

Олег Наумов

Постметафизическая одиссея платонического
субъекта: Фуко, Лакан, Делёз

Итака тебя привела в движенье.
Не будь ее, ты б не пустился в путь.
Константинос Кавафис. Итака

Неоднозначность оценок значения наследия Платона в развитии западноевропейской культуры не может не бросаться в глаза. Условно можно выделить как минимум две традиции восприятия платонизма. Первая восходит еще к современникам греческого философа — софистам и Аристотелю, далее христианские отцы церкви, новоевропейские идолы Ф. Бэкона и, наконец, «философствующий молотом» Ф. Ницше с призывом «низвергнуть Платона», во многом определившим развитие неклассической философии XIX–XX вв. Вышеперечисленные мыслители, несмотря на существующие между ними различия, сходятся в одном — анафематствуют античного мыслителя, видя в его наследии симптомы духовной болезни Запада.

Другая традиция, как это ни странно, — представители современной, так называемой постметафизической философии, одним из начал которой является антиплатоновское по своему ду-

ху нищезанство. Переосмыслив классическое наследие, постметафизическая традиции философствования не просто деконструирует его — она порой словно возвращается назад к своим истокам — к грекам. Одним из наиболее ярких представителей этой традиции является французский философ А. Бадью. В своем «Манифесте философии» [Бадью 2012] он не только констатирует факт «забвения» Платона, но призывает к его решительной реанимации — для того, чтобы продолжить свое существование, современная философия обязана совершить «платоновский жест», подтвердив верность самой себе.

Вместе с тем, несмотря на всю свою противоположность, отмеченные традиции имеют общее основание: и та, и другая воспринимают Платона в качестве основоположника не только европейской философии, но и европейской культуры в целом. Платон — это духовный отец западной цивилизации, а всякое возвращение к нему — не просто попытка просветить свои основания, но своеобразное оправдание собственного существования. Иными словами, западная мысль не может развиваться так, как будто бы в ее истории не было Платона — ведь именно ему она обязана своим существованием. Поэтому ее судьба — это специфическая одиссея, не имеющая конца. Современная философия лишь приближается к грекам, никогда с ними не сливаясь.

Возникает вопрос: если Платон — это отец, то почему порожденная им философия — антиплатонична? Конечно, спекулируя на концептах «отца» и «ребенка», можно, следуя логике З. Фрейда, заявить, что философским основанием истории западноевропейской философии является своеобразное «отцеубийство». В этом смысле любая философская система, возникающая после платонизма, для того, чтобы состояться, вынуждена, по словам М. Фуко, *преобразовать, низвергнуть* или *извратить* свой вождьеленный и одновременно отвратительный центр — избыточного и недостаточного отца — Платона [Фуко 2011: 439].

Но концепция Фрейда неоднократно подвергалась критике как самими учениками австрийского мыслителя, так и противни-

ками психоанализа. К тому же столь аллюзивная отсылка к акту отцеубийства, пусть и метафорическому, оставляет в тени мотивы, определившие данный поступок. В связи с этим мы считаем более эвристичным для мысленного эксперимента подход, предложенный в рамках структурного психоанализа Ж. Лакана. Иначе говоря, основная задача нашего исследования заключается в попытке экстраполяции идей Ж. Лакана в пространство метафилософии с целью поиска концептуальных «пересечений» философии Платона с современным, постметафизическим стилем философствования. Наша задача — актуализировать «бессознательные мотивы и желания», лежащие в основании философской системы Платона.

Указанная стратегия исследования вполне оправдана. Во-первых, проект структурного психоанализа Ж. Лакана, точнее — его онтологические импликации, является одной из характерных черт целого спектра проектов постметафизического философствования. Во-вторых, именно в рамках лакановской деконструкции платонического «чуда любви» [см. Lacan 2001] был артикулирован специфический концепт — *agalma*, метафилософский аналог которого мы попытаемся обнаружить в процессе анализа философской системы Платона. Или, говоря в духе самого Лакана, скажем, что предмет наших поисков — это внутреннее сокровище платонизма, делающее его чем-то большим, чем он есть.

Концепт *agalma* обнаруживается Лаканом в результате деконструкции платоновского учения об Эроте, представленного в диалоге «Пир». Переноса кульминацию событий с речи Сократа на панегирик Алкивиада, психоаналитик заявляет, что приближение к разгадке тайны Эрота возможно лишь благодаря верно поставленному вопросу, который ставит явившийся в конце любовник Сократа: «как действует любовь?» [Lacan 2001: 15].

По словам Алкивиада, Сократ подобен Силену — каменной статуе — внутри которой спрятано сокровище (*agalma*). Для Лакана это метафора, играющая решающую роль в психоаналитическом анализе любви в качестве переноса: анализант ведет се-

бя так же, как Алкивиад в отношении Сократа — он приписывает скрытую агальму-объект своего желания аналитику. Другими словами, Алкивиад словно сам становится тем, кем уже является Сократ — человеком желания, желающим субъектом. Но что актуализирует это желание, влекущее за собой «чудо любви»?

Согласно Лакану, ответ кроется в поэтапной *реконструкции* отношений Алкивиада и Сократа, включающих в себя четыре этапа: 1. Сократ желает Алкивиада, точнее, не только его — Сократ, как субъект желания, ищет агальму, то есть объект своего желания, или, так называемый Объект А. Объект желания Сократа — это то, чего нет в Алкивиаде, поскольку он его превосходит. Иначе говоря, *agalma* Алкивиада больше, чем сам Алкивиад. 2. Алкивиад начинает желать Сократа в качестве *eramenos*, осознавая, что объект желания Сократа в нем отсутствует. По мнению Лакана, обнаружение отсутствия объекта желания Другого в себе актуализирует желание самого субъекта: Алкивиад начинает желать Сократа для того, чтобы удостовериться в том, что Сократ желает его. Другими словами, цель Алкивиада заключается в том, чтобы удостовериться в собственном статусе — статусе возлюбленного, влекущем за собой самоидентификацию Алкивиада с нехваткой того, что желает Сократ — с *agalma*. 3. Сократ отрицает, что он — действительный объект желания Алкивиада. Он не желает его в ответ как *eramenos* — он чистый *erastes*. Лакан считает, что это обусловлено знанием Сократа о любви — он понимает, что является лишь воображаемым объектом, замещающим реальное желание Алкивиада. Другими словами, Сократ знает, что *agalma* в нем больше, чем он сам: любовь определяется тем, что не хватает другому, а не тем, что у него есть. 4. После разговора с Сократом, Алкивиад, восстанавливая в своей речи прошлое, понимает, что Сократ не был реальным объектом его желания — его желание перенацелено на Агафона, точнее на то, что в Агафоне больше, чем сам Агафон. Таким образом, Алкивиад начинает понимать, что любой объект желания — случайность, поскольку истина любви

всегда лежит по ту сторону переноса, а истинное желание — это, в конечном счете, желание нехватки самой по себе.

Экстраполяция идей Лакана относительно платоновского понимания любви — Эрот в пространство онтологии позволяет заключить, что онтологически Эрот — это универсальная медиальная структура, природа которой — движение и становление. В связи с этим в метафилософском аспекте учение об Эроте может выступать своеобразным центром философской системы Платона, возникнувшей благодаря «объединению» двух типов мировоззрения — классического и барочного, репрезентациями которых в греческой культуре традиционно выступают олимпийско-героическая мифология Гомера и хтоническая мифология Гесиода, оказавшая влияние на становление и развитие досократической метафизики.

Но какова в действительности роль учения об Эроте в структуре философской системы Платона? Отвечая на этот вопрос, нельзя не вспомнить о замечании Ж. Деррида, согласно которому понятие центрированной структуры — хотя оно и представляет связанность как таковую, условие эпистемы как философии или как науки — является противоречиво связанным [Деррида 2007: 448]. В связи с этим согласимся с М. Фуко относительно того, что в системе античного философа нет «центра»: всегда есть лишь децентрация, серии с колеблющимся переходом от присутствия к отсутствию — от избытка к недостатку [Фуко 2011: 438]. Таким образом, Эрот — универсальная динамичная энергема, которая в метафилософском аспекте является своеобразным трансцендентальным означаемым.

Назначение этого означаемого амбивалентно. С одной стороны, оно существует внутри некой общности и выполняет в ее рамках сортирующую процедуру различения, предшествующую всякому открытию сущности, конституируя тем самым статичный образ целостной системы. С другой — Эрот как означаемое является своеобразным дифференциальным элементом, отсылающим к своеобразным «белым пятнам» платонизма — то есть к

тому, что отсутствует в системе Платона, но имеет место в других философиях. Другими словами, это тот элемент, который благодаря своей свободной циркуляции *внутри* системы, позволяет эффекту отсутствия или нехватки, присущей изначальному, аутентичному платонизму «переходить» в нечто новое — свое Иное, создавая тем самым то, что можно было бы назвать фантазмом антиплатонизма. Возможно, именно этот фантазм выступает своеобразным метафилософским условием для возникновения и развития новых, антиплатоновских по своему духу философий, являющихся, с одной стороны, соперниками платонизма, с другой — обреченными обнаруживать свою состоятельность лишь благодаря соотнесению с последним — аутентичным платонизмом, или, как сказал бы Фуко — его чистым золотом.

Таким образом, для того, чтобы обнаружить концептуальную близость философской системы Платона к современной традиции философствования — постметафизике, мы в каком-то смысле должны, как и приступающий к освоению искусства «заботы о себе» Алкивиад, взглянуть на нее «по-новому», то есть без налета антиплатонического флера, не дающего нам понять, насколько далека или все-таки близка философия Платона от современных проектов постметафизического философствования.

Не случайно древние комментаторы Платона — Прокл и Олимпиодор — указывают на то, что платоновский диалог «Алкивиад I» — это своеобразное преддверие платоновской философии, а «Парменид» — ее святая святых [ср. Фуко 2007]. Другими словами, границы системы Платона очерчены достаточно традиционными для философского мышления вопросами — вопросом о человеке («Алкивиад I») и вопросом о бытии («Парменид»), но связь между ними античный мыслитель выстраивает весьма нетрадиционно: своеобразным метафизическим центром его системы оказывается человек — точнее, субъект, заботящийся о себе, или субъект, живущий в определенном режиме доступа к истине.

Этот режим в качестве «платы» за открытие истины требует от него определенных ограничений: субъект не просто должен

дисциплинировать свои мысли и желания, но и, выполняя дельфийский императив, познать самого себя — в этом заключается содержание актуализированной платонизмом традиции «заботы о себе», представленной в рассматриваемом диалоге в качестве практики самопознания. По мысли Платона, такое самопознание неизбежно требует от субъекта усмотрения божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное [Фуко 2007: 87]. Лишь такой человек — *eratos* или *erapenos* — одним словом — философ, впоследствии станет проводником универсальной энергии Эрота («Пир»), не только возносящей его к постижению истины, тождественной бытию («Парменид»), но и заключающей в себе подлинную истину самого субъекта. Именно поэтому М. Фуко полагал, что «Алкивиад I» — это не просто пролог в систему Платона, а ее краткое изложение, отражающее путь, пройденный платоновской философией начиная от первых сократовских вопросов и заканчивая элементами, очень близкими позднему Платону и даже неоплатонизму.

Итак, «неявная» сердцевина платонизма — это своеобразное учение о человеке — субъекте, взятом, с одной стороны, в космогоническом измерении, с другой — в аспекте повседневного существования в обществе — условно, этическом ракурсе, возникающем на пересечении дискурсов педагогики, морали и эротики. Таким образом, универсальная энергия Эрота, манифестацией которой в бытии является субъект желания, является бессознательным механизмом, актуализирующим скрытые потенции субъекта, которые: во-первых, открывают субъекту доступ к сакрально-умопостигаемому миру вечных и неизменных Эйдосов — трансцендентному основанию бытия; во-вторых, регулируют повседневное существование субъекта в профанно-эмпирическом мире становящихся вещей-копий; в-третьих, выступают трансцендентальным условием познания как первого, так и второго онтологических пластов, составляющих (опять же за счет исключительной роли субъекта — манифестации Эрота) в своем единстве — бытие.

Таким образом, философская система Платона включает в себя как минимум три системообразующих элемента: учение о субъекте; комплекс идей, относящийся к описанию умопостигаемого мира Гиперурации; и совокупность предписаний — законов, призванных упорядочить жизнь в эмпирическом мире.

Комплекс этих идей не только «очерчивает» концептуальные границы мысли Платона, но представляет собой своеобразное «живое» единство, существующее по своим законам, являющим себя благодаря аналитике «центра» платонической системы — субъекта. Платоническим, как и психоаналитическим субъектом движет энергия — энергия желания. Именно она — источник его многообразных проявлений активности: эротической, познавательной, духовной. При этом всякое проявление активности субъекта подчинено определенному ритму, или динамике, отсылающей нас в конечном счете к тому, что субъект должен «ухватить», «запечатлеть» или «преобразовать», то есть — бытие. В этом смысле внутренняя динамика, присущая системе Платона, точнее — самой мысли античного философа — это чередование «взлетов» и «падений», вызванных, возможно, с одной стороны, бессилием мысли перед противостоящим ей бытием, с другой — желанием если не «изменить», то, по крайней мере, «подстроиться» под существующий порядок вещей, «легитимируя» тем самым свое существование.

Этот этико-эстетический по своей сути ход мысли, роднящий Платона с современной нам философией, позволяет отметить двойственность внутренней интуиции платонизма. По существу, речь идет о своеобразном психофизическом дуализме: одним из оснований платоновской философии является интуиция телесности [Лосев 1993: 643], другим — интеллектуальное воспарение, возможное благодаря «аутичной» замкнутости мысли философа на самой себе. Другими словами, платоническая философия — это мысль внутри мысли — *cogito*, или мысль-в-себе. При этом попытки этой мысли развернуться в мир — высказать себя — неизбежно заканчиваются не только «утратой» смысла,

но и «падением», отчасти объясняющим антиплатонический характер последующей философии. Словно осознав невозможность достижения Эйдоса, философия вновь возвращается — на этот раз к вещам, пытаясь заново проложить маршрут своего восхождения, ставший возможным благодаря падению. Таким образом, падение — это способ различения уровней бытия, позволяющий, во-первых, констатировать его децентричную гетерогенность, во-вторых, подчеркивающий центральное положение субъекта, поскольку именно субъект — это тот, кто упорядочивает и оформляет бытие как Единое.

Аналитика субъекта в системе Платона позволяет выделить основные законы, по которым строится и развивается мысль античного философа, позволяя последующим за ним философиям бесконечно приближаться к ней, но никогда не сливаться — сохраняя тем самым неустранимое различие: 1) различие трех ритмических (динамических, пребывающих в становлении) концептуальных пластов; 2) наличие неявного ритма циркулирующей внутри картины энергии (на пересечении видимого и ритмического) — динамическая энергема Эрот, не принадлежащая ни к одному из существующих онтологических пластов, но вместе с тем обуславливающая их существование; 3) детерминация активного ритма пассивным (субъект как манифестация Эрота). В результате философия Платона оказывается сложной системой, не доступной для привычного исследования, потому что она лишена однозначного центра. Составляющие ее элементы меняются в каждом конкретном случае и устанавливают новые отношения в различных, свободно образующихся сериях, варьирующих как по природе, так и по отношениям между ними. Такой закон Ж. Делёз называет движением движения [Делёз 1998: 641], то есть тем, что и конституирует трансцендентальное означающее, главное назначение которого заключается в производстве свободно циркулирующих серий, в своем единстве конституирующих философскую систему Платона.

В заключение отметим, что в основе такого способа организации мысли — философской системы лежит разделение, точнее, выделение и фиксация Различий-Многого в некотором Едином, становящимися ритмическим (динамическим — *О.Н.*) бытием Единого, его разделяющим Объединением. На наш взгляд, именно так организована система Платона, которая, будучи своеобразным трансцендентальным означающим, разделяет, объединяя, и все последующие за ней философские системы.

Литература

- Бадью 2012 — *Бадью А.* Манифест философии / Сост., пер. с фр. и послесловие В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012.
- Делёз 1998 — *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз 2011 — *Делёз Ж.* Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011.
- Деррида 2007 — *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007.
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф.* Очерки истории античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993.
- Фуко 2011 — *М. Фуко* *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Акад. Проект, 2011. С. 438–470.
- Фуко 2007 — *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Lacan 2001 — *Lacan J.* Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960–1961. Paris: Seuil, 2001.