

ВЛАДИМИР ФУРС
КАК ЧИТАТЕЛЬ ДЕКАРТА

Андрей Паткуль

VLADIMIR FOURS AS A READER OF DESCARTES

© Andrei Patkul

Saint Petersburg State University
Associate professor of the department of philosophy
of science and technologies
199 034 Saint Petersburg, Russia

ORCID: 0000-0003-3042-6785

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Abstract: In my paper, I analyze and give an assessment of the article by Vladimir Fours published in 2006 in *Topos. Journal for Philosophy and Cultural Studies* entitled Descartes as a Teacher of Philosophy. I reconstruct both Fours' main theses, his arguments and the basic lines of the discussion caused by this article. The reason why I started to recall these materials is in the fact that, in my view, the problems touched by Fours and his opponents remain still unresolved. I am sure they are still of current interest.

I outline that Fours believes the consciousness is not self-evident and self-sufficient substance as Descartes thought. Descartes himself faked the knowledge of *ego cogitans* proceeding from his primordial experience which is signed as so-called *proto-philosophical* one by Fours. Fours tries to show how it is possible to generate an object-field of authentic philosophy from the experience of such a kind. And he shows how Descartes realized that. According to him, any object-field of philosophy is shaped only by procedures, or *tehnnoi* – in his own term-usage – which are applied to the proto-philosophical experience to harmonize it and dismiss its primal dramatical disruption. In the case of Descartes, that was experience of indifference of will. As result, the usage of mentioned procedures causes the genesis of the new concepts and terms, which become



the substitute of the object-fields of the philosophical investigations. An object-field of philosophy is, therefore, an illusion. The acceptance of objectivity of these object-fields is “the idealism of philosophical self-understanding”, in Fours’ words.

His opponents emphasize that Fours has a wrong notion of idealism. Moreover, his construction of the genesis of object-fields of philosophy is itself a kind of idealism. As conclusion, I state that the main methodological problem of Fours’ reflections and critiques is in his substitution of the things which are more knowable and obvious to us (proto-philosophical experience) for the things which are more clearer and more knowable by nature (intelligible object-field of philosophy).

Keywords: proto-philosophical experience, ego cogitans, self-evidence, the genesis of object-field of philosophy, critique of idealism, Descartes, Vladimir Fours.

В номере 1 (12) за 2006 г. философско-культурологического журнала «Топос» был опубликован примечательный текст, ставший тогда знаковым событием для определенного круга молодых интеллектуалов. Текст этот – статья Владимира Николаевича Фурса, озаглавленная «Декарт – учитель философии». Выполнена она была в жанре, который сам ее автор определил в качестве как *враки*. А это подразумевало, с одной стороны, некоторую дистанцию, отчасти даже ироническую, по отношению к тому, что в тексте говорится, но с другой стороны – надежду на способность этого текста спровоцировать дальнейшие дискуссии по затронутым в нем темам. Что, собственно, и произошло: уже в номере 3 (14) за тот же год в «Топосе» были опубликованы материалы, представляющие основной ход полемики по тем вопросам, которые – прямо или косвенно – были затронуты *Вракой* Фурса.

Сейчас, спустя уже почти пятнадцать лет после этих эпических событий, можно было бы посчитать бесполезной реанимацию содержания этого, как показалось, мимолетного и ни к чему не обязывающего интеллектуального приключения. Тем не менее – и в этом состоит основная цель настоящей статьи – представляется все же отчасти оправданным именно сейчас, по прошествии стольких лет, попробовать непредвзято взглянуть на теоретически значимое содержание статьи В. Фурса «Декарт – учитель философии» и разгоревшейся вокруг оной полемики.

Ключевой, на наш взгляд, тезис *Враки*, хотя Фурс и декларирует его как, скорее, исходный, нежели главный, состоит в том, что сознание не является чем-то самодостаточным, оно есть только

«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...» (Фурс, 2006, с. 5). По сути, основная задача Враки состояла в том, чтобы реконструировать эти процедуры, показывая при этом, как именно они приводят к генерированию сознания и философского знания, так, что сами они, исполнив эту свою генеративную функцию, уходят в сокрытое и сознанием как свое генетическое начало не опознаются.

Говоря определеннее, Фурс выделил следующие четыре процедуры.

(1) Акт признания личной виновности отдельного человека в недостоверности личности. В данном случае этим человеком оказывался сам Декарт. Причем Фурс противопоставляет этот пафос индивидуальной виновности школе, ограниченной доверием авторитетам – как текстам, так и их толкователям. Так, понятию школу он описывает в качестве «системы круговой поруки», в которой «рафинированные схоластические ступени рассуждения – это замкнутый лабиринт пустых словесных оболочек, ученое словечечко, служащее воспроизводству самой школы» (Фурс, 2006, с. 6).

(2) Сама «техника сомнения» (sic!). Именно ее применение приводит, как считает Фурс, «к образованию философского “Я”». Предпосылкой усмотрения в Я безусловной достоверности выступает «тотальная дереализация». Декарт, однако, выдает существование этого «сформированного», а по сути, сфабрикованного Я за непосредственную достоверность. Таким образом, «непосредственно достоверное», «рефлексивно прозрачное» Я – это, по Фурсу, *артефакт*, причем *артефакт* магический.

(3) Методологическая артикуляция философского мышления. Метод в смысле Декарта также характеризуется Фурсом в качестве техники, задачей которой выступает генерирование «философского знания на основе понимания философствующего как индивидуального “Я”» (Фурс, 2006, с. 7). При этом «правила метода обеспечивают перенос исходной достоверности “Я” на последовательно развертываемую систему философского знания» (Фурс, 2006, с. 7). Это подчинение философии методу Фурс описывает как «новый тип самодисциплины», которая в свою очередь приравнивается, с его точки зрения, Декартом и постдекартовской философией к «научности».

(4) Центрирование мира в Я. Под этим Фурс понимает то обстоятельство, что только Я способно судить о том, что есть что в мире, только оно уполномочено «присуждать» вещам их

определенность. Такая центрированность мира в Я находит свое выражение в том, что, согласно Декарту, как считает автор Враки, «суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора способности “Я” по собственному усмотрению не что утверждать или отрицать относительно той или иной вещи» (Фурс, 2006, с. 7).

Вместе с тем фабрикация такого центрирующего мир Я остается у Декарта в значительной степени недостаточной – уже потому, что, как это обнаруживают рассуждения самого основателя ново-европейской философии, в конечном итоге само Я и его способность гарантированно центрировать мира вокруг себя обеспечиваются введением в метафизическое размышление, что называется, «задним числом» фигуры, которая изначально как раз по методологическим соображениям из этого рассуждения исключалась. Эта фигура – Бог. Фурс, таким образом, за всеми перечисленными выше процедурами, латентно исполняемыми Картезием, обнаруживает «двойную бухгалтерию» Я и Бога. Читая Декарта, пишет Фурс, «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» (Фурс, 2006, с. 8).

Почему такая «двойная бухгалтерия» вообще возникает у Декарта?

Ответ автора Враки также состоит из нескольких пунктов.

(1) Декартовское *ego* само по себе не способно выступать от-правным пунктом философского исследования – оно только мимолетный эффект процедуры радикального сомнения. Стало быть, длящееся самостоятельное бытие *ego*, равно как и его знание о вещах протяженных, должно быть подкреплено существованием всесовершенного и всемогущего существа – Бога.

(2) Бог у Декарта гарантирует, как выражается Фурс, «когнитивные полномочия» интеллектуального созерцания.

(3) «...само сомнение представляет собой вовсе не беспредпосылочный акт анархической индивидуальности, а порождение опыта метафизической богооставленности индивида» (Фурс, 2006, с. 8). У Декарта Бог, согласно Фурсу, вообще (а) «служит метафорой скрытой субстанциальности истины» (Фурс, 2006, с. 8), т.е., разыскивая истину, Декарт уже допускает ее существование, а это последнее может быть обеспечено только Богом; (б) в своей безусловности требует, чтобы и искомая истина также была бы безусловной; (с) мотивирует переживание отдельным человеком (здесь – Декартом) своей вины за неудоверенность истины.

Таким образом, в позиции Декарта обнаруживается, как это называет Фурс, «неконсистентность». Состоит она в том, что, с одной стороны, «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”» (Фурс, 2006, с. 9). В самом деле, размышления Декарта могут выглядеть таким образом, что он сначала, исполнив радикальное сомнение и получив *sum* для его *cogitans*, доказывает из его *cogitatum* существование всеовершенного существа, но само это существо уже мыслится как предположенное сомнению и обеспечивающее как существование конечного *ego*, так и его знание – причем не только о внешних ему протяженных вещах, но и о себе самом в качестве мыслящего. Наличие в аргументации Декарта такой «двойной бухгалтерии» Фурс квалифицирует как «теоретическое жульничество» и «серую схему» (а последних, согласно ему, очень много в истории философии, – причем именно благодаря таким схемам в ней и происходило, как правило, «все стоящее»).

Впрочем, по мнению Фурса, не эта «двойная бухгалтерия» является самым важным моментом у Декарта в плане критики со стороны «актуальной философии» – ведь такая «бухгалтерия» лежит на виду, она была замечена критиками Картезия уже давно. Гораздо важнее открытие в размышлениях Декарта того, что упреждает сами эти размышления и ими обнаруживаемое, и что сам Фурс обозначает как «протофилософский опыт». Этот опыт в случае Декарта является опытом недостоверности. Определеннее он характеризуется как опыт состояния безразличия воли. Приведем описание такого опыта, данное во Враке: «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, чем в другое, я пребываю безразличным к утверждению или отрицанию как того, так и другого» (Фурс, 2006, с. 9–10). Такое безразличие – это «опыт философской немоготы, внутренней блокировки философствования» (Фурс, 2006, с. 10). В описании Фурса разрешение этой ситуации достигается за счет педалирования радикального сомнения Декартом. Последовательное его исполнение, во-первых, приводит к формированию того, что Фурс трактует у Декарта как «протезное “я”», т. е. собственно декартовское *ego cogitans*. При этом Фурс полагает, что прежнее Я, которым обладал Декарт до обнаружения (точнее, до фабрикации) я как *ego cogitans* «им уничижительно обозначается как “тело” (ум, связанный с телесным восприятием вещей)». (Фурс, 2006, с. 10). Однако – и этот тезис Фурса представляется нам крайне симптоматичным – обретенное (сфабрикованное) *ego*

cogitans Декарта – это тоже тело: «сакральное тело-протез», как оно охарактеризовано во Враке. Во-вторых, то, что Картезий называет интеллектуальным созерцанием, согласно Фурсу, продолжает оставаться восприятием, хотя и принадлежащим не я-телу, редуцированному радикальным сомнением, а «протезному телу», т.е. ego cogitans. Поэтому в метафизике Декарта «оказывается, что даже тела воспринимаются не с помощью чувств или способности воображения, но одним лишь интеллектом (дереализация воспринимаемых вещей с их последующим благополучным восставлением в философской идеализации)» (Фурс, 2006, с. 11).

На наш взгляд, тут находится ключевой пункт, позволяющий понять основную, пусть и привативно-критическую, философскую интенцию самого Владимира Фурса. Пример Декарта – вне зависимости от адекватности историко-философской реконструкции метафизической мысли великого француза на страницах Враки – нужен был Фурсу для того, чтобы показать то, что мы могли бы назвать *упреждающим генезисом философского самопонимания* с неизбежно присущим ему представлением о самодостаточности интеллигибельного поля, с которым работает философия. Такую философию Фурс называет «философией философов».

Свою же позицию по отношению к так понятой философии он формулирует следующим образом: «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 “материальным” (или “телесным”) опытом...» (Фурс, 2006, с. 11). Фурс выделяет следующие конститутивные моменты такого опыта.

(1) Невидимое касание. Такое касание – это отправной момент, из которого раскручивается «телесный опыт». Речь здесь идет о том моменте, когда нас что-то затрагивает и затрагивает телесно. Но мы не видим того, что нас затрагивает – «у нас нет и не может быть осмысленного образа этого нечто» (Фурс, 2006, с. 11), поскольку любые образы такого рода могут быть даны исключительно в качестве предмета интенций. Телесный же опыт доинтенционален, неинтенционален. Фурс описывает это касание как «локальное нарушение порядка», «разрыв в смысловой непрерывности видимого». Итог «невидимого касания» – это «частичное нарушение нашей телесной самотождественности».

(2) Отказ от нормализации. По мысли Фурса, разрыв, провоцируемый «невидимым касанием», сам по себе все еще может быть преодолен, но «протофилософским жестом» в его отношении выступает «экстраординарный жест отказа от “нормализации”». К ней принадлежат три момента: (а) признание «невинности»

разрыва, (b) «жест виктимности» – принятие вызова как некоего дара и (c) ответное усилие.

(3) Выдвижение в пространство неантропоморфного телесного опыта: всякая попытка схватить исходный разрыв приводит только к его разрастанию. В итоге наше тело все больше и больше захватывает невидимое касание, разрыв затягивает его.

(4) Изобретение «техноса», т. е. протезного тела понимания, связанное с упорствованием «в продолжении безнадежного состязания с разрывом»; именно такое изобретение, каким и венчается названное упорствование, как раз отличает переход к собственно философии от только «психоза» «просто спятивших самозванных гениев». Фурс дает этому изобретению примечательное пояснение: «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» (Фурс, 2006, с. 12).

Отталкиваясь от понятия телесного опыта, Фурс начинает говорить о так называемом актуальном философствовании, которое «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» (Фурс, 2006, с. 12). В противоположность ей традиционная философия «всегда была не чем иными, как продолжением через научение у прежней философии, т. е. не сотворением, а воспроизводством (время от времени – в измененном режиме) интеллигибельности “мира”» (Фурс, 2006, с. 13). Это воспроизводство и осуществляется тем, что Фурс навал *техносами*. Они были некогда кем-то изобретены, а потом используются и другими – так, что «мир”... воспроизводится как бы в автоматическом режиме – в цикле ученого чтения-письма» (Фурс, 2006, с. 13). Отсюда делается такое заключение: «Так что философская школа – это все же не хуры-мухры: ее рутины обеспечивают ритуальное порождение мира...» (Фурс, 2006, с. 13).

Отталкиваясь, в свою очередь, от него, Фурс приходит к следующему различию: он разделяет, (a) скажем так, (a) конвенциональную философию и (b) событийную философию. Первая, как можно догадаться по названию, только воспроизводит уже сложившиеся техносы-конвенции, позволяющие в сублимированной форме избежать угрозы разрыва, вторая «изменяет кондицию философствования» и «предполагает момент изобретения собственного техноса». Главный вывод Враки состоит в том, что актуальная философия не может быть ни только конвенциональной, ни

только событийной. Она должна представлять собой сбалансированное сочетание той и другой. С точки зрения Фурса, «...любая актуальная философская позиция с неизбежностью предполагает не критическое принятие определенного набора профессиональных конвенций, так что всецело неконвенциональная философия – это или поверхностный самообман (проистекающий из самонадеянного невежества и провинциализма мысли и т.п.), или психоз, или сочетание первого и второго в некоторой пропорции» (Фурс, 2006, с. 13). Событийная же философия не может быть всецело школьной – она всегда содержит в себе момент изобретения собственного техноса.

«Поэтому, – как пишет Фурс, – профиль актуальной философии – это сообразное месту и времени сочетание школьности и событийности: простого воспроизводства интеллигибельного поля философии через профессиональные ритуалы и его реорганизация через самостоятельное исполнение протофилософского опыта...» (Фурс, 2006, с. 14).

Таково основное содержание *Враки*, которая почти сразу же после публикации получила довольно много критических отзывов. Хотя, нужно, отметить, что реакции были и сочувствующими (ср., напр., Лехциер, 2006, с. 133–141). Основной упрек состоял, как нетрудно догадаться, в том, что разбор позиции Декарта с историко-философской точки зрения был у Фурса совершенно некомпетентным. Критики обращали внимание на то, что Декарт вообще не мыслит его в терминах «автономии», что он нигде «не показывает непосредственную достоверность идеи мыслящей вещи», равно как у него невозможно «найти рефлексию как универсальную процедуру интеллекта» (см.: Кебуладзе и др., 2006, с. 105). Менее радикальные мнения по этому поводу сводились к тому, что фигура Декарта, по существу, здесь не важна для Фурса, чья критика больше направлена в адрес, условно говоря, очень обобщенно понятой современной философии, исходящей из *cogito* – вероятно, от Гуссерля до Мамардашвили. В рассуждениях Фурса Декарт – это только прикрытие и заодно основание для мнимой историко-философской легитимации представленных во *Враке* рассуждений. Собственно историко-философского интереса автор ее не имел. Именно поэтому высказывалось мнение, которое можно поддержать и сейчас, что «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 ввел бы и оговорил рабочие термины» (Паткуль, 2006, с. 107).

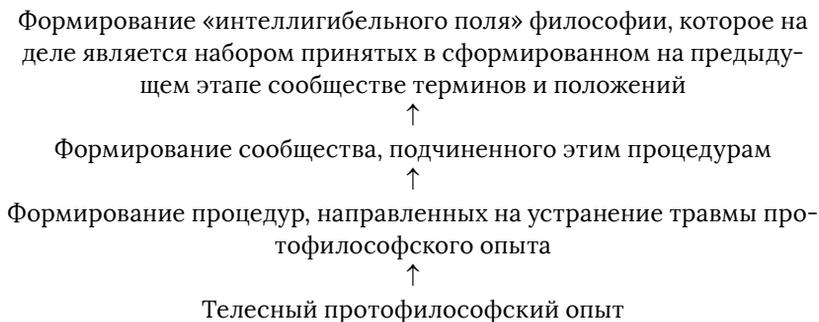
Впрочем, нельзя сказать и того, что во *Враке* Фурс нигде не вводил и не оговаривал свои рабочие термины, которые, возможно,

и не были всецело авторскими, но тем не менее в именно в контексте его рассуждений обретали особое звучание. Чего только стоят «машина сознания», «протофилософский опыт», «технос», «протезное тело» и проч. В тогдашнем обсуждении текста Владимира Фурса в то время особо досталось именно «протофилософскому опыту», ибо уже тогда было не вполне понятно, почему для этого опыта было выбрано именно такое название, и какую смысловую нагрузку, какие коннотации оно в себе несет: то ли это опыт, упреждающий философию, то ли это первый опыт самой философии, то ли это опыт в сфере первой философии – это оставалось непонятным. Теперь, увы, мы уже не сможем добиться окончательной ясности относительно значения этого и других терминов, которые были использованы во *Враке*. Спор о «протофилософском опыте» был тесно связан со следующими расхождениями: относительно того, как понимать то, что Фурс характеризует как «идеализм философского самопонимания», и как с этим идеализмом коррелирует сам «протофилософский опыт», говоря определеннее, тот или иной характер протофилософского опыта.

Возвращаясь сейчас к *Враке* Владимира Фурса и спорам вокруг нее, мы значительно рискуем повторить все то же самое, что уже заявило о себе и там, и там. На самом деле, даже такое повторение уже не было бы бесполезным, поскольку едва ли можно сказать, что разные стороны этой полемики пришли не только к соглашению, но и к какой-то фиксированной позиции по обсуждаемому вопросу. Вместе с тем и сами проблемы, поднятые во *Враке*, никуда не исчезли, да и едва ли получили с тех пор, какую-то конкретизацию. Размышляя сейчас, спустя более чем десятилетие, над этим произведением Фурса и полемикой вокруг него, хочется, конечно, расставить какие-то новые акценты, которые как раз могли бы способствовать такой конкретизации. Расставляя их, впрочем, трудно удержаться от того, чтобы не редуцировать содержание тех давних дискуссий. И если уж постараться дать какую-то итоговую формулу вопросу, который мы, по сути, уже находим в рефлексиях Фурса, формулу, все же допускающую определенную коррекцию по сравнению с исходной, то вопрос этот можно было бы задать так: *Имеет ли место генезис предметного содержания философского дела из экзистентного опыта, и если да, то каков конкретный характер этого генезиса?* Вопрос этот, впрочем, должен быть дополнен другим: *Если такой генезис все же имеет место, не релятивизирует ли он предметное содержание философского дела?*

Говоря в общем, позиция Фурса состояла в том, что такой генезис имеет место. И – в определенном смысле – происхождение предметного содержания философии из допредметного опыта релятивизирует – но всякий раз определенным, восстанавливаемым образом – это содержание.

Если использовать схемы, то реконструировать представление автора Враки о таком генезисе можно следующим образом (снизу вверх).



Разумеется, схема эта имеет исключительно рабочий характер, по крайней мере, касательно последних двух этапов генезиса философской предметности, поскольку это еще спорный вопрос – что именно что формирует: сообщество – термины или же, напротив, использование уже сложившихся на основании потенцирующих протофилософский опыт процедур – сообщество. Важнее, правда, то, что для Фурса так или иначе «интеллигибельное поле» философии предстает все же как такая имеющая свой характерный генезис из протофилософского опыта концептуальность. Она тем самым больше должна, пусть и косвенно, говорить о своем происхождении и о том, из чего она произошла, нежели о «самих вещах». Сами вещи – это выдаваемые за вещи слова. (Хотя и тут не все так просто, если внимательнее присмотреться к ответам Фурса на критические выпады в адрес его Враки (см. Кебуладзе и др., 2006; Паткуль, 2006)). Но коль скоро это так, то и здесь можно воспроизвести уже озвученный однажды упрек в адрес рассуждений Фурса: если никакие философские термины не коррелируют с объективным предметным содержанием, какого происхождения и статуса оно бы ни было, то и сама терминология Фурса подпадает под это разоблачение, – таковыми должны оказаться и его «протофилософский опыт», «машины сознания», «процедуры», «техносы», «тело-протезы» и проч. Все выглядит так, что сообщество критиков метафизики также объединяется не на основании существа дела, а на основании желания расправиться с (непонятно чем им не угодившей) метафизикой.

Именно этим во многом был вызван когда-то спор о понимании идеализма в словосочетании «идеализм философского опыта» у Фурса: по мере разбора его текста выяснялось, что идеализм здесь не может быть понят как платонизм или даже как, условно назовем его так, *эйдети́зм* самого широкого толка, т.е. позиция, признающая по себе объективность содержания мыслимого философским мышления (хотя сам характер объективности может

при этом существенно различаться). Для Фурса принципиально, что здесь речь идет именно об идеализме сознания и соответствующей философии сознания, поскольку «машина сознания» оказывается вполне фиксируемым исторически – благодаря фигуре Декарта – «техносом», производящим «интеллигибельное поле философии». Хотя, с другой стороны, само рассмотрение вопроса о возможности философии не коррелирует с проблемой осознанности или неосознанности «интеллигибельного поля», поскольку «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 изобретенная Декартом» (Паткуль, 2006, с. 118).

Упрек в том, что критика его работала, даже если бы речь не шла о метафизике, базирующейся на непосредственной достоверности бытия сознания, отвергался Фурсом в ответах на критические реплики в адрес Враки. С этим как раз связано то, что протофилософский опыт характеризуется Фурсом именно как телесный – и тут оказывается не совсем понятным, в каком смысле тело вообще может оказаться субъектом опыта, и в каком смысле опыт тела (*genetivus subiectivus*) есть именно опыт, и если он именно опыт, то почему он не коррелятивен сознанию. Каков его онтологический и эпистемологический статус?

Подливало масло в огонь критики как раз то, что из перспективы сознания, какой ее представил сам Фурс, само различение телесного и сознательного – таким, каким он его проводит, – выглядит надуманным и необоснованным. В Кебуладзе выразил это при обсуждении Враки в следующих, отчасти вопросительных, предложениях: «Но предоставляет ли нам возможность разорвать этот круг апелляция к телесному опыту, а именно – к тактильной его составляющей? Не требует ли такая апелляция молчаливого признания метафизической двойственности мира (сознание – тело), которую и пытается тематизировать и преодолеть феноменология? Я всё же склонен рассматривать телесность не как субстанцию, противостоящую сознанию, а как структуру его опыта наряду с другими структурами, такими, кстати, как интенциональность. И действительно ли мы можем утверждать, что тактильный опыт, опыт касания, не имеет интенциональную структуру и при этом единственно в нём нам открывается мир как таковой» (Кебуладзе, 2006, с. 143). В самом деле, кажется, что отличие телесности от сознания, как и конститутивная роль первой для генезиса представления о непосредственной достоверности самого себя второго, были для Фурса чем-то само собой разумеющимися – именно так, как были неоправданными самоочевидностями критикуемые Фурсом предрассудки картезианской «философии сознания». Здесь есть еще один примечательный момент,

который, к сожалению, не в достаточной мере был учтен рецепиентами и критиками Враки Фурса, отчасти, видимо, потому, что тот озвучил его только в итоговой своей реакции на разбор Враки. Дело в том, что, как пояснил Фурс, «протофилософский опыт» не является индивидуальным опытом (наше именование этого опыта экзистентным поэтому тоже спорно). Фурс пишет: «В моём понимании, “опыт” не является достоянием индивида, хотя, конечно же, совершается индивидами. За исключением воображаемой 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)» (Паткуль, 2006, с. 120). Это же указывает на включенность протофилософского опыта в ритуальность процедур, конституирующих сообщества, которые, впрочем, взятые сами по себе, могут существовать и без опыта такого рода. Это, с одной стороны, ставит под вопрос также и соотношение первых двух моментов генезиса предметного содержания философии, а с другой стороны, ставит перед неясностью относительно *индивидуации сознания* (как «протезного тела», которое как тело – ведь тело всегда индивидуально – является индивидуализированным) и достаточных оснований этой индивидуации, в т. ч. возможности такой благодаря описанным Фурсом «ритуалам».

Так или иначе, наше суждение едва ли будет новаторским: дело, на наш взгляд, действительно, не в том, идет ли речь о философии сознания, или же о любой возможной метафизике, связывается ли вопрос о возможности философии с осознанностью или нет, а в том, что именно мы заранее берем как «первое для нас» и «первое по природе», не путаем ли мы их, разъясняя возможность метафизики, которая и есть по своему существу мышление «первого по природе». На наш взгляд, именно такая путаница лежит в основе постановки – весьма остроумной – вопроса о генезисе «интеллектуального поля философии» у Владимира Фурса. «Первое для нас» – опыт, каким бы он ни был, – затмевает «первое по природе», подменяет его, то первое, которое само по себе индифферентно по отношению к осознанности его или неосознанности, опыту его или отсутствию такового. Да, путь искания лежит от «ясного и понятного для нас», но это не значит, что «ясное и понятное для нас» является началом «ясного и понятного по природе». Поэтому любые «ритуалы», «техносы» и «машины» еще ждут своего объяснения из этого первого, если, конечно же, в оптике Владимира Фурса вообще можно будет возобновить вопрос, – и подойти к нему трезво и критически, – вопрос о корреляции «первого для нас» и «первого по природе».

Литература

- Фурс, В. (2006) Декарт – учитель философии. *Topos*, № 1 (12), с. 5–15.
- Кебуладзе, В. (2006) Феноменологические разглагольствования по поводу постметафизической враки. *Topos*, № 3 (14), с. 142–144.
- Лехциер, В. (2006) «Удар быка» в грудь homo academicus, или О том, что действительно ценно в философском деле. *Topos*, № 3 (14), с. 133–141.
- Кебуладзе, В. и др. (2006) Дискуссия: Обсуждение статьи Владимира Фурса «Декарт – учитель философии». *Topos*, № 3 (14), с. 103–105.
- Кебуладзе, В. (2006) Феноменологические разглагольствования по поводу постметафизической враки. *Topos*, № 3 (14), с. 142–144.
- Паткуль, А. (2006) Чем мы обязаны Враке и разгоревшейся вокруг оной полемике? *Topos*, № 3 (14), с. 106–124.
- Фурс, В. (2006) Декарт – учитель философии. *Topos*, № 1 (12), с. 5–15.

References

- Fours, V. (2006) Dekart – ucitelj' filosofii [Descartes as a Teacher of Philosophy]. *Topos*, no. 1 (12), pp. 5–15.
- Kebuladze, V. (2006) Fenomenologicheskie razglagol'stvovaniya po povodu postmetafizicheskoi vraki [Phenomenological Reflections on a Post-Metaphysical Text]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 142–144.
- Lekhtsier, V. (2006) “Udar byka” v grud' homo academicus, ili O tom, chto deistvitel'no tsenno v filosofskom dele. [“A Stroke of Bull” in the Chest of homo academicus, or On what is Really Essential in the Philosophical Work]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 133–141.
- Kebuladze, V. et al. (2006) Diskussiya: Obsuzhdenie stat'i Vladimira Fursa “De-kart – ucitelj' filosofii” [Discussion: Disputation of the Article Descartes as a Teacher of Philosophy]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 103–105.
- Kebuladze, V. (2006) Fenomenologicheskie razglagol'stvovaniya po povodu postmetafizicheskoi vraki [Phenomenological Reflections on a Post-Metaphysical Text]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 142–144.
- Patkul, A. (2006) Chem my obyazany Vrake i razgorevsheisya vokrug onoi polemike? [What Do We Owe to Fours' Article and Controversy Ran High about It]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 106–124.