

ПЛАТОН, КОТОРОГО НИКОГДА НЕ БЫЛО

М. Ф. Литвинов

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 1 апреля 2019 г.

Аннотация: статья посвящена вопросу о границах чистой философской мысли. Через критическое осмысление той роли, которую играет эстетическая составляющая в философском акте, рассматривается возможность философского дискурса от Платона до Ницше. Зараженность платонизма аргументируется как необходимое условие понимания преемственности в развитии философии с сохранением философской мысли апорийного начала.

Ключевые слова: контаминация, смещение, исток, изначальное, апоретика, апория, Благо, закон, законность, кадавр, идея, платонизм, бесконечная задача, рациональное обоснование, трансцендентализм, диалектика, Единое, многое, разум, ум, ощущение, эстетика, рефлексия, спекулятивный разум, критика, бытие, сверхчеловек, воля, веселая наука, генеалогия, переоценка ценностей, жест, повторение.

Abstract: the purpose of this study is to examine thoroughly the bounds of unalloyed philosophical thought. The aspect explored is the facilities and the downsides of the philosophical discourse realized via critical assessment of perception. The goal is to show the role of an aesthetic component in the philosophical act from Plato to Nietzsche, to call attention to what might be overlooked as significant form of cognition. Contamination of platonism is argued as a necessary condition for understanding of succession in the development of philosophy while preserving by the philosophical thought of its aporetic source.

Key words: contamination, bias, source, primordial, aporetic, aporia, Good, law, legitimacy, cadaver, idea, platonism, endless task, rational foundation, transcendentalism, dialectics, Unity, Plurality, reason, mind, aesthetic, aesthetic regime, reflection, reason, pure reason, speculative reason, mind, sensation, aesthetics, reflection, speculative reason, critique, being, overman, will, gay science, genealogy, transvaluation, gesture, reiteration.

Искусство жило в царстве теней, и обманывало идеализм,
утверждая, что его мир живой.

Но теперь оно требует жизни.
Ф. Розенцвейг. Звезда избавления

Платон. При всей своей знакомости и привычности, будоражащая и сегодня фигура философа. Всякий раз философская мысль той или иной эпохи вынуждена его переоткрывать, одаривая нас либо явными реминисценциями платонизма, либо менее заметными попытками одинок-гениев превзойти античного мастера, преодолеть ограниченность уже устоявшейся в истории философии системы объективного идеализма путем ее инкорпорирования в новую систему или бессистемность.

Платон повсеместен и вездесущ. Взять хотя бы таких «школьных» антагонистов, как Гегель и Шопенгауэр, с легкостью вписывающихся в платонический дискурс: диалектикой в «Пармениде» Платон одухотворяет гегелевскую философию; общим строем идеалистической мысли, усвоенным схоластическим реализмом, он заявляет о себе в иррационализме Шопенгауэра, однако при обстоятельствах, обратных риторике о бесконечной истинности Духа, а именно – при переходе из сферы неразумной, неопределенной Воли, в сферу объективированного этим мировым субъектом [идеального материала]. Диаметрально противоположность порождаемых одним и тем же истоком устремлений вынуждает вновь и вновь классифицировать мысль Платона как апоретическую, проблематизирующую, в том числе и свое собственное содержание. Так, в одном случае мысль, хоть и привязанная к своему инобытию, от него освобождается, телеологически устремляясь к финальному полаганию своей изначальной чистоты, при всей конкретности Духа гарантируемой теперь смертью; во втором случае движение, вбирающее в орбиту своего действия платоновские идеи, направлено, наоборот, к миру объективированного Волей. Что это, если не апоретика платоновского философствования? При этом, если у Гегеля платонизм таков, что он ведет к уплотнению духа, то у его противника Шопенгауэра – к духовному умолчанию плоти, ее диссеминации, квиетизму.

Затруднение мыслить изменчивость сущего не снимается простым полаганием мира истинно сущего бытия, но ведет нас вместе с Платоном к целому конгломерату проблем, что логически прорабатываются известным «пустословием» Парменида, в целом – к затруднению мыслить идею, – это зараженное небытием нечто, обреченное на неуничтожимость в постоянно длящейся неантизации [1]. Небытийность вещного в идее, определяя качественность существующего как того или иного, а вернее, как того, что коварно всегда уже пронизано иным (такова метафизическая предпосылка идеализма), только потому обязывает к диалектическому обоснованию онтологического статуса идеального, что оно не может быть осуществлено догматически, нерациональным способом. Связь идеи и вещи в платонизме вовсе не отсутствует, как отсутствует вещное в идеальном, ибо идея – это гипервещь (или кадавр, совершенный объект). Поэтому переход от вещи к определяющей ее идеи разворачивает процедуру диалектического обоснования эйдетического содержания на трансцендентальной основе¹. Вписанность диалектического разделения

¹ «...чистая диалектика была бы методом для οοφός, который уже обладает познанием принципов, но не для φλόοοφός, который к этому обладанию только стремится. Человеческое познание указывает на трудный путь эмпирии. Там, где оно восходит к принципам, оно должно опираться на факт осуществленного опыта и педантично сохранять согласованность с ним. Оно должно действовать трансцендентально. И только когда позади него лежит путь, обращенный назад к принципам, оно может, исходя из обнаруженных таким образом категорий, выявить диалектические отношения, насколько его концептуальных средств достаточно для этого. Но даже при крайнем напряжении оно никогда не достигает своей полноты.

в трансцендентально интерпретируемый опыт утверждает непрекращающуюся сменяемость восхождения к условиям и нисхождения – к обусловленному. Ввиду привязки к философствующему, а не умудренному разуму такой диалектический способ апелляции к идее обнаруживает в ней скорее проблему, и только потом – искомое бытие, не без оснований мыслимое неокантианцами в качестве бесконечной задачи.

Развоплощающееся и одухотворяющее, воплощающееся и опредмечивающее, единое в этой парадоксальной различности, достигающее полноты через умаление, «платоновское» бытие закономерно обретает математическое и логическое разрешение в дифференциальном исчислении, применяемом Когеном в обосновании реальности через бесконечно малую величину. Примечательно, что по этому поводу пишет Франц Розенцвейг в «Звезде избавления»: «Дифференциал сочетает в себе свойства Ничто и Нечто: это Ничто, которое указывает на соответствующее ему Нечто, и одновременно Нечто, еще дремлющее в утробе Ничто. С одной стороны, дифференциал – это величина, которая растворяется, пока не исчезает любая величина. Но он же и «бесконечно малая», воспринимающая все свойства конечной величины с единственным исключением, а именно она не имеет величины. Дифференциал – основополагающее понятие действительности. Эту силу ему придает, во-первых, яростное отрицание, с которым он вырывается из утробы Ничто, а во-вторых, но не менее сильно, – спокойное утверждение всего, что примыкает к Ничто, частью которого он все-таки еще является как бесконечно малая». [3, с. 52]. Эта математическая форма «Нового мышления» заостряет исходное затруднение мыслить идеальное в качестве «источка» (как мысли, так и бытия), отказывая нам в позитивном разрешении этой апории, рядопологая Нечто с Ничто в осмыслении эйдетического (совсем по-платоновски в интерпретации Когена). «Весьма хорошо», брошенное по поводу смерти, есть явный, искусно используемый Розенцвейгом указатель на невозможность более находить привычное утешение мысли в ее собственной вездесущности и всеобъемлемости. Ведь по отношению ко «Всему» «Ничто» действительно безвредно и «практически» многозначно в простоте борьбы за нравственное совершенство. Смерть, по Гегелю, как относительная негативность, являет истину Духа. По отношению же к отдельному «Нечто» «Ничто» утверждает «перспективу», ограничивающую выход к тому ракурсу «плоскостности» абсолютного бытия, который имеет в виду Морис Мерло-Понти, критикуя концептуальные рамки одномерного в-себе-бытия. Так, смерть затрагивает не идею Сократа, по-

Более того, там, где диалектическое мышление становится независимым, оно теряет почву под ногами и становится неконтролируемой спекуляцией. Или же оно безотчетно включает в себя трансцендентальные моменты: тогда необоснованное утверждение диалектической дедукции становится иллюзорным. Где же, напротив, диалектика действительно должна стать плодотворной, она должна работать в тесной связи с трансцендентальным методом. Она никогда не может упускать из вида ориентацию на опыт, не может отрицать методологическую зависимость от него» (N. Hartmann, Systematische Methode) [2, с. 123].

скольку в этом нет никакой проблемы, но его самого как Идею, определяя жизненную драму Платона.

Перспективизм, горячо отстаиваемый ницшеанством, платоновским жестом являет и тут же скрывает эту апорию в отношении идеального. Дело в том, что перспективизм просто немислим вне горизонта идеального, поддерживающего интерпретацию и потому подлежащего не столько устраняющей критике, сколько проблематизации, несмотря на то, что само по себе идеальное, в субстанциалистской форме, здесь всё же отрицается. Всякий образ, предполагаемый идеальным в его платоновском эквиваленте, требует признания первостепенности перспективы, в которой он уже как-то дан. Образ, сокрытый в образцовости эйдоса, так или иначе определяется ракурсом видения, пускай со стороны божественного ока, абсолюта, но всё же ограниченного отсутствием в нем слабости и несовершенства, замутненности и затемненности. Здесь Ницше подходит к Платону как никто другой ближе, объявляя не только всё перспективой, интерпретацией, но само это «Всё» доступным лишь перспективному видению. Но при этом он точно так же, как Платон, если следовать хайдеггеровской мысли о становлении западной метафизики, смещает акцент с апоретичности идеального, очищенного в пролонгированном платонизме и вновь обретенного в своей проблематичности философской культурой XIX в., на его субстанциальность и абсолютность, которые, хоть и подлежат у Ницше критическому устранению, но так, в чем и состоит ирония, что с новой силой утверждают себя вновь. Отвергаемое обретается в тот момент, когда апоретичность утверждения идеального заслоняется идеальным самим по себе и мысль в запале ниспровержения спекуляции, упуская возможность схватить тетику того или иного мыслимого содержания, довольствуется положенным как непреложным (Платон), существующим как незыблемым (Ницше). Исключаемое обретается страждущим всеобщего благородства мышлением в тот момент, когда нигилистическое отрицание, с целью его преодоления, принимается полностью и будучи распространенным на всё, исчерпывается до конца. Перспективизм блекнет, изнутри разъедая себя, исчезая в концепции вечного возвращения одной и той же перспективы, окаймленной бесконечным, но проходимым мыслью множеством траекторий иных существований, виртуально воссоздающих абсолютность контингентного в купе с «моим» привилегированным *dasien*'ом. Однако не будем спешить с выводами относительно этого маневра субстанциализации мыслимого. Поскольку не стоит забывать о том, что самодостаточность этого «случайного» и «низкого» существования, открывающаяся Заратустре в образе возвращения, наряду с апорийностью истинно бытийствующего, лишь диалектически утверждающего себя по Платону, – всё это вместе, будучи данным в отношении к мысли, образует необходимое и достаточное движение внутри так или иначе складывающегося субстанциализма, от которого не свободны ни Ницше, ни Платон. Мысль о возвращении, или же эпистемология, только вводящая в сферу идеального, утверждают повторение в смещении и через него. И повторение обнаруживает новизну [4].

Итак, прочтение Хайдеггером платоновской идеи, еще хранящей связь «образа» с тем феноменологически высветленным светом, в котором этот образ только и может быть дан, затрагивает не только Платона, но и критиков [субстанциалистского] идеализма, в частности Ницше, демонстрируя сущностное родство критикующих и критикуемых, воспроизводящих один и тот же философский жест раскрытия и сокрытия апоретики идеального (или же просто мыслимого) в его одновременной оторванности и привязанности к тому, что им мыслится. Игнорируя апоретику платоновского идеального, искореняя субстанциализм идеального, дискредитируя идеальное как таковое, низвергая его на «землю» в отмене проблематической дистанции между идеей и вещью, мысль скатывается к противоречащему ей самой утверждению иной версии субстанциализма якобы простого, низкого существования. Но такой способ мысли догматичен и едва ли присущ в своей односторонности Ницше, о чем можно судить даже по такому сомнительному сборнику его заметок, как «Воля к власти», в котором помимо прочего обнаруживается *благородная* критика вульгаризированного эволюционизма². Также этот способ мысли не критичен и вряд ли созвучен логике размышления и Платона. Эпистемологический момент в платонизме с его опорой на достоверное знание³, т. е., по сути, на истинное верование (πίστις), не может удовлетвориться незамысловатым (несофистичным) принятием на веру того или иного содержания идеального. Исходя из этой перспективы, Ницше открывается не столько как ниспровергатель, сколько как мыслитель, усиливающий платонический жест по диалектическому обоснованию содержания идеи, которое не может быть раз и навсегда достигнуто и догматически утверждено в качестве достигнутого⁴. И делает он это не только внешне воспроизводя метод философствования (речь о трансцендентализме, прочитывающемся в аполлоническо-дионисийской дифференциации), но и внутренне повторяя движение мысли, полагающей миф, себя же самое в качестве *causa sui*, но только чтобы себя же превзойти. Само превосхождение субстанциалистского способа мышле-

² «Полезно» в смысле дарвиновской биологии – значит благоприятно с точки зрения борьбы с другими. Но, с моей точки зрения, уже чувство подъема, ощущение возрастания силы представляются истинным прогрессом, совершенно независимо от полезности их в борьбе: только из этого чувства возникает воля к борьбе» [5, с. 667].

³ Достоверность знания содержит откровенный привкус эмпиристской трактовки логического, от которой не свободно и неокантианство с его *idée fixe* чистоты мышления: «...Husserl wants to make a sharp distinction between ideal theoretical laws and norms of reasoning, and criticises the Neo-Kantians for having confused these two domains» [6, с. 103]. Однако нам хотелось бы в этом достоверном знании Платона видеть нечто вроде прививки, предохраняющей от того, что Гартман справедливо обозначает в качестве соблазна диалектического Разума либо вообще дистанцироваться от трансцендентальной основы своего функционирования, либо полностью ее абсорбировать.

⁴ Так у Ницше подготавливается образ веселого плавания.

ния, тем самым, оборачивается необходимостью исчерпания той его бесконечности, что отмечается Платоном в логике третьего человека, или, иными словами, необходимостью доведения этого позитивного (и нигилистического в незавершаемости своего исполнения) способа мыслить до предела. По Ницше, это под силу только сверхчеловеку, подменяющему отсроченную субстанциальность (логику недостижимости идеала в земном существовании, при симулятивном утверждении его достигнутой в мышлении) субстанциальностью акта воли к могуществу.

Ницше, неотступно преследуемый тенью платоновского идеализма, прекрасно осознает воспроизводимость им же критикуемого в его собственном проекте. Это соображение подводит к риторическому вопросу о том, необходимо ли ограничиваться сугубо критическим прочтением Платона, выполняя долг актуализации давно минувшей философской архаики, возобновлять традицию, вписывая в нее себя самого, воскрешать то, что уже самому Платону зачастую предстает в качестве сбывшейся беседы (воскрешаемого трупа?), ныне продолжающей властно циркулировать в бесконечно возобновляемом повторе школьного знания? Или, иными словами, необходимо ли ограничиваться каноническим прочтением Платона, игнорируя все те затруднения для платонизма, которые он сам и обнаруживает? Опыт напряженной мыслительной работы, проделываемой Ницше, показывает безрезультатность такого философского предприятия. Нигилистическое крушение идеалов, подготавливаемое и усиливается предшествующим верблужьим смирением перед их тяжестью, столь же неприемлемо для Ницше, как и самообман, питающийся ложной упоенностью субъекта собой именно в тот момент, когда место субъекта занято безличными структурами, которым он полностью подвластен. Стремление вырваться к собственному могуществу в формировании «себя» определяет последующий выход Ницше к фигуре младенца, вместе с тем задавая весь горизонт постструктуралистской мысли, влекомой идеей возобновления «античных» практик делания себя. Примечательно то, что вечно возобновляемая номотетика, как в отношении некоего «Я», так и в отношении неотличимых от него Других, попытка законодательно оформить, заново выстроить политическое пространство повседневных интеракций, в контексте античной культуры цепляется за фигуру умудренного старца. Но всё же и он вынужден сперва воздавать должное дионисийской лозе, возвращающей былую пылкость души, и переоткрывать в себе младенческую волю к могуществу или просто власти⁵. Номотетика, через кантовскую свободу следования моральному закону, через гегелевскую идеализацию языческой религии, с присущим ей политическим порядком свободного послушествования своим собственным законам, из платоновской страсти переходит в методическое философское разыскание, осуществляемое Ницше на предмет возможности могущества над собой. Поэтому, как бы это ни звучало наивно,

⁵ «...то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится» (Парменид, 141 b).

Ницше борется всё же не с Платоном [или Сократом], но с интерпретацией платоновского учения, имплицитно перенимая уже знакомую Платону апоретику идеального, которая разрешается (закрепляясь) теперь посредством идеи о вечном возвращении, в вечном утверждении жизни, на какое способен только сверхчеловек. И абсолютность жизни являет себя в образе [всегда уже когда-то бывшего] младенца, младенца-философа (но никак не мудреца), сквозящего в облике [возвращенного к жизни вином] старца, принимающего миф не потому, что его надо принять, а потому, что не принять его невозможно. В этом смысле Ницше не воспроизводит, но повторяет платоновский жест философствования.

Логическая фигура раскрытия через утаивание с некоторых пор является феноменологически проясненной и не составляет какого-либо неприемлемого парадокса. Однако отсюда воспроизведение платоновского жеста в мысли Ницше еще не становится настолько явным, чтобы можно было на этом остановиться. Поэтому в качестве итога еще раз обратимся к основным доводам в защиту идеи повторения апоретического способа мыслить [Платоном сферу идеального] в философии Ницше, но теперь с опорой на те свидетельства, которые оставляет нам сам Платон. Для этого обратимся прежде всего к тексту «Законов». Относительно пессимистический тон этой работы, тонко подмеченный А. Ф. Лосевым в тексте под названием «Эрос у Платона» [7], будет служить ориентиром в преследовании необходимой мысли рефлексивности, одновременно и приводящей к субстанциалистским эксцессам («вторичное инвестирование» по Делёзу), и намечающей логику нейтрализации последних.

Источником раздора, вносимого в иерархически выверенную структуру идеалистической мысли Платона, источником несовпадения мысли с собой, сколь губительного, столь и спасительного, является разделенность Логоса, иными словами, вовлеченность [мысли] в политическое пространство бытования (бытия и существования), составляющее изнанку Идеи, ее идеологический двойник. Идея озаряет сознание мыслителя лишь на миг, но далее свет этой вспышки рассеивается и прозревается в качестве следа того, чего никогда и не было. «Государство» и «Законы» Платона в соотнесенности друг с другом демонстрируют эту тенденцию разочарования, которая вносит момент движения, диалогической разноголосицы в предполагаемую систему. Так, в диалоге «Государство» при характеристике способов познания, противопоставляя геометрии и иным связанным с рассудочностью наукам диалектику, Платон поясняет свой прорыв к «началу» или бытию следующим образом: «...вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Государство, 511 b). Однако уже в

«Законах» такой однозначности в трактовке схватываемости диалектической мыслью изначального больше нет. Вернее, эта однозначность обретается теперь через ускользание призрачной благовости бытия, поскольку проблемой этого сочинения оказывается не утверждение наилучших законов, которые ее бы воплощали адекватно и непосредственно, но наилучшего, т. е. саморегулирующегося законодательства, которое к ней бы буквально приближало⁶. «Душе кроме всего прочего присущ ум, а голове – зрение и слух. Короче говоря, ум, слитый воедино с прекраснейшими ощущениями, с полным правом можно было бы назвать спасением всякого существа» (Законы, Книга XII, 961 d). И далее: «Но на что направлен ум, смешанный с ощущениями, когда он, например, спасает суда во время бури или при ясной погоде? Не правда ли, кормчий, ведущий корабль, и моряки – это все равно что единство ощущений с ведущим их умом, благодаря чему они спасаются сами и спасают корабль со всем, что на нем есть?» (Законы, Книга XII, 961 e). Безусловно, по этому отрывку нельзя сказать, что от былой уверенности пребывания в истине не осталось и следа. Ясность осознания цели, выверенность аргументации в обосновании первенства души и именно ее руководства телом, сведение опьянения к соответствующей ценности в оформлении сообщества, подчеркнутое внимание к мусическим искусствам, математическая точность в отношении вопроса о неизменном числе наделов, казалось бы, могли бы свидетельствовать даже об обратном. Однако нас интересуют микротрещины, а не коренная трансформация философского проекта в целом, еле уловимый сдвиг фокуса внимания Платона с безусловности изначального бытия как Блага на необходимость обоснования таковой во все новых [меняющихся] условиях сосуществования людей. Поэтому вопрос о богохульстве, сколь нелепым бы он ни был, должен быть поставлен и решен. Причем каждый раз заново поставлен и заново решен в этом искусстве законодательного устройства нашего совместного бытия, *эстетически* разделяемого членами сообщества.

Фигура кормчего показывает, что непредположительность бытия не обязательно должна указывать на последнее как на безусловное и, тем самым, ограничивать бытие этим безусловным, лишая его возможности обосновывать то, что бытием не является. Учение Маймонида об отрицательных атрибутах Бога, к которому прибегает Коген в своей интерпретации и платоновского Блага, являет иную, менее скованную содержанием предиката определенность бытия⁷. Следуя логике Маймонида,

⁶ Закону здесь противопоставляется законность, которая, что примечательно, в дальнейшем у Когена будет описывать своеобразие эстетического в деятельности гения.

⁷ «Согласно Когену, Маймонид придает новое и особое значение учению об отрицательных атрибутах, [...] поскольку делает упор на то, что всё отрицаемое в данных атрибутах не является положительным содержанием, поскольку тогда бы данное содержание должно было быть признано еще более первоначальным нежели сам Бог. Отрицаемое содержание само имеет исключаящее значение, и поэтому отрицание состоит в отрицании этого исключения. Отрицательное опре-

можно сказать, что непредположительность бытия, о которой смело заявляет лишь диалектика, означает больше, чем безусловность бытия, а именно – бытие как исток всего того, что может быть охарактеризовано и безусловным. В этом «больше» заявлено условие сохранения той дистанции в бытии, которой бытию необходимо быть по отношению к себе и своей безусловности, исполняя возложенную на него обязанность по обоснованию и сущего, и себя. «Отсроченность» позитивного в данном из первоисточника (бесконечность детализации вечно лишь сдерживается его приобщенностью к идее, «прежде» требующей прыжка эроса от одной бесконечности к другой), таким образом, симметрично дополняется ускользящим от схватывающей мысли двусмысленным содержанием непредположительного бытия. Свободный полет эросом окрыленной мысли одаривает во истину ошеломляющей безосновностью (дух захватывает как от небытия, сквозящего в вечно, так и от «наполняющего» всякую вещь бытия), подпитывающейся тем единственно остающимся несомненно позитивным в мысли, что есть ее устремленность к Истине, Красоте и Благу. Эту несомненность Декарт, другой поборник априорного, попытался снабдить прочным субстанциальным основанием аподиктично существующего когито, чем и спровоцировал эксцесс романтического философствования в немецком идеализме от Канта до Гегеля, против которого пришлось выступать критической мысли Когена, возвращающей к истокам, исправляющей Канта Платоном. Так, безосновность бытия вновь становится неразрешимой проблемой, не затушевываемой, но обретаемой в корреляции апорией, сталкивающей конечное и бесконечное вне возможности снятия этого противоречия⁸. Разочарование Платона, вычитываемое из «Законов», а также его дидактическое упорствование в утверждении достижимости ускользящего, если не сказать недостижимого, непредположительного бытия, оказываются своего рода деятельным противостоянием пессимизму, абсорбирующим саму суть последнего и от того обещающим веселье пустившейся во все тяжкие обосновывающей мысли. Ницше уплотняет эту явленную и Платону тенденцию.

Еще раз подчеркнем, что созвучие между этими одинаково, но по-разному значимыми фигурами в философии, при удержании всей проти-

деление Бога – это отрицание исключения, и, будучи таковым, оно утверждает в Боге “новую положительность”. Сказать, что “Бог не ленив”, означает больше, чем сказать, что Бог деятелен – значит, что Бог – это “первоначало активности”» [2, с. 226–227].

⁸ Поэтому не случаен тот факт, что именно в Хайдеггере Розенцвейг видит преемника когеновской мысли. «Характерная деталь: в заметке, посвященной давосскому диспуту между Хайдеггером и Кассирером, на котором Кассирер защищал когеновскую интерпретацию философии Канта, Розенцвейг утверждает, что именно Хайдеггер, а не Кассирер «занимает философскую позицию [eine philosophische Haltung] ... которая полностью лежит в русле, выходящем из идей “позднего Когена”». Розенцвейг имеет в виду защиту Хайдеггером идеи человека как конечного существа и его связи с Ничто» [8, с. 139].)

вопоставленности позиций одного, ничего не знающему о нем другому, обретается через обращение к когеновской интерпретации платоновской идеи как бесконечной задачи по обоснованию того содержания в ней самой, которое помогает определить нечто и в «реальном» мире. Безусловность безосновного, это проклятие априори, обрекая на потенциальную бесконечность философской рефлексии с ее дальнейшим переходом от найденного условия к его собственному обоснованию и обратно – к обусловленному, уже в античности (в «Законах» Платона) помогает предвосхитить веселую науку, буйство радости от которой лишь скрадано и мнимо отвергнуто игнорированием объятого страстью Разума, становящегося достоянием только христианизированной мысли. И общим знаменателем для философских устремлений и Ницше, и Платона является трансцендентализм, обретающий себя в зазоре между субстанциалистски истолковываемыми эмпирией и ноуменальностью, полагающий необходимым, во избежание романтизации философской мысли, в безосновности искать логический принцип обоснования.

В случае с Платоном этот эффект достигается благодаря диалогу и гарантируемому им смещению взгляда на проблему. Причем под диалогом стоит понимать не только ситуацию частным образом определенной философской беседы, которая сама по себе еще не преодолевает зачастую присущего ей монологического способа аргументации, провоцирующего постоянно звучащее «как же иначе» в ответ на рассуждение. Диалогическое пространство платоновской мысли формируется не столько внутри того или иного диалога, сколько между диалогами (в данном случае речь идет о «Государстве» и «Законах»), позволяя обнаружить, во-первых, безосновность «веселой науки» – диалектики, которая не может тем самым замкнуться на Разуме, оставляя без внимания ощущения; а во-вторых, прописываемую (что не означает отрефлектированную) тему «вечного возвращения» к состоявшемуся разговору, его содержанию, нуждающемуся в рекурсии, незаметно вплетающей в повторяемое новизну. Так, преследуя одну тему, развиваемую от одного диалога к другому, Платон воссоздает свою мысль не что иное как фрактал [обоснования]. Отсюда становится понятным то неоднозначное для выстраиваемой платонической системы содержание диалога «Парменид», где помимо прочего Единое подлежит рассмотрению вне прямолинейной и ставящей в подчинение связи с бытийностью идеи. И дело здесь не в том, что Единое как Единое на самом деле внебытийно с точки зрения чистой логики, как если бы это «на самом деле» что-то значило. Действительно, каноническая, разводящая платонизм с неоплатонизмом интерпретация наиболее уместна, поскольку единство без множественности того, что может составлять это единство просто противосмысленно. Однако Единое как Единое не просто допускается в мысли, являясь результатом пустословия. И Платон в этом допущении разъединенности Единого и бытия не просто видит опасность «дурной бесконечности», блуждание «голой», необоснованной мысли, во имя последующего христианизированного платонизма тут же предотвращая ее полаганием Единого всё же как идеи,

связанной бытийностью последней. Это допущение больше чем допущение, оно необходимо в свершении процедуры диалектического обоснования, в которой изначальность непредположительного бытия оказывается смещена по отношению к себе, при том смещена без обязательного постулирования мистической сферы трансцендентного. Конечно, спаянность единого с неизменной бытийностью идеи также может быть представлена в качестве трансцендентальной модели мысли. Причем формально именно такая модель обычно и выдается за трансцендентальную философию, в которой безусловное, будучи априорным, не может быть дано в отрыве от того, условием чего является. В данном случае это Единое как условие многого и коррелятивное этой связке соотношение ума и ощущений кормчего. Но в таком сценарии, также разыгранном Платоном, понимаемым школьным образом, с игнорированием содержания «Парменида», трансцендентализм лишен различающей силы и безусловное в итоге неотлично от того, что оно определяет, являясь субстанциалистским по сути.

В случае с Ницше безосновность как логический принцип обоснования обретается в единстве генеалогии и перечеканки ценностей, развивающих тему противостояния Аполлона и Дионисия на почве развитого трансцендентализма. Бесплодная бесплотность наличествующих моральных устоев, выявляемая Ницше, требует не только философствования молотом, но и обосновывающей процедуры полагания новых ценностей в преодолении нигилизма с присущим ему желанием «ничто». Отсюда различение большого и малого круга возвращения как следствие обосновывающей процедуры, препятствующей субстанциалистскому истолкованию непредположительного бытия вкупе с субъективизмом.

Непредположительность бытия, перспективизм – таковы ориентиры трансцендентального философствования, постоянно взыскующего рационального обоснования, которое вне пренебрежения экзистенциальным ракурсом видения всю свою мощь направляет на нейтрализацию психологизма, грозящего как со стороны абсолютизма, так и со стороны релятивизма. И в этом Платон и Ницше вновь следуют одной и той же тенденции. В той степени, в которой «Я» есть эффект языка, грамматики для Ницше, идея первоначально (в своей определенности бытием) есть еще только эффект диалогической структуры выстраивания мысли для Платона. И то и другое определяют задачу, бесконечную в ее реализации. Поскольку «Я» не владеет собой, как ему представляется в самоуспокоенности и умеренной расслабленности повседневного озабоченного существования, поскольку «Я» не владеет мыслимым, как ему представляется в безопасном и рассудительном думании о чем-то с друзьями или самим собой, философский акт, устремленный к истине, может быть осуществлен в могуществе над «Я» через овладение языком, в могуществе над мыслимым через овладение диалогом. И то и другое есть сущностное движение одной и той же философской мысли, так как человеческое существование не ограничивается воспроизведением грамматических структур, а истина не обретается простым соглашением, презирающим

«пустословие», зияющее в различном. Сверхчеловек, Идея как гипервещь (кадавр), таким образом, предстают в качестве парадоксальных сущностей, гарантирующих тому или иному «Я» овладение собой через отказ от себя, наряду с овладением мыслимым им через отказ от того, чтобы считать источником этого мыслимого само это «Я» или любое другое человеческое мышление. Более того, эти парадоксальные сущности таковы, что свое собственное концептуальное содержание они утверждают так, чтобы не позволить сковать его логикой идентичного.

Платоновский дискурс заражен, иначе не было бы никакой возможности продолжать платоновское философствование, хоть сколько-нибудь его обновляя, но не лишая присущей ему апоретики. Заражен жизнью, каким бы пессимизмом это не могло бы обернуться. Платон эту контаминацию всячески обходит стороной, как и предстало поборнику Разума и идей, но не оставляет незамеченной. Как он осторожно отмечает, «однако оставим в стороне вопрос, может ли худшее оказаться сильнее лучшего (ведь это требует более длинного рассуждения)» (Законы, Книга I, 627 b). Вопрос поставлен и оставлен подвешенным. А значит, мысль Платона, прямолинейно стремящаяся к своей цели, отвлекаясь от того, что эту цель отдаляет, удержанием на дистанции отвлекающего, эстетически расфокусирована в максимальной по широте охвата распределенности своего внимания. Она уже различает мыслимую вещь от того, что делает возможным ее мыслимость, а в последнем – эйдетическое, неральное содержание [идей] от непредположительной бытийности Идеи. Но Платон – это только начало свершения философской мысли, предчувствующей скорое явление Девы Философии, которой «...надлежало на протяжении жизней шлифовать свою мысль, избавляя ее от всего того, что превращает ее в убогий хлам, себя отражающее зеркало, призму с внутренним светилом: ей требовалось я без его хрупкого одиночества, без этого пораженного в течение столь долгого времени косоглазием ока, высшая красота которого заключается в том, чтобы коситься как можно наиболее сильно, глаза самого глаза, мысли самой мысли»⁹.

Литература

1. *Евстропов М. Н.* Некрогенеалогия смысла : Гегель, Хайдеггер, Бланшо. Сообщение I / М. Н. Евстропов // Вестник Томского гос. ун-та. – 2011. – № 351 (окт.). – С. 50–57.
2. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена / А. Пома. – М. : Академ. проект, 2012. – 319 с.
3. *Розенцвейг Ф.* Звезда избавления / Ф. Розенцвейг. – М. : Мосты культуры/Гешарим, 2017. – 544 с.

⁹ «Il lui fallut, pendant des vies, polir sa pensée, la débarrasser de tout ce qui en fait un misérable bric-à-brac, le miroir qui se mire, le prisme avec soleil intérieur : il lui fallut un moi sans sa solitude de verre, sans cet oeil atteint depuis si longtemps de strabisme, l'oeil dont la suprême beauté est de loucher le plus possible, l'oeil de l'oeil, la pensée de la pensée» [9, с. 67–68].

4. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – СПб. : Петрополис 1998. – 384 с.
5. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше // Ницше Ф. Воля к власти. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2003. – С. 365–715.
6. Moran D. Introduction to Phenomenology / D. Moran. – London ; N. Y. : Routledge, Taylor & Francis Group, 2000. – 569 p.
7. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие. Имя. Космос. – М. : Мысль, 1993.
8. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
9. Blanchot M. Thomas l'Obscur / M. Blanchot. – Mayenne : Gallimard, 1971. – 139 p.

Воронежский государственный университет

Литвинов М. Ф., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии

E-mail: v-sebe@mail.ru

Voronezh State University

Litvinov M. F., PhD, Associate Professor of the History of Philosophy Department

E-mail: v-sebe@mail.ru