

ДЕКАРТ — УЧИТЕЛЬ ФИЛОСОФИИ

Владимир Фурс

*Морячку из фильма
«Мама, не горюй!» посвящается*

Текст представляет собой оплату символического долга: исполнение обещания, данного во время летней сессии 2005 г. нашего *Регионального семинара* и тогда оставшегося невыполненным. Напомню контекст: в рамках своего модуля «Этика и политика децентрированного субъекта» я предложил Игорю Зайцеву сделать «контрапунктное» выступление — попытаться показать, что сама идея «децентрации субъекта» — один из основных элементов современной (мета)философской доксы — основана на упрощенном и поверхностном («учебниковом») представлении позиции Декарта и, соответственно, при адекватном изображении последней оказывается едва ли не безосновательной. Выступление Игоря было энтузиастическим и мастерским, и тогда, в полемическом порыве, я посулил показать, что «когито» еще сложнее, чем полагают самые вдумчивые сторонники «философии сознания», и раскрытие этой первичной сложности свидетельствует о слепоте «философии сознания» относительно собственных предпосылок, более того, слепота эта только и делает ее все еще возможной. Увы: солнце, озеро, пляжный волейбол — все это оказало-таки расслабляющее действие, и с тех пор неисполненное исподволь разъедало мою печень.

Правда, следует оговорить, что представленная ниже реконструкция была сделана давно, еще лет 8–10 назад¹; и хотя кое-что я добавил, переписать ее вполне по-взрослому можно только в рамках более масштабного проекта, на который пока нет ни времени, ни сил. Нельзя не признать таких ее слабостей, как: опора на русскоязычные переводы, безоглядность «активной интерпретации», афористическая скороговорка, разрешение сложных вопросов «парой фокуснических фраз» (по удачному выражению старого жуира); поэтому по своей жанровой принадлежности реконструкция является вракой, но именно в таком качестве она, собственно, и обещалась участникам семинара.

А теперь — к делу. Отправной (но далеко не главный) тезис моей ветвистой враки о Декарте состоит в том, что первично сознание представляет собой не некое антропологическое свойство, а совокупность рабочих процедур, обеспечивающих определенный режим генерирования философского знания, и лишь впоследствии философы, работающие в этом режиме, убедили остальных людей, что все они обладают сознанием (убедили, впрочем, не совсем беспочвенно).

Уже слегка пройдясь напильником по соответствующим текстам Декарта, можно указать на четыре подобные процедуры. *Первой* из них является акт признания личной виновности отдельного человека (и в первую очередь человека по имени «Декарт») в неустойчивости истины. Различение истины и достоверности и установку на получение достоверного знания Декарт позаимствовал у схоластов, собственным его изобретением пока является лишь альтернативная постановка вопроса о способе обеспечения достоверности (об этом мощно задвинул Хайдеггер в *Европейском нигилизме*). Школа, организованная базовым доверием к авторитетным текстам и их авторитетным толкователям, — это система круговой поруки, достоверность знания здесь (мнимо) гарантируется при условии участия в коллективном споре относительно истины. Вся школьная ученость имеет исключительно вербальный характер: рафинированные схоластические ступени рассуждения — это замкнутый лабиринт пустых словесных оболочек, ученое слововращение, служащее лишь воспроизводству самой школы. И этому коррумпированному школьному благодущию Декарт противопоставляет неотменяемую индивидуальную виновность по делу истины. («Естественный свет разума», дающий право отдельному человеку самостоятельно судить об истине, — это чистой воды рационализация, используемая задним числом для красивого доктринального развертывания и глубоко скрывающая «первичную сцену»; первичным моментом является вовсе не горделивое утверждение метафизической правоспособности индивида, а признание его обреченности разбираться с истиной лишь своими малыми силами из-за обманчивости всех внешних гарантий и пособий.)

Второй процедурой является, конечно же, техника сомнения, применение которой приводит к образованию философского «Я». Впрочем, как там по тексту? Признавая свою персональную ответственность за удостоверение истины, «Декарт» связывает себя условием: не принимать за истинное ничего, относительно чего для него возможно малейшее сомнение (заметим, что сомнение и есть не что иное, как инструментализация признанной личной вины по делу истины). Последовательно продвигаясь, «Декарт» приходит к допущению, что все воспринимаемые вещи (включая собственное тело) недостоверны, вполне возможно, реально не существуют; означает ли это, что нет вообще ничего достоверного? Напротив, именно тотальная дереализация воспринимаемого отрешает от него как такового и является необходимой предпосылкой усмотрения безусловной достоверности самих умственных актов: можно усомниться в любом воспринимаемом, но не в самом умственном акте восприятия. А посему существование «Я» как «мыслящей вещи» (существование которой и состоит в мышлении) безусловно достоверно — сомнение относительно его само является актом мышления, а значит, лишь подтверждает его существование. Поэтому, дескать, существование «Я» — непосредственная достоверность (основанная на «очевидной» невозможности мыслить несуществующим собственное мышление), первичная по отношению к достоверности философского знания относительно всех прочих вещей. А «дескать» потому, что это все же вынужденная непосредственность, которая срод-

ни восстановленной невинности. Техника сомнения, вопреки (само)внушению Декарта, не средство доказательства безусловной достоверности существования человеческого «Я» (сколько копий было сломано из-за злополучного «ergo»!), а изобретенный им способ конституирования отдельного человека в качестве философа. Это специальная техника приведения неконформистским индивидом себя в состояние полного незнания, которое кардинально отлично от простонародного невежества и представляет собой ту опорную точку, с которой может «непосредственно» начинаться философствование.² И когда состояние незнания достигает полноты, оно парадоксально выворачивается наизнанку, превращаясь в прочную и позитивную философскую позицию: тотализация сомнения оборачивается безусловной достоверностью самого ищущего безусловную достоверность индивидуального «Я». Автономное, непосредственно достоверное, рефлексивно прозрачное «Я» — это артефакт, магия которого и доселе питает «философию сознания».

Третья процедура сравнительно проста — это методическая артикуляция философского мышления. Декартов «метод» представляет собой технику генерирования философского знания на основе понимания философствующего как индивидуального «Я». Философствование, основанное на идее метода, осуществляется как приведение к «ясности», рефлексивной прозрачности для «Я» любого мыслительного содержания; тем самым нарабатываемое знание обретает достоверность — оно удостоверяется, опираясь на «Я». Правила метода обеспечивают перенос исходной достоверности «Я» на последовательно развертываемую систему философского знания. Методическая артикуляция философствования представляет собой новый тип самодисциплины («научности») философского мышления.³

Четвертой процедурой является центрирование мира в «Я»: ведь коль скоро источником достоверного знания является мыслящее «Я», ему и надлежит судить «что есть что» в мире, присуждая вещам их определенность. Декарт об этом проговаривается: суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора способности «Я» по своему собственному усмотрению нечто утверждать или отрицать относительно той или иной вещи. И, проговорившись, тут же сам себя пугается и идет на попятный: дескать, хоть научные суждения и про-из-вольны по своей природе, это, однако же, отнюдь не означает произвола: состояние, в котором «Я» с равным основанием может выбрать как утверждение, так и отрицание, — это лишь «низшая ступень свободы», связанная с недостатком ясного понимания. Во избежание произвола, порождающего заблуждения, надлежит воздерживаться от суждений до тех пор, пока «ясное и отчетливое» интеллектуальное созерцание не придаст моему свободному выбору (суждению) характер необходимости. И если при вынесении суждений я удерживаю свою волю в границах ясного и отчетливого понимания, обеспечиваемого методической самодисциплиной ума, то я застрахован от ошибок.

Не станем смеяться над этой байкой. Дело в том, что «машина сознания», изобретенная Декартом, еще совсем маломощная. Правда, начало уже положено: центрирование мироздания в мыслящем «Я» от-

крывает перспективу поглощения «машиной сознания» традиционной «теологической машины» метафизики, в которой мир центрировался в Боге. Но философская позиция самого Декарта еще основана на замаскированной двойной бухгалтерии «Я» и Бога. Продвигаясь в чтении, мы с некоторым замешательством обнаруживаем, что, вопреки эмфатическим заявлениям Декарта, не мыслящее «Я», а вводимый задним числом Бог является главным несущим элементом его философской позиции, скрыто подпирющим «модель сознания» и гарантирующим ее работоспособность.

Во-первых, мыслящее «Я» не может быть самостоятельным отправным пунктом позитивного философствования уже в силу собственной эфемерности: оно является продуктом тотализации сомнения, и из его образования в некоторый момент времени никак не вытекает продолжение его существования в следующий момент. Мыслящее «Я» само по себе — это мгновенная вспышка, тут же гаснущая. Попробуйте успеть о чем-то пофилософствовать! Для образования «Я» заново нужно опять и опять запускать машину сомнения, и все с тем же результатом. Что-то вроде автомобиля с иммобилайзером, который заводят ключом без чипа: мотор запускается и тут же глохнет; можно лишь снова и снова крутить стартер, пока аккумулятор не сядет. Для того чтобы мотор стабильно работал (мыслящее «Я» продолжало непрерывно существовать) и автомобиль философствования мог куда-либо поехать (ведь «Я» само по себе совершенно аутично!), нужна электронная отмычка, т. е. Бог: «Я» сотворено Богом, и лишь благодаря достоверному знанию о существовании Бога мы можем перейти от «самоочевидности» «Я» к образованию знания о вещах.

Во-вторых, когнитивные полномочия интеллектуального созерцания («все, понимаемое мной ясно и отчетливо, истинно») основаны на нелегальных божественных инвестициях: лишь упование на то, что «Бог не может быть злокозненным обманщиком», обеспечивает соответствие достоверностей сознания субстанциальной истине и позволяет полагать, что в суждениях, безусловно достоверных для «Я», раскрывается существенная определенность самих вещей.

В-третьих, ведь и само сомнение представляет собой вовсе не беспредпосылочный акт анархической индивидуальности, а порождение опыта метафизической богооставленности индивида. Бог на деле является скрытой предпосылкой сомнения и артикулирует его: а) служит метафорой скрытой субстанциальной истины (поиск эффективного удостоверения истины опирается на допущение о ее наличии, ведь с чего это вдруг Декарт «сам по себе» возмнил бы, что она есть?); б) божественная абсолютность истины требует добиваться ее безусловного удостоверения (Декартова техника сомнения опирается на допущение единственной приемлемости абсолютно достоверного знания); в) предпосылкой акта сомнения является переживание отдельным человеком — Декартом — непосредственно перед (метафизическим) «лицом Бога» своей персональной вины за недоуверенность истины.

С этим пунктом (в) мы вернулись к первой из техник — слагаемых декартовой «машины сознания»; описанный круг подсказывает закруг-

ляться и с первым этапом нашей реконструкции переходит к извлечению из «Декарта» уроков философии (еще довольно развесистых).

Анализ философской позиции, основанной на изобретении и введении в метафизику «машины сознания», акцентировал фундаментальную «неконсистентность» этой позиции. Если одной фразой: мыслящее «Я» заявляется как действительная опора позитивного философствования, но на деле «машину сознания» несет Бог, который легитимируется лишь задним числом — якобы силами самого мыслящего «Я». Однако удовлетвориться опровержением «философии сознания» на основе констатации фундаментального внутреннего противоречия ее исторического архетипа может разве что какая-нибудь святая простота (политкорректный эвфемизм). Во-первых, уже потому, что свято верящие в непреложность принципа непротиворечия — это не просто пятая колонна метафизики, а неменяемые метафизики — сами не понимающие, на чем стоят и что отстаивают. А во-вторых, потому, что именно благодаря своему (безотчетному) теоретическому жульничеству Декарт стал действительно великой фигурой в философии (в которой вообще все стоящее происходило из аналогичных «серых схем»).⁴ Так что, напротив, только признавая продуктивность Декартовой двойной бухгалтерии, можно извлекать из «Декарта» уроки актуальной философии. Но для этого напильник уже слабоват, перейдем на отбойный молоток.

Этим, более мощным, орудием «активной интерпретации» можно вскрыть в текстах Декарта немало интересных пластов. Но из-за недостатка времени и места ограничимся лишь одним эпизодом его применения: к обозначенной выше «не-само-стоятельности» Декартовой «машины сознания». Действительно, в телосе построения модернизированной системы метафизики она организуется и направляется метафизическими ожиданиями и поэтому с неизбежностью нелегально держится на Боге, но это все лежит на поверхности и не представляет особого интереса. Поучительнее может быть взгляд в другой перспективе: именно слабость и свежесклепанность «машины сознания» позволяет извлечь из нее и «активно проинтерпретировать» ценные свидетельства о первичном страдательном опыте, определяющем форму актуального философствования. Этот опыт, определяемый Декартом как опыт недоуверенности, засвидетельствован, прежде всего, в описании состояния безразличия воли и в аргументе о неразличимости сна и восприятия.

Вспомним: по Декарту, воля (свобода выбора, заключающаяся только в том, что мы можем что-то — одно и то же — либо утверждать, либо отрицать, добиваться этого или избегать) не имеет никаких пределов; она нами ощущается так, что мы не можем помыслить идею большей воли; преимущественно благодаря этой способности мы и понимаем, что до некоторой степени созданы по образу и подобию Бога. Первичный травматический опыт воли, на траверсировании которого зиждется все метафизическое сооружение Декарта, — это испытываемое им состояние *безразличия*, в котором при совершении суждения ум не склоняет волю в одну сторону более, чем в другую: поскольку моему умственному взору не представляется ни одного основания уверовать в одно более, нежели в другое, я пребываю безразличным к утверждению или

отрицанию как того, так и другого. Декарт признается, что часто испытывал такое чувство безразличия, когда замечал возможность сомнения в том, что прежде считал истинным.

«Чистый» опыт воли — это опыт неспособности ума знать: интеллект депотенцирован, он «колеблется» из-за заявляющей о себе бескрайности воли; понимание и образование знания рассогласованы. Не я («ум») владею волей, скорее, наоборот: чистая воля владеет мной. «Безразличие» — это опыт философской немоготы, внутренней блокировки философствования. Хвала Декарту: он не отступился, не стал нормализовывать ситуацию, урезая полномочия воли! Ему хватило стойкости и парадоксальной изобретательности превратить источник страдания (сомнение) в рабочий инструмент. Он принял решение: расценивать как ложное то, в чем заметит возможность сомнения; вместо того чтобы избавиться от болезненного безразличия, он стал погружаться в него, пока не ушел с головой.

Мы отчасти поймем, каково это было, обратившись к аргументу о неразличимости сна и восприятия. О легковесности этого аргумента много писали, на деле же он представляет собой закамуфлированное под аргумент описание собственного опыта. По букве: во время сна мы можем видеть то же, что и наяву, и считать эти образы исходящими от вещей, тогда как они суть продукты воображения; это значит, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков; тогда, полагаясь на свидетельства восприятия, мы, возможно, тоже грезим. На деле: радикализация сомнения («позволяющая если и не познать истинное, то, по крайней мере, уберечься от заблуждения») оплачивается поступательной дереализацией воспринимаемых вещей, переживанием миражности («сновидности») восприятия в состоянии бодрствования. Греза разрастается, затягивая и поглощая самого радикала, все более утрачивающего самого себя прежнего: парение в полной неразличимости и неопределенности — без верха и низа, вещей и себя (можно только предполагать, как сильно Декарта мутило!).

И вот когда исступленное сомнение переходит суицидальный предел (или чуть позже? да какая разница: в поглотившем все мираже нет и времени), ставший полным разрыв ума и воли парадоксально оборачивается их совпадением: обретается внутренняя непреложность суждения. Правда, только относительно собственного «Я»: Декарт не может удержаться от суждения, что столь ясно постигаемое существование мыслящего «Я» истинно, и к такому суждению не побуждает никакая-либо внешняя сила — к нему приходят потому, что от озарения интеллекта появляется *предрасположенность* воли ко вполне определенному суждению (достигнутая лишь путем погружения в безразличие воли, но уже потусторонняя ему). Обратим внимание еще на два обстоятельства: во-первых, на то, что это уже второе (протезное) «я», технически обретаемое лишь при условии безжалостного истребления прежнего. Прежнее задним числом уничтожительно обозначается как «тело» (ум, связанный с телесным восприятием вещей). Но если сделать поправку на исходную и почти неизлечимую «идеалистичность»

философии, постулирующей первенство собственного интеллигибельного поля относительно «профанных» вещей, то следует признать, что «вещь мыслящая» — это тоже тело: сакральное тело-протез, конституирование которого становится для Декарта условием и предпосылкой актуального философствования. А во-вторых, обратим внимание на то, что пресловутое «интеллектуальное созерцание» — это тоже восприятие, но принадлежащее уже не прежнему (истребленному), а протезному телу (т. е. «мыслящей вещи»). Иными словами, с переходом к интеллектуальному созерцанию Декарт не выходит за пределы восприятия как такового, но лишь изменяет его режим: от телесного восприятия (всего дисквалифицированного как «воображение») он переходит к восприятию интеллектом («чистому постижению»), и в итоге в его системе оказывается, что даже тела воспринимаются не с помощью чувств или способности воображения, но одним лишь интеллектом (дереализация воспринимаемых вещей с их последующим благополучным восстановлением в философской идеализации).

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, различия состоят лишь в том, как определяется его «современный» и т. п. вид и какой концептуальный инструментарий ему сообразен. Нам же любопытно измерение, поперечное интеллигибельному полю и (скрыто от «профессиональных философов») ткущее его материю, — в оппозиции к «идеализму», обычному для философского самопонимания; условно назовем это измерение философствованием как «материальным» (или «телесным») опытом и попытаемся описать последний в простых и сильных выражениях. Конечно, из вежливости следует оговорить сугубую спекулятивность такого описания (в явной форме оно опирается на свидетельства одного-единственного «случая», что совершенно недостаточно для глобальных обобщений) и вообще признать его принципиальную убудочность (незаконнорожденное описание неопишуемого). Но ведь жанр враки раскрепощает, не так ли?

Итак, кратко опишем формальные элементы этого «телесного» плана философствования.

1. Отправным элементом является состояние *невидимого касания*: нас нечто вполне телесно за-трагивает, мы смотрим, но не видим: у нас нет и не может быть осмысленного образа этого нечто, ибо все подобные образы скоррелированы с нашим интенциональным опытом движения-видения. Невидимое касание представляет собой локальное нарушение порядка (предустановленной гармонии между нашими моторными проектами и вещами, имеющейся, пусть и презумптивно, в «нормальном» состоянии), разрыв в смысловой непрерывности видимого, оборачивающийся частичным нарушением нашей телесной самотождественности. Состояние невидимого касания — это состояния замешательства, страдательный (неинтенциональный) телесный опыт; активен сам разрыв: здесь он нас касается.

2. Все это еще вполне может устаканиться и обычно как раз устаканивается: так или иначе «нормализуется». Но протофилософским жестом является экстраординарный отказ от «нормализации» — реакция, в составе которой можно аналитически выделить три слагаемых: а) признание «невинности» разрыва («нормализация» избавляется от разрыва, именно полагая его так или иначе мотивированным: ошибкой, «опытом нового», «столкновением с чужой культурой» и т. д., и т. п.); невидимое касание ощущается в его непосредственности как немотивированное насилие; тем самым мы раскрываемся пространству неантропоморфного телесного опыта; б) «жест виктимности»: невидимое насилие принимается на себя — как дар, от которого нельзя отказаться, или вызов, от которого нельзя уклониться⁷; в) ответное усилие: попытка схватить-увидеть разрыв («плоть» вещей как источник невидимого насилия), во всей его инородности нашему интенциональному опыту вещей⁸.

3. Выдвижение в пространство неантропоморфного телесного опыта организуется как случайная не-обходимость (наподобие цикла дарения): протофилософский коммуникативный цикл — это антагонистические дуальные отношения. Мы петушимся схватить-увидеть разрыв, а тот в ответ на наши потуги лишь разрастается. Экстремальный телесный опыт, рискованная игра «на интерес»: на кон поставлено наше тело, и его, распадающееся, все больше захватывает невидимое касание, затягивает в разрыв.

4. Собственно говоря, все еще может закончиться благополучно: мы односторонне разрываем гибельный цикл и, скрепившись, возвращаемся к «нормализации», радуясь жизни и гордясь собой за то, что не дали жизненным трудностям себя уничтожить. Это, конечно, не выбор в пользу философии, но, с другой стороны, упорство в продолжении безнадежного состязания с разрывом — прямая дорога к психозу. Впрочем, различие актуальных философов и просто спятивших самозванных гениев — чертовски непростой и крайне деликатный вопрос. По моему скромному разумению, для упорствующих в жестокое протофилософском опыте решающий момент, делающий возможным переход к действительной философии, — это ничем не гарантированный момент счастливого изобретения «техноса» — протезного тела понимания. Технос позволяет решить задачу, с которой наше профанное тело по природе своей справиться не может. Из Декарта мы помним, что изобретение техноса («машины сознания») оплачивается полным истреблением себя прежнего, но зато технос позволяет обернуть то, что представляло грозную опасность (разрастающийся разрыв), в спасительное. Как тело-протез, он снабжает нас экстраординарным измерением схватывания-видения. Разрастание разрыва до всепоглощающей прорыва⁷ приручается (становится методически воспроизводимым), а сама прорыва легко и охотно выворачивается наизнанку — в законосообразный мир.

Наученные Декартом, мы вправе сказать, что актуальное философствование сегодня предполагает понимание не только того, что бытия нет, но, прежде всего, того, что «мир» — это своего рода базовый философский фантазм, скрывающий травматический протофилософский опыт. Те, что спаслись, пройдя через смерть (более или менее сим-

волическую), счастливо беспамятны: они принимают как данность своего второго рождения обретенную в техносе и подспудно питаемую им экстраординарную интенциональность философского опыта с базовой интеллигибельностью — «миром». (Мучительные воспоминания тем менее потребны, что даже прежнее [погибшее] тело благополучно обретается вновь — уже через философию — как зомбированное «умом» [«разумом», «сознанием»].) У Гераклита еще сравнительно легко заметить, что гармоническая *необходимость* «космоса» — не что иное, как вывернутая наизнанку *неотвратимость* всепожирающей прорыва, сделанная видимой как огонь при посредстве техноса-«логоса». А затем, шаг за шагом, к «миру» только и пристраивали стабилизирующие центры: стойхейон, бытие, эйдосы, сущности, субстанции, Бога, «Я», язык..., рутинизируя «философию философов». 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».

Впрочем, легко заметить, что у самого Декарта этот опыт не особенно брутальный: он разве что ходил букой, оттого что достоверность все никак не отыскивалась, да блевал от ощущения разрастающегося марева, в котором он и сам колышется. Дело в том, что описанный выше «телесный» опыт в чистом виде может быть найден разве что в воображаемой философии «первого дня»⁸, но на деле философия всегда была не чем иным, как *продолжением* через научение у прежней философии, т. е. не сотворением, а воспроизводством (время от времени — в измененном режиме) интеллигибельности «мира». На чем же держится это воспроизводство? Вопрос не из трудных: конечно, на техносах, их сохраняющейся производительности. Техносы, кем-то однажды счастливо изобретенные, могут впоследствии использоваться и другими людьми, так что «мир» (с теми или иными стабилизирующими пристройками: бытие, Бог, «Я», язык...) воспроизводится как бы в автоматическом режиме — в цикле ученого чтения-письма. Так что философская школа — это все же не хухры-мухры: ее рутины обеспечивают ритуальное поддержание «мира» (как известно, незнание смысла ритуала его агентами не снижает ритуальной действенности: важна лишь точность исполнения). Ученые ритуалы оперируют субститутами протофилософского опыта, благодаря чему неопитам нет нужды губить себя в прорыве: второе рождение выполняется в сублимированной форме.

Отсюда следует вывод, нетерпимый для многочисленных и разномастных революционеров, претендующих на создание своей собственной, небывалой прежде философии: любая актуальная философская позиция с неизбежностью предполагает некритическое принятие определенного набора профессиональных конвенций, так что всецело неконвенциональная философия — это или поверхностный самообман (проистекающий из самонадеянного невежества, провинциализма мысли и т. п.), или психоз, или сочетание первого и второго в некоторой пропорции.

С другой стороны, *событийная* философия (т. е. такая, само появление которой изменяет кондицию философствования, пусть даже в

незначительной степени) не может быть всецело школьной, а предполагает момент изобретения собственного техноса (в виде дополнительного рабочего узла, который встраивается в заимствованную у школы более массивную машину, как в случае Декарта). Поэтому профиль актуальной философии — это сообразное месту и времени сочетание школьности и событийности: простого воспроизводства интеллигентного поля философии через профессиональные ритуалы и его реорганизации через самостоятельное исполнение протофилософского опыта в более или менее жестокой форме.

Ну, это уже пустой базар пошел: что толку в разглагольствовани-ях о необходимости «сообразного сочетания», если не говорится о том, как оно вообще устанавливается, и в особенности о том, как его установить в нашем месте-времени? Достижение точки пустословия — знак того, что реконструкцию пора заканчивать. В нее вплетены ниточки, уводящие в неопределенность: что заявляет о себе в разрыве? какова природа экстраординарности протофилософского опыта? есть ли у философских техносов прототипы и аналоги? если философия только и делала, что сохраняла «мир», то для чего, собственно, это делалось?.. Ниточки эти, возможно, сулят другие, более развесистые враки, ну, а эта вполне завершена. Ее официальной целью была демонстрация на примере «Декарта» того, что «философия сознания» сегодня еще возможна лишь при условии слепоты относительно собственных предположений. Достигнута ли эта цель? Признают ли упорствующие сторонники «философии сознания» свою слепоту, прозреют ли относительно актуальной философии? Во всяком случае, я прокукарекал, а там хоть не рассветай.

Примечания

- ¹ Отсюда — легко прочитываемые влияния модных у нас тогда Хайдеггера, Мерло-Понти, Деррида, Делёза, Мамардашвили и некоторых других.
- ² Вообще говоря, именно присутствие предпосылочного по отношению к любым рассуждениям опыта незнания может служить критерием аутентичности философствования — оно позволяет отличить актуальную философию от вербально похожих на нее суррогатов; конкретные техники приведения себя в состояние незнания, разумеется, изменчивы и маркируют поворотные пункты «историко-философского процесса».
- ³ Поучительно сопоставить его с аристотелевским типом «научности», воплощенным в техническом цикле «диалектика/аналитика». По Аристотелю, научность знания обеспечивается взаимодополнительностью диалектических и аналитических рассуждений. И первые, и вторые строятся на основе непреложности принципа непротиворечия — «начала, общего для всех наук». Стоит, кстати, обратить внимание на то, как данный принцип вменяется Аристотелем. Отрицание этого «начала» означало бы, что вещи сами по себе не обладают определенностью — относительно их можно одно и то же утверждать и отрицать; тогда получается, что все говорят одновременно правду и неправду; значит, истины нет вовсе. Если же ты хочешь обрести знание истины, то должен признать такое различие между истиной и ложью, которое было бы необходимым — коренилось бы в самих вещах, в их абсолютной определенности, воспроизводимой в нашем знании, имеющем структуру суждения. Таким образом, начало непротиворечия уже предполагает метафизическое ожидание: стремление к науке имеет смысл только при условии предвосхищения

полной определенности вещей, предполагает «ожидание сущности», которая должна проступить за изменчивой вещью. В пределах же науки аналитика — это сфера строго доказательного знания, опирающегося на начала, которые, однако, сами не могут быть предметом доказательств — они в своей непреложности непосредственно усматриваются умом. Техникой же развития потребного для аналитики умозрения является диалектическое рассуждение, исходящее из правдоподобных посылок и осуществляющее не установление, а «испытание» истины: сопоставление вероятных предположений, критический разбор уже имеющихся теорий, анализ используемой терминологии. Тем самым диалектика готовит ум к рассмотрению подлинных начал знания. То есть, обращаясь к тому или иному кругу вещей с целью получения научного знания о них, мы имеем вначале зримо наличные «этости» и абстрактные «чтойности», представленные в книгах; между ними — зазор, который и призвана устранить диалектика: мы разбираем мнения других на основе принципа непротиворечия, вырабатывая в себе тем самым способность собственного видения вещей умом; конечный пункт — «этость» и «чтойность» совпадают, мы видим (умом) вещь как составную сущность и даем ей определение (обозначение сущности через слово) через род и видовое отличие (логические корреляты материи и формы). Так мы усматриваем умом начала науки (сейчас это уже *наше*, актуальное усмотрение), а остальное научное содержание разворачивается из исходных начал по правилам силлогистики. Аристотелевская «научность» реализуется в циклической непрерывности чтения и письма: критический разбор чужих трактатов является предпосылкой написания собственных, которые, в свою очередь, инспирируют диалектические рассуждения идущих следом. Аристотелевский «философ» — это тот, кто определенным образом читает и пишет книги, и в строго организованном цикле чтения-письма воспроизводится состояние научного знания истины — состояние зримости необходимой определенности вещей. Аристотелевское изобретение «науки», по-видимому, и является историческим архетипом школьной институционализации философии, предполагающей проведение строгой границы между «знающими» и «профанами». Последние, как не прошедшие через школьное «очищение» мышления, дисквалифицируются в своих притязаниях на знание истины, тогда как первые, включенные в непрерывность научной традиции, владеют техникой гарантированного знания истины.

⁴ Жульничество Декарта раскрывает свое историческое величие в перспективе дальнейшего развития «философии сознания» (т. е. философии, основанной на «машине сознания» в той или иной модификации). Уже в среднеисторической перспективе «машина сознания» Декарта, изобретенная для нужд модернизации метафизики и поддерживаемая почти всецело традиционной для метафизики «теологической машиной», была усовершенствована другими изобретателями (пунктирно: Просвещение — Кант — Гегель) и усилена настолько, что поглотила самого Бога и вызвала коллапс метафизики: эволюция завершилась имплозией, и началась уже совсем другая эпоха философии. С учетом этой трагической эволюционной перспективы Декартов тезис о «тварности» «Я» воспринимается как нераспознанное злоещее предостережение. Сам-то он с близоруким благодушием полагал, что дело в сотворенности «Я» Богом, тогда как «Я» оказалось той иномирной Тварью, которой он инфицировал метафизику и которая, прорастая в ее тело, выжрала его изнутри! Краткую историю использования «машины сознания» в постметафизической философии см. в моей (тоже еще полудетской) статье *Эпистемологические импликация постмодерного состояния* в журнале «Топос», №1, 2000.

⁵ Мосс, конечно, еще и пропущенный через Бодрийяра.

⁶ Те же + Мерло-Понти.

⁷ Смена рода контрагента: «он»-разрыв и «она»-прорва — спекулятивно существенна.

⁸ Едва ли разумно считать протофилософский страдательный опыт действительным историческим истоком философии, скорее можно в квазилаканианской манере сказать: он не извлекается из глубин прошлого, а ретроактивно конструируется в условиях кризиса философии как ученого занятия.