

## ЧЕМ МЫ ОБЯЗАНЫ ВРАКЕ И РАЗГОРЕВШЕЙСЯ ВОКРУГ ОНОЙ ПОЛЕМИКЕ?

Андрей Паткуль

Главный урок, который, по моему мнению, можно извлечь из широко обсуждаемого опуса Владимира Фурса, состоит в том, что использование чужого имени и чужого строя мысли для решения собственных затруднений неизбежно вызывает соответствующие двусмысленности. А последние, если философская публика соизволит всерьёз отнестись к найденным решениям, – справедливую критику. (Впрочем, подобная *манера* не столько характеризует персонально названного автора, сколько является общим местом большинства философских усилий, с которыми теперь вообще можно познакомиться. И в таком качестве она также не является совершенно случайной, а предопределена историческим измерением самого нынешнего состояния философской работы. В силу чего упрёк сам по себе, вне определённого контекста, был бы неоправданным.)

Исходя из сказанного, ещё раз констатируем то, что многими неоднократно констатировалось и до этого: основной промах Фурса – это Декарт. Собственно, уже заявления автора *Враки* свидетельствуют о том, что это не совсем и был Декарт, а скорее своего рода фарш, полученный при помощи таких мощных мясорубок, как Хайдеггер, Делёз, Деррида, Мармашвили и пр.<sup>1</sup>, приправленный при этом такими специями, как «опора на русскоязычные переводы», «афористическая скороговорка» и т. п.<sup>2</sup> Но, тем не менее... назвался груздём, будь любезен...

И всё же вопрос, до сих пор остающийся для меня неразрешённым (несмотря на то что он уже затрагивался при обсуждении возражений Тимофеенко в адрес *Враки*), заключается в том, критикует ли Тимофеенко именно историографические неточности в изложении метафизической мысли Декарта и соотношения таковой с метафизической традицией у Фурса? Либо же он стремится показать, что теми средствами, какие выбрал для себя Фурс, проблематизировать затрагивающие его затруднения просто невозможно. Первое скорее вычитывается из текста замечаний, но насколько подобный оборот может иметь отношение к сути дела. Не думаю, чтобы Тимофеенко не замечал сугубо инструментальный характер декартовской фигуры у Фурса, хотя при этом его возражения имеют ту интонацию, как если бы для последнего реконструкция Декартовой мысли была бы самоцелью, а *Врака* – действительно историко-философским исследованием. Впрочем, оппонент Фурса оговаривается, что у того «из одного невежества, мнимоисторического,

следует другое, актуальное»<sup>3</sup>. Самым важным здесь было бы показать, в чём именно и каким именно образом.

Поэтому, я думаю, было бы и честнее, и проще, да и не столь двусмысленно, если бы автор *Враки* на свой страх и риск сформулировал те проблемы, которые в несформулированном состоянии его так сильно беспокоят. Сформулировал бы в том виде, в каком они предстают его конечному интеллекту. И самостоятельно ввёл бы и оговорил рабочие термины. И именно потому, что, конечно же, эта проблемная конфигурация как таковая не Фурсом выдумана, ссылался на образцовые примеры её разработки, но всегда обозначая достаточную дистанцию собственной проблематизации по отношению к ним. Впрочем, это вещи вполне традиционные и, можно даже сказать, тривиальные.

Чтобы не быть голословным и не укрываться от заслуженных упреков, ограничиваясь исключительно критикой, мне хотелось бы обратить внимание на некоторые из тех проблем, которые, на мой взгляд, присутствуют в работе Фурса, но, ввиду того что эта работа, как кажется, связана с реконструкцией и критикой мысли Декарта, недостаточно оттенены. Конечно же, мне не хотелось бы, чтобы я был понят как своеобразный разоблачитель латентных научных и философских желаний Фурса, который в данной *Враке* не смог дать им волю. Точно так же мне не хотелось бы, чтобы при этом казалось, будто я доделываю за кого-то недоделанную работу либо же вообще пытаюсь поучать автора *Враки* и других глубокоуважаемых коллег, как следует вести философскую работу. (Хотя и понимаю, насколько поучающе звучит сейчас мой тон.) Ещё раз хочу оговорить: речь идёт лишь о том, чтобы и самому не уклоняться от тех требований, которые предъявляешь другому. Поэтому заранее приношу извинения за невежество и неловкость, которые будут выказаны при обозначении важных, по моему разумению, проблем, заложенных в тексте *Враки*.

*Во-первых*, полагаю, ведущая проблема, над которой бьётся пытливая мысль автора *Враки*, заключается в понятии «*идеализма философского самопонимания*» и его, идеализма, развенчании. Понятно, что слово «идеализм» не предполагает здесь выбора одного из возможных ответов на «основной вопрос философии». Я передал бы содержание этого понятия таким образом: идеализм философского самопонимания означает упреждающую всякую философскую работу предположенность «того, с чем» эта работа имеет дело, предположенность, которая не принимается во внимание при осуществлении этой самой работы. Говоря грубо, предположение собственного предмета философии как философии. Чтобы, впрочем, не искажать авторскую мысль, приведу слова самого Фурса: «Опираясь на эти свидетельства, попробуем-таки раздробить “идеализм” философского самопонимания, в соответствии с которым философия – это работа нашего мышления со специфическим интеллигибельным полем при посредстве соответствующего понятийно-категориального языка. “Философия философов” всегда исходит из предположенности такого

поля...»<sup>4</sup> Понятно, что Фурс покушается на самое святое: если у философии нет своих «того, с чем» и «того, посредством чего», то о чём тогда вообще речь, какое право философия имеет на существование. С другой стороны, ведь не только философия, но и любая другая человеческая деятельность *a priori* вынуждена предполагать собственное «то, с чем» просто для того, чтобы быть и быть именно собой, а не чем-то иным. Ведь и физик предполагает наличие физического как физического вкупе с соответствующими категориями физики, обществовед — существование общества и ключевые категории общественности, в себе соответствующие его предмету. Даже погрязший в естественной установке обыватель пребывает в состоянии предположенности «вне и независимо от него существующего» «мира» и «естественного» языка, в котором таковой воспроизводится. Поэтому выпад Фурса против философии, основывающейся на предположенности её собственных «того, с чем» и «того, посредством чего», не носил бы в себе ничего специфического, если бы не то обстоятельство, что в случае философии речь идёт об интеллигибельности этого поля, в силу которой само понимание философии и оказывается всегда идеализмом. И идеализм здесь означает вовсе не по себе существование идейного как такового, которое только ещё могло бы задать проблемное поле философии как философии. Идеализм означает, напротив, то, что в случае философии проблемное поле извлекается из чего-то, что является этому полю радикально несообразным, таким образом, что от самого этого действия извлечения философия отвлекается, предполагая своё проблемное поле в качестве чисто интеллигибельного, как если бы оно имело место и значение само по себе. И здесь, наверное, следует искать то радикальное отличие, которое разделяет предположенность в философии и предположенность в деятельности любого другого рода. А именно: в философии то, что предполагается, решительно несообразно с тем, из чего оно как предположенное извлекается. Или, как говорит сам Фурс, «измерение, поперечное интеллигибельному полю и (скрыто от “профессиональных философов”) ткущее его материя...»<sup>5</sup>. Как раз в этом обстоятельстве заключена необходимость всякий раз ставить под подозрение то, что разрабатывается в философии как таким вот образом отвлечённое и предположенное.

Характерной и вполне понятной является при этом также сама модальность, в которой у автора *Враки a priori* взято подобное отвлечение: есть некоторый, скажем так, общественный механизм, составленный из людей, которые наряду с другими возможными занятиями способны заниматься еще и философствованием («профессиональные философы»), а сама так называемая «философия» есть не что иное, как эффект подобной деятельности, функция, причём достаточно случайная, деятельность элементов общественного механизма. Но, подходя к делу действительно критически, нельзя не обратить внимания на то, что подобная критика предположенности «того, с чем» философии, причём предположенности общественно-философски произведённой, сама использует значительно больше не критических пред-

положенностей, чем та философская работа, которой она подобное предположение хочет вменить. Ближайшие вопросы: откуда у Фурса берутся, например, фактически имевшая место быть «школа, организованная базовым доверием к авторитетам текста», или те же самые «профессиональные философы», только как эффект суетливой возни которых возникает мираж философии? Откуда берутся «машина сознания» или, более широко, то, что Фурс называет «процедурами», как именно «процедуры»? Дело, конечно же, не в том, что всего этого не было, или, тем более, это ни в какой мере не могло повлиять на философию и то, что в ней «предполагается», «производится» и вообще совершается. Возможно, это так, а возможно – и нет; тут ещё надо подумать хорошенько, насколько такой вопрос оправдан и вообще разрешим. Тезис-то на самом деле тоньше: Фурсов философский упрек философии в том, что она предполагает своё интеллигбельное поле, из – и отвлекая его из чего-то ей постороннего (из «поперечного измерения»), сам апеллирует к тому, что ему как философскому упреку является таким же посторонним, как то, из чего философия якобы получает своё интеллигбельное поле, но именно так, что само это постороннее философии как постороннее устанавливается исключительно в осуществлении критического упрека. Для иллюстрации можно было бы привести следующий пример: если «философ», которого Фурс назвал бы профессиональным, выявив, в какой исходной философской проблемной конфигурации может появиться нечто такое, как сообщество вообще, в том числе философское, тем самым обозначил бы его проблематичность, то у критика такой «философии философов» сообщество уже есть в наличии и под рукой – так, что оно и только оно способно производить сами по себе проблемные конфигурации. (В этом, на мой взгляд, смысл решающего тезиса Фурса о рассмотрении *социальной философии* (подчеркиваю, социальной философии, не социальной критики или социально-критической теории) как именно первой философии. Тезис, всё ещё заслуживающий очень подробного разбора.) В этом смысле «школы», «профессиональные философы», «машины», «процедуры» – такой же идеализм, вернее, «идеалистическое самопонимание философии» у Фурса, в какой вода Фалеса, как известно, уже есть идеализм, поскольку уже есть понятие. Это рабочие концепты, созданные профессиональным философом.

В заключении этого периода рассуждения хотелось бы также сказать, что Фурс зря выбрал себе в оппоненты то, что он ласково называет «философией сознания» (представляемой всё тем же Декартом), с её «автономным, непосредственно достоверным, рефлексивно прозрачным “Я”», над которым справедливо иронизирует Тимофеенко<sup>6</sup>. И не только и не столько потому, что Фурс всё это приписывает Декарту, но и потому, что даже и будь всё так, как он об этом и говорит (хотя всё же, что под этим понимать?), проблема, с которой мы здесь сталкиваемся, не была бы ни достаточным образом поставлена, ни тем более решена. (Точно так же, как и несколько наивно выглядит попытка Игоря Зайцева защищать Декарта, т. е. ту же самую «философию сознания», от серого волка Фурса, когда получается, что у

Игоря Декарт начинает рассуждать, скорее, как не вполне последовательный гуссерлианец, предположительно отечественного изготовления.) Мне же представляется, что дело вообще не в «философии сознания», не в автономности, непосредственности и рефлексивной прозрачности, а в том, может ли философия иметь дело с самими вещами независимо от того, откуда и из чего они были отвлечены и извлечены. (Соответственно, и в том, что это за вещи и как их как таковые понимать.) Причём речь идёт не о самоданности сознания, не о самобытии овеществленных идей, к которым, опаздывая, философская работа ещё только могла бы подступиться. Вопрос в том, может ли философия быть и оставаться философией и, главное, начинаться как философия, если проблемное в ней не будет обладать своим собственным содержанием само по себе, независимо от того, будет ли это содержание каким-либо предположением вообще или нет. И лишь в этом состоит смысл спора об идеализме философии; и с этим следовало бы спорить автору *Враки*.

Поскольку же, *во-вторых*, обсуждать здесь таким образом очерченный вопрос об «идеализме философского самопонимания» во всей его полноте нет никакой возможности, я хотел бы указать ещё на одну проблему, являющуюся существенной не только для хода мысли *Враки* в целом, но представляющую собой один из аргументативных ходов в обнаружении и развенчании этого самого идеализма. Речь идёт о таком значимом моменте «поперечного измерения», задающего содержательно-проблемную конфигурацию философии, как пресловутый «*протофилософский опыт*». Для меня это, прошу прощения, одно из самых непонятных понятий во всей *Враке*. И вместе с тем понятие, мимо которого пройти невозможно, поскольку, пусть и исключительно трафаретно, у Фурса оно воспроизводит достаточно распространённый способ аргументирования в современной философской мысли. Вводя это понятие, Владимир, казалось бы, переводит рассуждение с накатанных рельсов аргументации с позиции объективного устройства общественного бытия на нехоженую тропу индивидуального опыта. Уже не «школы», «машины» и «процедуры» конституируют содержательное поле философской работы, а некое индивидуальное претерпевание каждого отдельного философа (в случае *Враки* — хорошо известно какого) создаёт ту самую «философию философов», видимо, подобно некоторой векторной сумме подобных страдательных опытов каждого отдельного философа, на свой лад отличившегося в истории философии. О «философии философов» Фурс говорит: «Последняя совсем не обязательно плоха, но она вторична и является стоящим делом лишь в той мере, в какой философские умствования насыщены экстремальным “телесным” опытом, производящим интеллигибельные поля “философии философов”»<sup>7</sup>. Ловим его на слове, уж больно знакома философская постановка вопроса о первичности и вторичности: вопрос о соотношении философии в её интеллигибельном измерении и протофилософского опыта оказывается, как и вопрос о соотношении этого измерения и измерения поперечного в смысле первой из обозначенных проблем, вопросом о

курице и яйце. (Собственно, как уже говорилось, обращение к протофилософскому опыту в рамках *Враки* имеет только лишь значение подкрепления исходной линии аргументации – от поперечного к интеллигбельному. А, стало быть, возможно, утверждение о том, что в понятии «идеализм философского самопонимания» речь не идёт о решении «основного вопроса философии», было преждевременным.)

Так или иначе, судя по общему контексту *Враки*, «протофилософский опыт» оказывается у Фурса таким техническим термином, который призван показать, что то, что в философии исследуется в качестве имеющего собственное «по себе», на деле в этом самом «по себе» мотивировано и даже, скажем так, образовано таким претерпеванием исполняющего философскую работу, которое было совершено до всякого индивидуального усилия по исполнению этой самой работы. Фихте утверждал: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, кто какой человек, ибо философская система – не мёртвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею»<sup>8</sup>. Подобную сентенцию можно было бы приписать и Фурсу: «*Какой у человека протофилософский опыт, такая у него и философия*». (Хотя, конечно же, контекст здесь будет несколько иным. По крайней мере, у человека в случае максимы Фурса не будет возможности выбирать между философиями.) Казалось, правда, кто так не рассуждал. Это ведь один из излюбленных приёмов в разоблачении философии и метафизики. Вспомним что-нибудь такое душеспитательное. Ну, например, не имей Сартр опыта (непременно протофилософского) тошноты, его феноменологический анализ бытия-для-другого имел бы совершенно иной вид и приводил к совершенно другим результатам. Не будь Киркегор таким страдальцем, философия не скоро добрела бы до проблематики экзистенции, так и довольствуясь систематикой панлогизма, а экзистенциальная диалектика никому бы и в страшном сне не приснилась. Или: Ницше не любил женщины, поэтому он и писал такие умные книги, а вот Хайдеггера дамы, наоборот, баловали вниманием, оттого он и был так уверен в фундаментальности своего онтологического начинания. Впрочем, примеры не ограничиваются только сферой частной жизни мыслителей. Они (что создаёт видимость большей солидности) могут отсылать и к изначальным научным интересам, характеру полученного образования. Так, философию Канта считают научной и в меру критичной, потому что тот был знаком со всем корпусом тогдашнего научного знания. А вот Шеллинг и Гегель только профанируют идею подлинной науки и выражают якобы научными средствами идею абсолютного, потому что с наукой они не знакомы, а изначально, в силу полученного образования, являются богословами. Подобных пошлостей можно найти множество среди попыток разъяснить философскую мысль, и мы не будем их далее воспроизводить, так как сам характер аргументации достаточно ясен.<sup>9</sup> Здесь важно лишь то, что во всех случаях признаётся нечто предваряющее и упреждающее в качестве именно «поперечного» мыслимому в философии, которое мотивирует движение самой философской работы.

Но в случае *Враки* протофилософский опыт играет иную роль, как это неоднократно и подчёркивалось. В январе 2006 г. в Минске на круглом столе, посвящённом рассматриваемому здесь понятию, Алексей Савин заметил, что в конечном итоге проблематика протофилософского опыта — это не что иное, как проблематика начала философии в смысле начала философствования (подобно тому как изумление перед апорией может стать началом индивидуального философского усилия). Кто-то, кажется, указывал и на опыт невозможности, непреодолимости чего-то, понуждающий заработать собственное мышление. Позволю себе помахать кулаками по прошествии значительного промежутка времени после. Проблематика протофилософского опыта в том виде, в каком её можно реконструировать из Фурсовой *Враки*, говорит не о том, что приводит к индивидуальному усилию философствования (а если и говорит, то косвенно). Этот самый опыт важен именно потому, что, только основываясь на нём, философы, намеренно или нет, пожалуй, всё же ненамеренно, и придумывают свою философию («философию философов» в том смысле, что философия — это всегда воплощённость в деятельности сообщества философствующих). То есть не только как форму деятельности и как общественный институт, но, главное — в своём интеллигибельном измерении, в том, что как таковое мыслится и постигается философией. Скажем, пытаюсь укротить драматический опыт гибели близких лиц или, банальнее, пропажи и исчезновения вещей, философы выдумывают понятие «субстанции» как того, что сохраняется во всех изменениях. Или: детский травматический опыт амбивалентности в проявлении близких людей привёл философов к мысли сформулировать, скажем, принципы тождества, противоречия и исключённого третьего.<sup>10</sup> (Чтобы нечто было бы тем же самым и было всё-таки им самим, а не иным.) И т. п. Придумать и здесь можно многое. Главное, что выдуманное таким образом философами не имеет какого-либо значения в себе, является сугубо вторичным, хотя порой и достаточно забавным. Максима Фурса в полном виде была бы несколько иной, чем в предложенном ранее варианте: *«Какой у философствующих протофилософский опыт, такая и только такая философия, как по содержанию, так и по способу осуществления, вообще может быть»*.

И вот здесь, на мой взгляд, самое место указать на решающую слабость в аргументировании от «протофилософского опыта». Как таковой, независимый от осуществления собственно философии и, с другой стороны, определяющий саму эту философию, он может быть понят не иначе, как *конструкция* и «выдумка» самих «профессиональных философов», наряду с другими её понятиями. И в самом деле, чтобы в чём-то, выражаясь словами автора *Враки*, поперечном интеллигибельному полю философии, опознать *протофилософский* опыт, содержательно конфигурирующий философию, нужно уже обладать такой идеей философии (ну или, да простит меня Фурс, *протоидеей* философии), благодаря которой сама философия уже будет понята как то, что в своей содержательной конфигурации с необходимостью задаётся через подобное упреждение и предшествование.

Понятие протофилософского опыта – это чистейшее получение предшествующего из последующего с тем, чтобы вывести и показать последующее как производное от предшествующего. То есть, коротко говоря, круг.

Хотя подобный ход характерен не только для Фурса, но является настолько общим местом для современной философии, что как место возможной проблематизации вообще уже не замечается. Наверное, нет ничего более надуманного, чем сугубо кабинетное понятие «жизненного мира», используемое как ключевой аргумент в самом широком диапазоне действия от генетической феноменологии до теории коммуникации. При том, что это понятие берётся здесь совершенно некритически, как само собой разумеющееся (т. е. является в подобных случаях не более чем предрассудком), и потому, по видимости, как один из самых сильных аргументов. (Хотя на деле оно превращает «мир» в формулу не хуже галилеевской механики.) Точно так же, как хайдеггеровское понятие доонтологического понимания бытия уже предполагает до поры до времени припрятываемое за пазухой понятие онтологии – с тем, чтобы, выполняя роль отправного пункта, взятого якобы без какой бы то ни было заранее навязанной ему онтологической идеи, помочь самой онтологии развернуться.<sup>11</sup>

Собственно, данное соображение есть лишь спецификация возражения против позиции Фурса в связи с первой проблемой. Однако здесь проявляется одна немаловажная деталь. На упомянутом выше круглом столе на моё утверждение, что протофилософский опыт у Фурса является не более чем философской конструкцией, используемой в определённых, заранее установленных технических целях, Вахтанг Кебуладзе справедливо возразил, что ещё со времен Шеллинга конструкция имеет вполне законное право быть методическим приёмом в философском исследовании. Позволю себе ещё раз с опозданием помахать кулаками: понятие протофилософского опыта, как и другие модально однопорядковые с ним понятия (жизненный мир, жизнь, дофилософский опыт, допредикативный опыт, доонтологическое понимание бытия), является такой технической конструкцией в философии, которая – и в этом её исключительность – содержит в себе претензию на собственную несконструированность (в терминологии Фурса–Зайцева – непосредственность). Как раз такие понятия, используемые как начальные и исходные, претендуют на то, что схватываемое ими отражает «по себе» вещей, мотивирующее философскую работу, которая исключительно искажает и затмевает своими конструкциями подобное «по себе».

В связи с этим и с оглядкой на сказанное по первой проблеме, мне хотелось бы подытожить затянувшееся рассуждение ответом на вопрос о том, чем же мы обязаны *Враке* и, соответственно, «Замечаниям» к ней. На мой взгляд, *Врака* и её обсуждение являются достаточным поводом для того, чтобы посмотреть, действительно ли то, с чем имеет дело философия, есть своё собственное объективное содержание, не создаваемое и не выдумываемое работающими в сфере философии, а не призрачный эффект этой работы. Именно потому,

что предположение обратного будет противосмысленным, поскольку такое предположение при ближайшем рассмотрении оказывается запредельной конструкцией и эффектом, лишь задним числом подкладываемыми в любое начинание философствования, пытающегося коснуться того самого объективного содержания. (К вопросу о «теоретическом жульничестве».) И действительно, спор этот можно было бы назвать спором об идеализме философии или, чтобы избежать известных коннотаций, спором о её эйдетическом характере.

Итак:

1. Автору *Враки* не следовало прикрываться философией Декарта. Это вызвало ощущение, что она есть определённая историко-философская реконструкция. (А это, в свою очередь, вызвало и соответствующую критику Тимофеенко.) Лучше было бы очертить проблему в собственных терминах, специально вводя их и оговаривая.

2. Тезис Фурса о том, что «интеллигбельное поле» философии является производным от т. н. «поперечного измерения» философии, представляется мне необоснованным. Прежде всего, в силу того, что сам этот тезис выдвинут в «интеллигбельном поле», а не образован в «поперечном измерении». Вопрос, впрочем, давний, возникающий в этой связи, заключается для меня в том, можно ли в себе определённое содержание философских проблем как таковых получить из некоторого внефилософского предшествования или нет. Иначе: можно ли рассматривать философию как лишь функцию заранее наличного положения вещей (например, философию как занятие философствующих людей или, говоря словами Фурса, «философию философов»). Я полагаю, что единственной возможностью философии является нахождение перед этой самодостаточностью «интеллигбельного поля», которое как раз философами и не придумывается, хотя технические средства для его разработки вводятся, безусловно, ими, как и осуществление самой этой разработки принадлежит им. Данный вопрос, как мне кажется, не коррелирует с проблемой сознательности или несознательности, соответственно, не является вопросом того, что Фурс называет «философией сознания».

3. Проблематичным мне видится и понятие «протофилософского опыта», при помощи которого Фурс пытается показать предполагаемый переход от «поперечного измерения» к «интеллигбельному полю» философии. В целом контраргументация сходна с п. 2, но здесь мы имеем некоторую конкретизацию: понятие «протофилософского опыта», претендуя на выражение «самих вещей», не замутнённых деятельностью «профессиональных философов», на деле является не более чем одной из конструкций «профессиональных философов» (не только Фурса, речь здесь идёт и о таких широко распространённых понятиях, как «жизненный мир», «жизнь», «доонтологическое понимание» и т. д.). Но исключительность этих понятий состоит в том, что именно они содержат претензию на несконструированность или, что называется, непосредственность. Вместе с тем, какое понятие философии мы уже должны иметь, чтобы получить нечто такое, как прото-но-всё-же-философский опыт?

**Владимир Фурс:** Полемические рассуждения Андрея Паткуля и содержащаяся в них критика моего опуса выстроены в ином ключе, чем у Аскольда Тимофеенко: резонно подчёркивая, что в статье речь идёт не столько о Декарте как таковом, сколько о «самой философии», и отмечая в общем стимулирующий характер предложенной постановки вопроса, Андрей принципиально не согласен с основными «метафилософскими» тезисами статьи. Его критика, одновременно изящная и весомая, всё же, по-моему, основана на существенных недоразумениях, в которых, по-видимому, я сам в первую очередь и повинен — уже чрезмерной афористичностью ключевых положений обсуждаемого текста.

В частности, сосредоточивая критическое внимание на идее «протофилософского опыта», Андрей приписывает мне его трактовку как негенерализируемого индивидуального приключения, так что содержание философии оказывается определённым всякого рода биографическими бытовизмами. Мне даже приписывается следующая сентенция: «Какой у человека протофилософский опыт, такая у него и философия» (или в расширенном варианте: «Какой у философствующих протофилософский опыт, такая и только такая философия, как по содержанию, так и по способу осуществления, вообще может быть»); философия тогда предстаёт как «некоторая векторная сумма подобных страдательных опытов каждого отдельного философа, на свой лад отличившихся в истории философии». Совершенно согласен с Андреем: следуя таким путём, о философии ничего кроме пошлостей не скажешь. Но в действительности «страдательный опыт» в моём понимании индивидуален лишь в том смысле, что продельвается каждым причастным к философии (что философия — это всегда чьё-то «моё дело»); вместе с тем он характеризуется универсальной («трансисторической») структурой, описание которой я самонадеянно предложил в статье<sup>12</sup>. Это вовсе не описание уникального личного опыта историко-философского персонажа по кличке «Декарт»; рассмотрение «казуса Декарта» лишь помогло в выявлении некоторых слагаемых универсального цикла протофилософского опыта.

А вот аргумент Андрея, на первый взгляд подобный выстрелу наповал: «школы», «машины», «протофилософский опыт» и др. средства Фурсовой критики «идеализма философского самопонимания» ничего не дают, потому что сами представляют собой рабочие концепты, созданные профессиональным философом. Поэтому с помпой заявленное «поперечное измерение» на деле никуда не выводит из постылого «интеллигидельного поля философии философов»: претензия несостоятельна. Более того, присутствует и замаскированный обман: сконструированные понятия подсовываются как якобы несконструированные («первичные» относительно всякого интеллектуального конструирования). Андрей отлично формулирует: «Понятие протофилософского опыта — это чистейшее получение предшествующего из последующего с тем, чтобы вывести и показать последующее как производное от предшествующего». Порочность этой конструкции в

том, что она «содержит в себе претензию на собственную несконструированность (непосредственность)».

Впечатляет, но всё же давайте разберёмся. Солидарен с Андреем: крайне сомнительно, «можно ли в себе определённое содержание философских проблем как таковых получить из некоторого внефилософского предшествования» (в смысле экстерналистской установки социологии знания, культурологии, психологии творчества и т. п.). То, к чему критика «философии философов» апеллирует как к скрытой предпосылке последней, на деле само есть определённый («критико-философский») конструкт. Следует ли отсюда, что совершение подобного критического хода мысли характеризуется логической и моральной порочностью (т. е. логическим кругом и обманом)? Полагаю, что нет. Андрей резонно указывает на сродство моего скромного и кустарно склепанного «протофилософского опыта» критико-философским конструктам великих («жизни», «жизненному миру», «доонтологическому пониманию» и др.). Структурное подобие данных конструктов позволяет предположить, что для самоопределения «постметафизической» философии в целом является конститутивной (и повторяется снова и снова в разных версиях) ассимиляция философским мышлением некоторой «до-теоретической фактичности», принципиально инородной интеллигибельному полю философии и, вместе с тем, принимаемой как нечто внутренне-предпосылочное по отношению к нему. Это «экстимные» инстанции: инородность (теоретической) мысли, открываемая в самой сердцевине интеллигибельного. Работа с такими парадоксальными «вещами» не просто расширяет интеллигибельное поле философии, а вводит в него внутренний разрыв и разомкнутость; карикатурно утрированным же воплощением самодостаточной замкнутости и фиктивной научно-теоретической когерентности философской мысли предстает бичуемая «метафизика». Поэтому то, что Андрей идентифицирует как логический круг и обман, есть лишь проявления парадоксального характера «экстимных» инстанций, работа с которыми является общей характеристикой «постметафизического» философствования.<sup>13</sup> Свойства последнего, равно как и их императивность для наших собственных философских усилий, само собой разумеется, могут и должны обсуждаться, но мне представляется, что подобная дискуссия выходит за нашу сегодняшнюю повестку дня уже потому, что требует развёрнутого обращения к иным, более современным, фигурам, нежели персонаж «враки».

Надеюсь, что дискуссия на тему «постметафизического» мышления в современной философии состоится у нас в недалёком будущем, пока же, немного забегая вперёд ради ответа на замечание Андрея<sup>14</sup>, постараюсь пояснить, в чём своеобразии моего понимания «постметафизичности» как характеристики актуальной кондиции философствования. Оно (моё понимание) фокусируется «прагматическим поворотом», который в слабой версии предстает как завершающее звено целой череды «поворотов» («лингвистического—герменевтического—прагматического»), а в версии более сильной и радикальной

связывается с изменением коммуникативной структуры знания в контексте кризиса интеллектуализма. «Профаны», поступательно избавляющиеся от комплекса познавательной неполноценности, руководствуются прагматическим критерием значения: для того чтобы установить действительное познавательное значение того или иного положения, следует выяснить, к каким последствиям в моём опыте приведёт его принятие или отклонение; если ни к каким, то это вообще не есть знание. То есть определять, что есть знание, вправе, в конечном счете, его потребители, а не интеллектуалы – профессиональные производители и трансляторы знания. Данная претензия оспаривает традиционные познавательные привилегии интеллектуалов как нелегитимные и означает кризис модели «знания-для-другого-и-за-другого». Асимметричность участия в «играх истины» отныне правомерна постольку, поскольку особые когнитивные полномочия интеллектуалов опосредуется признанием со стороны «профанов» (к примеру, Гидденс в этой связи говорит о переходе от «принудительности застывшего доверия» экспертным культурам к «активному доверию», при котором доверие «профессионально знающим» инвестируется «людьми с улицы» безусловно и лишь после того, как те сами их убедят в разумности подобного вклада).

Для «профессионалов знания» эта новая кондиция означает актуальность критического дистанцирования от интеллектуалистских иллюзий и рефлексии на ситуационную обусловленность теорий (одним из образцов здесь, по-видимому, может служить «рефлексивная социология» Бурдьё). В философии же реалии прагматического поворота требуют признания того, что «самоданность интеллигибельного поля» (если использовать выражение Андрея) есть интеллектуалистская иллюзия, дезориентирующая мышление. Непроблематическое наличие «мира истины», раскрываемого философией по ту сторону «мира мнений» (удела «профанов»), есть базовая докса самой философии. И эта докса поддерживается воспроизводством философии как специфического учёного занятия посредством рутинного исполнения профессиональных ритуалов. Отсюда – актуальность критики «философии философов» (исходящей из непроблематичности самой философии – последняя может квалифицироваться как хорошая или плохая (профессиональная или дилетантская), но значимость философских занятий как таковых здесь не может быть поставлена под вопрос) и рефлексия на тот ситуационно обусловленный опыт, учёт которого позволяет эту значимость сделать темой рассмотрения. Итак: «протофилософский опыт» – это критико-философский конструкт, позволяющий ставить и рассматривать вопрос об актуальной философии в условиях прагматического поворота. (Кстати, он определяется как «материальный» и характеризуется при помощи телесно-чувственной метафорике лишь в семантической оппозиции «идеализму самопонимания» и интеллектуалистской практике «философии философов»; вовсе не имеется в виду, что он и «сам по себе», т. е. вне контекста данного противопоставления, может быть описан в каких-то бихевиористских или морфо-физиологических терминах.)

И ещё о двух недоразумениях в критике Андрея. Во-первых, он указывает на то, что рассмотрение вопроса о возможности философии «не коррелирует с проблемой сознанныости или несознанныости, соответственно, не является вопросом того, что Фурс называет “философией сознания”». Конечно, не коррелирует. Здесь логическая последовательность (хотя и непоследовательность изложения в статье) такова: возможность философии как стоящего дела связывается с исполнением протофилософского опыта, решающим моментом которого является изобретение того или иного техноса. Некоторые из техносов становятся эпохальными; таким техносом, в частности, была «машина сознания», в своей первоначальной версии изобретённая Декартом.

Во-вторых, Андрей находит моё обращение к Декарту неоправданным и дезориентирующим: он утверждает, что мне не следовало «прикрываться философией Декарта», т. к. это лишь привело к восприятию статьи как определённой историко-философской реконструкции; лучше было бы недвусмысленно очертить общую проблему в собственных недвусмысленно определяемых терминах. Интересно, каким же образом – в режиме абстрактных спекуляций о «сущности философии вообще»? По-моему, характеристики «протофилософского опыта» можно извлекать только из рассмотрения конкретных историко-философских «случаев», интерпретируя их содержание в свете принципиальной постановки вопроса об измерении, «поперечном интеллигибельному полю философии». При этом эвристично обращение не к образцовым «постметафизическим» философам (у которых аналогичная постановка вопроса явным образом присутствует), а к каноническим «классикам»: можно вылущить такие чёрточки искомого опыта, которые ещё не отражены в современном «постметафизическом» словаре. Кроме того, для коррекции нашего философского самопонимания важно показывать, что действительная философия и прежде, в «классические» времена, предполагала исполнение опыта, предпосылочного к учёным занятиям.<sup>15</sup> Так что обращение к Декарту в действительности важно для обсуждаемой статьи, а принципиальное неприятие предложенной реконструкции коррелирует с неприятием моих основных (мета)философских тезисов.

**Евгений Малышкин:** Владимир, не вдаваясь пока в детальное обсуждение вашего ответа, хочу лишь переспросить: а что вы имеете в виду под «специфическим опытом философствования»? И, может, разом и выяснится, наконец, что же такое опыт протофилософский? И, дай-то бог, опыт протонепифилофский?

**Владимир Фурс:** Евгений, под «специфическим опытом философствования» в самом общем смысле я имею в виду то, что есть в занятиях философией помимо рутинного следования учёным ритуалам и что, собственно говоря, придаёт последним смысл. Версий определения этого опыта довольно много, см. напр., одну из относительно недавних: «Чего стоит упорство в познании, если оно направлено лишь на приобретение знаний, а не на самообретение ... познающего

субъекта? ... Что такое современная философия, я бы сказал – философская деятельность, если не критическая работа мысли над самой собой? Если не попытка понять (а вовсе не обосновать уже сказанное), как и до какого предела возможно мыслить иначе? Для философии униженно стремление извне давать законы другим, растолковывать им, в чём их истина и как её найти..., однако её право – исследовать, что в ней самой можно изменить, упражняясь в познании того, что ей чуждо. «Опыт», то есть испытание самого себя в игре истины... – такова живая плоть философии» (Foucault M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. P. 14–15).

«Опыт» не противопоставляется «учёным ритуалам» как некий самодостаточный иррациональный процесс, а, напротив, в них воплощается и реализуется (в частности, у Фуко – в скрупулезных генеалогических изысканиях). А вот «учёные ритуалы» могут до поры до времени отрабатываться вполне автономно, тогда мы имеем дело с вырождением философии в «учёное слововерчение». И если не ставится вопрос о философствовании как «опыте», то нет критериев для опознания актуальной философии и отличия от внешне похожих на неё (сколь угодно учёных) имитаций.

Некоторые дополнительные разъяснения относительно своеобразия своего концепта «протофилософского опыта» я сделал в ответе Андрею Паткулю. Если и они вас не удовлетворят, может быть, этот общий вопрос разбить на несколько более частных и конкретных?

**Евгений Малышкин:** Опыт – слово, на мой взгляд, не очень удачное, поскольку как только мы зададимся вопросом, чей это опыт, тут же окажется, что он – не того, кто «испытывает» философию. Не «мой» он именно потому, что я сам для себя не прозрачен в той мере, в какой не понятен. А как только я делаю что-то понятным, оно становится понятным не только «мне». И потому опыт не может быть «критерием опознания». Конечно же, здесь есть что обсуждать, но не столько то, как пишет Аскольд, «по каким правилам», сколько сами формы понимания. И что такое действенность форм?

Дело же ведь, как я понял, не столько в наличии самих ритуалов, сколько в их наполненности или пустоте. Другими словами, когда вы говорите, что опыт воплощается и реализуется, то чем это отличается от таких высказываний, как «дух реализует себя» или «мысль себя показывает»?

**Владимир Фурс:** К сожалению, я, похоже, не всё понял в вопросах; постараюсь ответить, насколько понял. Согласен, слово «опыт» – не идеальное обозначение. Оно позволяет акцентировать момент неметодического совершения, того, что не сводится к действиям по эксплицитным (эксплицируемым) правилам. Конкретнее: моменты рискованного *испытания* «разрыва», приводящего к коренному *преображению* самого себя прежнего. «Опыт» также позволяет резко дистанцировать предложенное понимание философии от интеллектуализма. Вместе с тем, слово «опыт» отчасти дезориентирует, т. к. внушает

привязку к индивиду («философствование как личный опыт»). Если этим ограничиться, то получается «по Паткулю»: у кого какой опыт, у того такая и философия.

В моём понимании, «опыт» не является достоянием индивида, хотя, конечно же, совершается индивидами. За исключением вообразимой ситуации «первого дня», философствование (самое что ни на есть аутентичное) — это, главным образом, продолжение (прежней) философии. Поэтому центральный организующий элемент «опыта» — не индивид, а «технос» («протезное тело понимания»), который индивидом находится в готовом виде и который он разделяет с другими (поэтому понятное мне понятно и другим, использующим тот же технос).

По поводу «критерия опознания». Я полагаю, что тематизация «опыта» (включающего «техносы» в качестве центрального элемента) позволяет ставить вопрос о «критериях». Думаю, это можно показать через анализ философских позиций «поворотных фигур» прошлого, связывая историко-философскую «событийность» их мысли с изобретением новых техносов (точнее, дополнительных «рабочих узлов» в старых «техносах»). Уже это — непростая задача, как показала жаркая дискуссия по поводу предложенного образа «Декарта».

Но дело вообще крайне осложняется, коль скоро мы задаёмся вопросом о принадлежности умствований какого-то нашего знакомого Васи Пупкина к «актуальной философии». Последняя определяется использованием работоспособных «техносов», но это лишь номинальное определение. И первым шагом к тому, чтобы сделать предложенный «критерий опознания» хотя бы относительно работающим инструментом, является, по моему мнению, проработка понятия исторически изменчивой «кондиции философствования», которая определялась бы с опорой на признанные образцы. Скажем, работа, проделанная «мэтрами подозрения», лишает актуальности «машину сознания» (опора на самоданности сознания/мышления становится невозможной для вменяемого философствования). Но ведь это так только для определённой категории лиц (включая меня), а для других «мэтры» — лишь скандальные недоумки, а действительные образцы философии задают Декарт и/или Аристотель. Значит: а) «кондицию философствования» невозможно описать в объективных терминах; б) философия в любой момент времени неустранимо гетерогенна.

Но если единообразное определение актуальной «кондиции» невозможно, имеет ли смысл вообще о ней говорить? Думаю, имеет: единообразное определение невозможно как прочно достигнутый результат, но как процесс договаривания оно крайне важно для того, чтобы актуальная философия в своём неустранимом многообразии всё же не распалась на множество самодовольных вкусовых сообществ.

**Андрей Паткуль:** Ага. Меня вот сегодня осенило: до сих пор мы понимали протофилософский опыт как первый перед осуществлением философии, т. е. первый в смысле порядка следования. Но есть ва-

риант, радикально меняющий направление интерпретации: протофилософский опыт – это не что иное, как опыт в сфере *prote philosophia*.

**Аскольд Тимофеенко:** Хе-хе, это ж ясно, что «первая философия» и «протофилософский» – паронимы. И засунуть «первофилософский опыт» вперёд «первой философии» – это сделать её не первой, а второй, такой, которая «сама себя наивно считает первой», а на самом деле вторит подлинно первому... Кажется, что это обыкновенный фокус-покус.

Что же касается того, чтобы засунуть опыт в саму первую философию, то для этого нет надобности, потому что в науке есть нечто подобное опыту, но не опытному, именно – искание в том его виде, когда оно имеет что-то, что ещё не отнесено к началу. Тогда есть апория или проблема. Однако выдавать что-то проблемное или апорийное за опытно данное – это некорректно останавливать работу, ибо наука есть знание не сущего (не данных), но причин и начал сущего (условий данного). Нельзя действовать в науке так, что, дескать, мы уже кое-что нашли, а почему это *что* вдруг оказалось данным – пусть кто-то другой думает, лошадь, например, у неё голова побольше нашей будет...

**Евгений Малышкин:** Аскольд, а не поспешил ты здесь с лошадью? Речь ведь идёт именно об условиях, при которых мышление выполнимо. Думаем мы ведь не о чём-то, о чём вообще можно думать, а о том, что подумано так-то и так-то. Согласен, здесь более прямая конструкция, чем она описана у Владимира, ведь думаем об уже подуманном, а не об уже испытанном. Но вот это самое «подуманное» плохо узнаётся, когда мы называем его апорийным или проблемным, поскольку само оно не останавливает, а подгоняет и тем самым оказывается условием.

Интересно было бы разобрать в этом смысле и заезженную «машину». Что, собственно, означает эта метафора, «машина сознания»? Для Владимира, мне кажется, она значит некую неререфлексируемую однородность дискурсивной практики, последовательность сцепления терминов, чья сцепка подчиняется заранее данным правилам. И его, Владимира, указание состоит в том, что плохо не то, что они даны, а то, что данность их не продумана как данность, в этом смысле, не соответствует требованиям научности. Отсюда – однородность сознания, его самоданность, прозрачность и проч. нехорошие слова.

Но в указаниях Владимира есть неясность следующего рода: обнаруживаем ли мы таковую ненаучность в тексте Декарта, в последующей за ним традиции или в учёных слововерчителях, кои к философии не имеют отношения (и тогда мы эту третью возможность вообще не должны рассматривать)? Если это указание относится к Декарту, то твоя критика *враки* справедлива. Если же тема незаметно для участников дискуссии сменилась, и мы обсуждаем уже не *Враку*, а саму традицию, то нужно прояснить, а что это за традиция такая. И не принадлежат ли «мэтры подозрения» самой этой традиции. Я

не уверен, но, видимо, под «мэтрами» Владимир имеет в виду Ницше, Маркса и Фрейда. Но ведь сам Декарт *мэтрее* всех названных в своём подозрении сущего в несуществовании. И попытка заявить некую новую позицию-традицию, начинающуюся с Ницше, не раз критиковалась тем же Хайдеггером.

Правда, есть ещё возможность понять слово «машина» в мамардашвилевском смысле: машина есть не сцепленность слов, но сцепленность смыслов и символов. Но ведь для самого Мамардашвили слова «машина сознания» звучат как «духовная осмотрительность», поскольку он постоянно оговаривается: я сам не понимаю, о чём. И в этом смысле не критикую некую внешнюю по отношению ко «мне» машину. В любом случае, характер Володиных указаний так и не прояснен.

Вот! А ты говоришь — лошадь. Позапрошлый век, все уже отказались от гужевой тяги, на машинах ездим!

**Аскольд Тимофеенко:** Кажется, что Андрей Паткуль не вполне точно идентифицировал «идеализм», с которым — независимо от намерений и уж точно вне зависимости от обыкновения неточно и нестрого обращаться с терминами — имеет дело Владимир Фурс. И эта неточность связана, прежде всего, с тем, что «идеализм» получил расширенное значение «идеализма философского самопонимания» как «упреждающей всякую философскую работу предположенности “того, с чем” эта работа имеет дело, предположенности, которая не принимается во внимание при осуществлении этой самой работы». Тем самым «идеализм» у Андрея Паткуля выводится за пределы любой оппозиции или композиции «-измов» и несёт значение «предметности философской работы в целом». Тогда как у Владимира Фурса речь идёт об «идеализме», конкурентном «материализму» или «эмпиризму», хотя бы в той мере, в которой самозабвенной «идеалистичности профессионально-философского самопонимания» подставлен (или сопоставлен, или противопоставлен — на выбор) «материальный, или телесный, опыт». Оттого этот «идеализм предметной философской работы» у Андрея Паткуля явно воспроизводит даже не кантовское понятие «трансцендентального идеализма», выдвинутое вслед и против «материального идеализма» Беркли или «проблематического идеализма» Декарта и опознаваемое благодаря выражению Фурса «работа нашего мышления со специфическим интеллигибельным полем при посредстве соответствующего понятийно-категориального языка», но классическое гегелевское понятие идеализма как *единственного* высшего принципа, того принципа, который отклоняет любой другой за пределы философии ввиду неадекватности; того принципа, который возвышается в развитии научного знания, того идеализма, который необходимо окончателен, мимо которого не пройти и неприятие которого означает всего лишь недоделанную работу. (В пределах гегелевского понятия идеализма любой другой «-изм» означает историческую форму самого идеализма, идеализм и философия представляют собой тождество окончания свершившейся истории.

История – это конкуренция принципов, итог истории – победа единственно достойного, то есть абсолютного идеализма.)

Что бы я предложил как наиболее подходящее для идеализма, фигурирующего у Фурса? Не упомянутый мной трансцендентальный идеализм Канта, но идеализм феноменологической философии у Гуссерля, приобретённый ею при переориентации с дескриптивной методики на конститутивную, то есть при инновативном утверждении главенства редукции и сферы чистого сознания как собственного поля философских исследований и при своеобразном сближении с трансцендентально-идеалистической позицией неокантианства. Идеализм той трансцендентальной феноменологии, которая заменяет максимум «к самим вещам» максимализмом творчества истинных смыслов всего и вся в сфере чистого сознания. Идеализм *Идей к чистой феноменологии* и, в особенности, *Картезианских медитаций*. (Здесь показательны позиции таких феноменологов, как Ингарден и Хайдеггер: первый настаивает относительно того, чтобы принимать явный доктринальный прогресс Гуссерля за настоящую оптимизацию феноменологической доктрины (см., к примеру, *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*, особенно главы-лекции с восьмой по десятую), а второй излагает ключевую феноменологическую проблематику так, как будто она может быть установлена только в режиме дескриптивно-аналитического исследования априори (см.: *Пролегомены к истории понятия времени*, гл. 1, 2).)

При таком определении идеализма гораздо понятнее окажется необходимость дескрипции «тела», или «телесного опыта», в антиидеализме (как его ни называй, «материализм» или «эмпиризм», без разницы) – нет ничего двусмысленного в том, чтобы редукции естественной установки и конституции телесного мира противопоставить диагностику перверсивных телесных практик на первичной сцене и за её кулисами...

Зря или не зря Владимир Фурс «выбрал себе в оппоненты то, что он ласково называет “философией сознания” (представляемой всё тем же Декартом), с её “автономным, непосредственно достоверным, рефлексивно прозрачным Я”» – это не вопрос в той мере, в какой одна генетическая трактовка оспаривает другую, совершенно не зависимо от того, что обе они в равной мере малосмысленные, и тут ничего не поделаешь (такая «борьба» более всего напоминает «схватку» противников-«гигантов» в торжествующей пошлости шоу «кэтча»).

Но если согласиться с тем, что настоящее дело философии отнюдь не в генетических потугах феноменологической философии сознания «наконец-то представить правильное введение в курс философских занятий» и не во вполне однопорядковых психобиографических упражнениях её инсургентов в поневоле карикатуризирующих переописаниях и самих по себе, безо всякого переописания, нелепых «академических танцев при инициации», имитирующих введение в невводимое (хм, корявенько звучит «введение в невводимое», неочевиден его смысл, а именно: «введения в то, во что невозможно войти; введения в то, куда нет входа»), то есть не в изобретательстве «начал

для начал» или «сущностей для сущностей» — разного рода «прото-протофилософий» или «метаметафизик», тогда поневоле в стороне останется и «идеализм философского самопонимания». Потому что протезирование или поперечно-оппозиционная дезавуация этого идеализма недвусмысленно сосредоточены на том, «откуда и из чего были отвлечены и извлечены» вещи сами по себе.

Тогда как идеализму гегелевского образца — то есть идеализму не генетическому, но историческому — вопрос о том, «может ли философия быть и оставаться философией и, главное, уже начинаться как философия, если проблемное в ней не будет обладать своим собственным содержанием само по себе, независимо от того, будет ли это содержание каким-либо предположением вообще или нет», вполне и вполне адресуем. Ровно в той мере, в какой философия не отождествляется с философствованием сознательного и рефлекслирующего индивидуума или с вытеснением актуального философского смысла из бессознательной, но производительной машины, имеющей желание пофилософствовать на злобу дня...

### Примечания

- 1 См.: примечание 1 к *Враке* // Топос. 2006. № 1(12). С. 14.
- 2 Там же. С. 5.
- 3 См.: п. 22 «Замечаний» к *Враке* Владимира Фурса. С указанными «Замечаниями» можно ознакомиться на сайте ЕГУ
- 4 Топос. 2006. № 1(12). С. 11.
- 5 Там же.
- 6 См.: п. 6 «Замечаний».
- 7 Топос. 2006. № 1(12). С. 13.
- 8 Фихте И. Г. *Первое введение в наукоучение* // Фихте И. Г. Соч. в 2 тт. Т. 1. СПб., 1993. С. 460.
- 9 «Левое отношение к философии», как называет это Тимофеенко. Ср.: п. 12 «Замечаний».
- 10 Ср.: п. 13 «Замечаний».
- 11 Ср.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 16.
- 12 Фурс В. Декарт — учитель философии // Топос. 2006. № 1(12). С. 11–12.
- 13 Так что ответ на вопрос Андрея о том, «какое понятие философии мы уже должны иметь, чтобы получить нечто такое, как прото-но-всё-же-философский опыт», предельно просто: «постметафизическое».
- 14 Андрей отмечает, что, поскольку рассматриваемая в статье проблемная конфигурация как таковая не Фурсом выдумана, Фурсу следовало бы сослаться на образцовые примеры её проработки и обозначить своеобразие собственной проблематизации.
- 15 Ясно, что подобное предприятие исполнимо лишь в режиме «активной интерпретации». Бесспорно, что допустимая степень «активности» может и должна обсуждаться, но принципиальная правомерность такого подхода к историко-философским текстам, по-моему, неоспорима. Помните, у Марка Блока (основателя школы «Анналов»): исторический источник сам по себе ничего не говорит, он всегда лишь отвечает на вопросы, задаваемые ему исследователем-историком, даже если сам историк не отдаёт себе отчёта в этом обстоятельстве.