное сознание, отстранившееся от мира), скептицизм (автономное сознание, подвергающее мир сомнению) и «несчастное» раздвоенное сознание, не доверяющее само себе, взыскующее благочестия. Перед нами карта направлений движения греческой мысли, не находящей подлинной свободы в себе самой и нуждающейся в религии откровения.

После Батай и Деррида легко сказать, что Гегель недооценивает свободу. Он встраивает ее в диалектику признания, приглаживая ее аномальные проявления под свой нарратив. Батай сделал шаг вперед, он заметил, что свобода связана с суверенностью, не с господством. Суверен не нуждается ни в чьем признании. Деррида безмятежно принял суверенность за элемент различия, фармакон, выпадающий из гегелевского (а если помнить о датах – то и платоновского) дискурса. Однако сам Деррида все еще находится по ту сторону гегелевского барьера, отделяющего современность от античного реализма. Для прощания с гегельянством приходится предоставить слово Арндт, призывавшей мыслить свободу без суверенности, ибо суверенность всегда означает господство и тиранию. Господство — суверенность — господство. В этом замкнутом круге вращается политическая мысль XX в. Чтобы вернуться к Платону после Гегеля, приходится пройти сложным путем через несколько этапов: Батай, Деррида, Арндт. Только после этого проясняется подлинная проблема, с которой призвана справиться диалектика, – это проблема взаимной непереводаемости языков свободы и справедливости, или проблема единого и многого, единства противоположностей. Гегель был прав лишь отчасти. Платоновская диалектика не скрывает, что имеет дело с политической, а не логической трудностью. Поэтому она расходится сама с собой и прибегает к двум движениям: сначала она обращает человека к свободе, а затем убеждает его быть справедливым.

\*

Один из способов испытания свободы – метод определений, которым прославился Сократ. Метод определений часто интерпретируют как процедуру подведения частного под общее. В таком ракурсе это, конечно, репрессивный механизм, принуждающий обладателя оригинальной точки зрения к согласию с позицией большинства, представителей власти или абстрактной метафизической системы. Именно так прочитывает Делез известный диалог

Сократа и Гиппия о прекрасном<sup>11</sup>. Однако в платоновском диалоге Гиппий нигде не изображается как обладатель оригинальной точки зрения: его ответы каждый раз выражают чужую позицию. В качестве оправдания своей речи он ссылается то на героический эпос (где Нестор излагает Неоптолему «прекрасные правила», «Гиппий больший», 286b), то на общее мнение (всякий, кто сомневается, что прекрасное – это прекрасная девушка, вызывает насмешки, 288b), то апеллирует к слову бога (похвалившего прекрасную кобылицу, 288c). Самый драматический момент этих поисков возникает, когда Гиппий начинает упрямиться и не хочет признать прекрасным глиняный горшок. Неужели софист будет настаивать на собственном мнении? Ничего подобного, он не соглашается лишь потому, что ему еще пока не очевидна инстанция признания в данном случае. Как только Сократ ее явно указывает – это гончарное искусство (288d), – Гиппий тут же соглашается признать прекрасным даже горшок. У метода определения две стороны: он принуждает к согласию тех, кто не претендует на собственное мнение, но в то же время он испытывает и стимулирует к собственному мышлению тех, кто не довольствуется опорой на высказывания других. Вопрос «Что есть X?», который ставит платоновский Сократ, не менее субверсивен и опасен для прежней системы взглядов, чем хайдеггеровский вопрос «Что такое бытие?». Оба вопроса направлены в одну сторону: они указывают на исключительную позицию, уклоняющуюся от системной репрезентации (у Хайдеггера), либо суверенно устанавливающую такую репрезентацию (у Платона). Новое определение, если оно будет найдено, возникает сразу вместе с новой сильной позицией, на которую оно опирается.

В «Федре» Сократ произносит две речи, в начале каждой из них он дает определение того, что такое эрос. Если бы требовалось только формальное определение, было бы достаточно назвать любовь неразумной страстью, согласившись с мнением большинства (как в первой речи). Но Сократ отказывается от своей первой речи и во второй называет Эрота божеством. Это определение говорит одновременно не только об определяемом, но и о своей экстраординарно сильной позиции в речи. Это свободное единство, возникающее на пути преодоления всех расхожих мнений. Таков первый из двух видов речей, который практикует диалектика, – это логос субверсии и трансгрессии заданного («Федр», 265d). Не будет ошибкой назвать эту логику эротической. То, что она возносит Эрота на вершину мироздания во второй речи Сократа, – не случайное совпадение, а откровенная самореференция. Диалектическое искусство провоцирует на это восходящее, а вернее преодолевающее движение. Диалектика не вручает и не требует готовых определений, но заставляет искать опору своей речи в самом себе.

Второй вид речей, практикуемый диалектикой, – это речи о разделении единства во множество. В них даются определения всех вещей. Здесь не может быть компромисса:



совершив фундаментальный переворот, невозможно ограничиться определением половины сущего. Возникает геометрический расклад всего мира, предложить который мечтает каждый ученый. Единственное требование со стороны диалектики: предоставить каждому элементу в этом раскладе свое естественное место, не повредить неосторожно органы, «члены» (ἄρθρα, 265e), всеобщего организма. Недостаточно указать аксиоматические начала познания и вывести из них научные положения: картина мира должна оказаться справедливой. Поэтому фигура демиурга совершенно неустраима: она напоминает о том, что предмет исследования не просто наука, но теория справедливости. Платон словно предвосхищает возникновение того порочного круга, о котором говорится в «Диалектике Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно: миф сменяется Просвещением, а просвещенческие догмы, некогда принесшие освобождение, сами превращаются в репрессивный миф<sup>12</sup>.

Оба диалектических движения мысли нетрудно опознать в политическом сочинении, в «Государстве», где, с одной стороны, рассказывается о преодолении общепризнанных мнений в неограниченном стремлении к доблести и знанию, а, с другой стороны, предлагается справедливый расклад разных форм жизни внутри политического сообщества. Но применение диалектических приемов в таких поздних диалогах, как «Софист» или «Парменид» представляется чисто логическим упражнением. Правда, в «Софисте» уточняется, что диалектикой занимается лишь тот, кто философствует чисто и справедливо (253e). Но это может показаться метафорой, как упоминание о царственном и божественном статусе диалектического искусства в «Государстве». На первый взгляд, Платон занимается в поздних диалогах вопросами онтологии и эпистемологии, никакого политического смысла не имеющих. Однако для всей конструкции справедливого полиса, которую предложил Платон, существенно то, что Каллиполисом правят философы, обладающие знанием, т.е. лучшей, неопровержимой и автономной теорией. Только этим оправдывается их высокое положение и только в этом случае их правление может быть справедливым. У Аристотеля это не так: диалектика — не лучшее искусство, оно, например, на равных соотносится с риторикой (см. начало «Риторики»)<sup>13</sup>.

Лучший значит отличающийся от всех, достижение свободы и своего блага возможно только через достижение своего особого места в заданном раскладе. Свободный должен в чем-то отличаться. В «Государстве» называются две степени неограниченной свободы: воинская доблесть и философское знание. Оба этих проявления свободы — экстремальны по отношению к существованию остальных граждан. Они выходят за пределы нормальности. Но для того, чтобы свобода не превратилась в тиранию, чтобы собаки не стали волками, для свободы должно быть найдено особое место в полисе. В «Государстве» предлагается

программа отделения друг от друга разных видов жизни. Таково решение проблемы полисной справедливости. Причем, чем более каждый из образов жизни предан своей свободе, тем более справедливая полития. Чем больше свободы, тем больше справедливости. Но в общем случае такое место для аномальной свободы нужно уметь найти в заданном пространстве. Это чисто философская проблема, как мы понимаем после успехов логики различия в XX в. (см. М. Хайдеггер «Искусство и пространство»)<sup>14</sup>. В «Софисте» утверждается, что ничто есть иное (ἕτερον) для бытия, а не его простая негация (ἐναντίον). Эта онтологическая формула имеет ясное политическое значение, если прочитать ее по-хайдеггеровски. Подлинная (политическая, экзистенциальная) речь возникает как особое отрицание – ἀλόφασις, а не ἐναντίωσις, – это диалектика («борьба»), а не софистика («критика»), это становление нового, а не механическая негация старого:

Для греков это вопрос о *zoon politikon*, о бытии человека в полисе. Если нет философии, то есть *legein* [«речи»] в подлинном смысле, то нет и никакой человеческой экзистенции.<sup>15</sup>

Умение найти место для своего отрицания данности, превратить его в иное, не довольствоваться софистической негацией, – это спасение для политического бытия и дело подлинного философа. Логические успехи диалектики – следствие политического реализма.

\*

Одним из немногих в XX в., кто воздал должное политическому значению диалектики, был Поль Рикер. Мне придется ограничиться ссылкой на его работу «Интерпретация и/или аргументация» из сборника «Справедливое»<sup>16</sup>. В ее название вынесены современные названия тех двух видов диалектических движений, двух видов речи, о которых говорилось в «Федре». Рикер ставит задачу:

Мы должны разработать подлинно диалектическую версию полярности [конкурирующих операций] интерпретации и аргументации. (Р. 109) ... Точка, где интерпретация и аргументация перекрывают друг друга, – там, где регрессивный и восходящий путь рассуждения [т. е. интерпретация] пересекается с прогрессивным и нисходящим путем рассуждения [т. е. аргументации].

Параллели с Платоном прозрачны. Но в заключении мне хотелось бы сделать более общий тезис. Упомянув о движениях диалектики, нужно сказать вообще о движении мысли в истории. Гегель предложил впечатляющий рассказ о разворачивании Абсолютного духа в истории. В рамках этой схемы с заданными граничными условиями и фиксированными промежуточными этапами придавать дополнительное политическое значение диалектике, и без того уже крайне нагруженной исторической миссией, было излишне. План разворачивания Абсолютного духа задан, моменты сменяют друг друга во времени и в гегелевском нарративе, сходясь к настоящему. У Платона единственная фиксированная

позиция во времени – это его справедливый полис, сохраняющий самотождественность, пока его правители-философы обладают знанием. На что ориентируется философы в отсутствие «большого нарратива», в ситуации регресса науки и невозможности непосредственно опираться на религиозное откровение? В «Государстве» Платон показывает, что такое движение инициирует сама человеческая природа. Поколения сменяют друг друга, но не на пути к установленной цели, потому что нет единого пространства, которое могло бы чисто геометрически вместить в себя такой путь. Ориентироваться в истории помогает разнородная пара диалектических движений. С одной стороны, – интерпретация, герменевтика, деконструкция, различение. С другой стороны, – анализ, аргументация, конструирование, распределение, репрезентация. Как показывает недавнее прошлое, философия XX в., даже критикуя Платона, добросовестно выполняет его диалектическую программу.

---

<sup>1</sup> См., например: Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. NY, 1962.

<sup>2</sup> Jameson F. *Valences of the Dialectic*. Verso, 2009.

<sup>3</sup> Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 3. A. *Philosophie des Platon*: „... wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch all gemeine Prinzipien meint. Dies ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt...“

<sup>4</sup> Arendt H. *Philosophy and Politics // Social Research*, 1 (57), 1990. PP. 73-103.

<sup>5</sup> Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 3. A. *Philosophie des Platon*: „Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles usf., so daß nicht bloß von einem zum anderen übergegangen wird, – dies ist das Innerste und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie.“

<sup>6</sup> Известная цитата из «Государства» 532a в пер. А.Н. Егунова.

<sup>7</sup> Гегель. *Сочинения*. Т. 4. *Феноменология духа*. М., 1959. С. 99.

<sup>8</sup> См., например: Деррида Ж. *От экономики ограниченной к всеобщей экономике* / Пер. А. Гараджи.

<sup>9</sup> Derrida J. "De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve." // *L'écriture et la difference*. Paris: Le Seuil, 1967. P.369-407

<sup>10</sup> См. русск. пер. в сборнике: Деррида Ж. *Диссеминация*. Екатеринбург, 2007.

<sup>11</sup> См.: Deleuze G. *Nietzsche et la Philosophie*. Presses universitaires de France, 1962; Платон. *Гиппий больший*.

<sup>12</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. *Диалектика Просвещения*. М.: Медиум, 1997.

<sup>13</sup> «Риторика – это антистрофа диалектики» (Аристотель. *Риторика* 1354a1).

<sup>14</sup> В сборнике: Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993.

<sup>15</sup> Курс «"Софист" Платона», 1924/25: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 19. S. 577-578.

<sup>16</sup> Ricoeur P. *The Just*. University of Chicago, 2003.