

«Эффект зеркала» и травмированная мысль Часть первая: Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник

Алексей А. Сухно

*Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет),
Москва, Россия, volyakvlasti@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается фрагмент полемики Декарта и Гоббса с точки зрения его влияния на философскую мысль модерна. Автор выдвигает гипотезу, что этот спор явился первичной демонстрацией затруднения, которое испытывает современный мыслитель, вставая в критическую позицию относительно «интеллектуального наследия прошлого» и предлагая собственную интерпретацию его проблем. На материале основных работ Гоббса и «Размышлений о первой философии» Декарта автор предпринимает попытку историко-философского анализа, в рамках которого он показывает, что в основании этой полемики лежит череда недоразумений – что каждая из сторон неверно интерпретирует позицию оппонента.

По мнению автора, причиной этого является особый механизм, неявно действующий в интеллектуальной ситуации модерна, – «эффект зеркала». Действие этого механизма демонстрируется на примере картезианской рефлексии, где мыслящий субъект раздваивается и, как следствие, оказывается не в состоянии определить основания собственного бытия, ибо любая попытка ответа на этот вопрос порождает новый виток рефлексии, а значит, и новое раздвоение.

Тем самым создается специфическая ситуация, где критический жест относительно картезианского наследия ведет не столько к содержательной полемике, сколько к постоянным недоразумениям, потому что «объект» критики или защиты так и остается неопределенным.

Ключевые слова: рефлексия, раздвоение, мыслящая субстанция, отражение, недоразумение, идентификация, мыслящий субъект

Для цитирования: Сухно А.А. «Эффект зеркала» и травмированная мысль. Часть первая: Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 9–23. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-9-23

“Effect of Mirror” and Damaged Thought.
Article I. Paradox of Reflexion:
thinking subject and its twin

Alexey A. Sukhno

*Moscow Aviation Institute (National Research University),
Moscow, Russia, volyakvlasti@mail.ru*

Abstract. The article deals with the fragment of polemic between Descartes and Hobbes from the point of view of its influence on philosophic thought of modernity. The author makes a hypothesis that this dispute appeared to be a primary demonstration of difficulty, which a present-day thinker came across, taking up a critic position according to “intellectual legacy of the past” and suggesting personal interpretation of its problems. On the base of main works by Hobbes and “Meditations on First Philosophy” by Descartes the author makes an attempt of historico-philosophical analysis, inside of which he shows that there is a string of misunderstandings in the polemic background – that each of the sides interprets the opponent’s position in a wrong way.

According to the author’s opinion – the reason of this – is a special mechanism which acts obviously in modernity’s intellectual situation, – he calls it “effect of mirror”. This mechanism actions are demonstrated in the context of Cartesian reflexion, where a thinking subject bifurcates and, consequently, appears to be unable to define foundations of autonomous being, because any attempt to answer this question generates a new wreath of reflexion, and thus – a new bifurcation. So, a specific situation appears, in which a critical gesture toward Cartesian heritage leads not so much to a substantial polemic as to constant misunderstandings because the “object” of critique or defense leaves to be undetermined.

Keywords: reflexion, splitting, thinking substance, reflection, misunderstanding, identification, thinking subject

For citation: Sukhno AA. “Effect of Mirror” and Damaged Thought. Article I. Paradox of Reflexion: thinking subject and its twin. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):9-23. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-9-23

Введение

Философское образование задает очень высокую планку при работе с классическими текстами: мы вынуждены так или иначе чтить «канон» – говорить с пиететом о фигурах уровня Декарта и Гоббса, с особой осторожностью обращаться с их текстами, как с реликвией, даже если на самом деле так к ним не относимся. Нам кажется, что бдительное академическое сообщество не простит пренебрежения – если мы с самого начала не распишемся, что имеем дело с неисчерпаемой «сокровищницей мудрости», чьи скрытые возможности нам предстоит еще исследовать не одно поколение. Однако что если эта дань вежливости далеко не безобидна и служит причиной некоторых актуальных проблем – например, неувядающей (а скорее даже нарастающей) сложности современного философского текста? Что если для верной оценки произошедшего на стыке эпох необходима своего рода «профанация», понижение тональности дискурса, – что, к слову, вовсе не является банальной попыткой критического опровержения, коих как раз имеется в избытке?

С этой точки зрения мы и хотим рассмотреть один из значимых эпизодов в истории новоевропейской философии, оказавший влияние на все ее устройство (мы не говорим «на развитие», ибо отнюдь не уверены, что здесь как раз имеет место «развитие», но об этом ниже), – это полемика Рене Декарта и Томаса Гоббса, сопровождающая картезианские «Размышления о первой философии» и составившая так называемые «Третьи возражения». Наш тезис будет заключаться в том, что речь идет не о «конflikте идей» или «интеллектуальной борьбе» двух выдающихся умов Нового времени, провозвестников «научной революции», но напротив – о *логическом затруднении* или даже *недоразумении*, состоящем из целой серии взаимных ошибок, не случайном, а носящем структурный характер и заодно определяющем *сложность* современного философского текста и специфику задач, стоящих перед нами сегодня.

Мы, таким образом, имеем дело, если угодно, с *хронической травмой*, полученной давным-давно, но рецидивы которой постоянно дают о себе знать. Дело, разумеется, не в каких-то субъективных просчетах Декарта и Гоббса, связанных с недостатком знаний или с их личностно-психологическими особенностями (такие подходы, как мы знаем благодаря Гуссерлю, ведут к двум смертным грехам философии – «историзму» или «психологизму»), которые затем почему-то имели «роковые последствия». Но именно их полемика вскрыла существование этого затруднения или сбоя, своего рода «интеллектуальной травмы», отметившей собой все «ноевропейское» мышление.

Проблема «четвертого возражения», или Как Декарт не понял Гоббса

Как-то в странствиях по Интернету мне на глаза попала статья Маркуса П. Адамса «Воск и механический разум: перепроверяя возражения Гоббса на “Размышления” Декарта» [1], где последовательно проводится мысль, что в своей полемике с Декартом Гоббс не смог до конца продемонстрировать те основания, на которых в действительности покоится его позиция. Декарт, соответственно, неправильно понимает Гоббса – в его ответе на предъявленные возражения отчетливо сквозит недоумение, если даже не пренебрежение. Особенно пристально Адамс рассматривает четвертый пункт гоббсовских возражений, где речь идет о различии между «мысленным восприятием» и «воображением», а также о связи между рассуждением и речью (здесь Адамс снимает с Гоббса обвинения в «конвенционализме»). Приведем в сокращенном виде указанный фрагмент их полемики.

Гоббс пишет:

...Но что если рассуждение, как мы уже сказали, представляет собой всего лишь сопряжение и сцепление имен, или названий, с помощью этого глагола – *есть*? Отсюда ясно, что с помощью разума мы не *получаем* никаких умозаключений относительно природы вещей, но лишь относительно их названий – а именно сопрягаем ли мы между собой имена в соответствии с соглашениями (каковые мы по своему произволу заключили относительно их значений) или же нет. Если дело обстоит так – а это вполне возможно, – рассуждение будет зависеть от имен, имена – от воображения, а воображение, быть может, как и чувство, – от движения телесных органов; таким образом, мысль будет не чем иным, как движением в некоторых частях телесного организма [2 с. 140].

Ответ Декарта:

...В рассуждении же содержится связка, но она связывает не имена, а вещи, этими именами обозначаемые; я удивлен, что кому-либо могла прийти на ум противоположная мысль. Кто способен усомниться в том, что галл и германец могут одинаково рассуждать об одних и тех же вещах, хотя они употребляют при этом совершенно разные слова? [2 с. 141]

Адамс поясняет, что в других сочинениях Гоббса фигурирует особым образом организованный «механический разум», который не требует «интеллекта», «души», «ума» или какой-либо еще бестелесной субстанции («неинформативный черный ящик»), а воплощается через речь, через ее организацию, в связи с чем необходима проверка истинности предложений (*truth of propositions*), которая развертывается внутри речи. Если говорить вкратце, эта проверка происходит через соответствие предложения родовидовой связи между понятиями (*conceptions*) – принадлежит ли некое понятие понятию большего логического объема, «видовое» – «родовому» (*genus-species relationship*). Например, входит ли понятие «человек» в понятие «живое существо»¹, а тот, в свою очередь, в понятие «тело» – одно из трех фундаментальных понятий, наряду с «пространством» и «движением» венчающим классификацию (так называемые простейшие понятия)². Причем организация понятий, родовидовая связь не зависит от обстоятельств своего употребления в речи (т. е. зря Декарт волновался – здесь неважно, рассуждает ли галл или германец), а является как раз «объективной» связью: возникновение любого представления (*imagination*), как мы помним, у Гоббса происходит от движения внешних тел – через посредников, органы чувств, – в мозг, где они в конечном счете преобразуются в понятия. Разумеется, сами «истинность» и «ложность», по Гоббсу, являются свойствами именно предложений, а не самих вещей, однако это никак не меняет объективного характера связи между понятиями, которые образуются именно в результате движения материальных тел в пространстве.

¹ «...Предложения подразделяются на истинные и ложные. Истинным является предложение, предикат которого содержит в себе субъект или является именем той же вещи, что и субъект. Например, предложение *человек есть живое существо* истинно, ибо того, кого называют человеком, всегда называют и живым существом. Точно так же и предложение *некий человек болен* истинно, ибо слово *болен* применимо к кому-то. Предложение, которое не истинно, т. е. предложение, предикат которого не содержит субъекта, называется ложным. Например: *человек есть камень*» [3].

² «Однако, чтобы определить природу вещи, мы должны продолжить этот анализ дальше, пока ни дойдем до основополагающих ментальных компонентов, из которых все понятия были составлены, – это то, что Гоббс называет “простейшими понятиями”, – ТЕЛО, ПРОСТРАНСТВО И ДВИЖЕНИЕ» (перевод мой. – А. С.). В оригинале выглядит так: “However, to determine a thing’s nature we must continue this analysis further until we arrive at the most basic mental constituents out of which all conceptions are composed – what Hobbes calls the “simplest conceptions” – BODY, SPACE, and MOTION” [1 p. 15].

Поэтому колкий ответ Декарта бьет мимо цели – Гоббс вовсе не считает, что рассуждение сводится всего лишь к сцеплению между собой имен с помощью связки «есть» в речи, а напротив, речь сама требует проверки, насколько она соответствует этой «объективной» родовидовой связи, – речь носит подчиненный характер, она должна только *напоминать* о связях, существующих между понятиями.

Декарт же, по всей видимости, принимает концовку абзаца за чистую монету: он полагает, что имеет дело с аргументацией, которая кажется ему странной, и отвечает риторически, стремясь скорее поставить оппонента в неудобное положение, чем аргументированно ему возразить (отсюда пассаж про «небо и землю»³, совершенно не соответствующий заданному уровню дискуссии, где компетентность оппонента не подвергается сомнению). На самом же деле, если подойти к предъявленному возражению со всей основательностью, то можно заметить, что сослагательное наклонение использовано здесь Гоббсом отнюдь не случайно: судя по всему, он развивает рассуждение Декарта с целью показать, что если даже в этом вопросе он, по каким-то причинам, примет точку зрения оппонента, то при последовательном разворачивании она *может и не противоречить* его собственной позиции – о наличии одной-единственной, так называемой «материальной», субстанции.

Одновременно с тем, как Адамс ставит точку в вопросе о «конвенционализме» Гоббса, он обращает внимание на странное, на первый взгляд, указание Гоббса, адресованное Декарту:

Да, есть большая разница между воображением, т. е. способностью обладать некоей идеей, и мысленным восприятием, или способностью путем рассуждения умозаключать, что какая-то вещь есть или существует. Однако г-н Декарт не объяснил нам суть этого различия. А между тем уже древние перипатетики достаточно ясно учили, что субстанция не воспринимается чувствами, но выводится путем рассуждения [2 с. 140].

Это замечание Декарт, по сути, игнорирует, поскольку всего лишь ограничивается указанием, что уже проводил различие между «мысленным восприятием» (*mente concipere*) и «воображением» (*imaginari*) на примере воска. В его ответе явно сквозит недоуме-

³ «Ведь если он допускает, что слова имеют какое-то значение, почему он не желает согласиться с тем, что наши рассуждения относятся к обозначаемым вещам, а не к одним лишь словам? И конечно, с тем же правом, с каким он заключает, что мысль есть движение, он может также заключить, что земля – это небо, или все прочее, что только придет ему в голову» [2 с. 141].

ние – кто как не он, Рене Декарт, затратил немало усилий, чтобы аргументированно показать, что мы не воспринимаем воск именно «чувствами». А между тем, по мнению Адамса, Гоббс, требуя предъяснить заново такое различие, стремился показать недочет в операции, произведенной Декартом, а если конкретнее – он указывал на *пустоту, бессодержательность* того, что Декарт называет «интеллектом». То, что Декарт попросту оставил не объясненным («неинформативный черный ящик» – «интеллект», *res cogitans*). Гоббс, видимо, полагает, что как раз дал этому объяснение в других своих работах – посредством «философской психологии и механистической эпистемологии» [1, р. 3]. Он показал, как организуется механический разум посредством родовидовой связи между понятиями – через анализ предложения и его последующую инкорпорацию в комплекс научного знания.

Декарт, разумеется, не думает, что сущность воска «воспринимается чувствами», но нам следует понять точку зрения Гоббса, почему это нечестный прием – постулирование неинформативного черного ящика, – когда Декарт полагает существование интеллекта и описывает его активность, говоря, что он «воспринимает» сущность воска⁴.

По Гоббсу получается, что дело даже не в том, что Декарт представляет аргументированную позицию, которую нужно оспорить по ряду причин. Все гораздо хуже: картезианское рассуждение с самого начала пробуксовывает, заедает при запуске, будучи не в силах дать удовлетворительное объяснение той ситуации, в которой Декарт находится (еще прежде, чем решится на свое «метафизическое предприятие») и которую как раз активно пытается прояснить Гоббс в других своих произведениях. «Что значит *воспринимать* сущность вещи (хотя бы того же воска)?» – этот вопрос занимает британского философа в не меньшей степени, чем Декарта. Но введение особой бестелесной субстанции, которая это осуществляет, – раз, мол, чувства не справляются, – ничего, по сути, не объясняет, а просто *отодвигает вопрос, оставляет его без ответа*. Его-то Гоббс рассчитывает прояснить через разум, включенный во всеобщее механическое движение, чье присутствие он фиксирует на уровне речи. Да и как еще это движение может быть репрезенти-

⁴ Перевод мой. – А. С.

В оригинале фраза звучит так: “Descartes obviously does not think that the wax’s nature is “perceived by the senses,” but we should understand Hobbes’s point to be that it is an illegitimate short-cut – the postulation of an uninformative black box – when Descartes posits the existence of the intellect and describes its activity by saying that it “perceives” the nature of the wax” [1 p. 21].

ровано, если устранить картезианский «ум» или «интеллект» как *ненужного посредника*?! Поэтому механический разум, не нуждающийся ни в каких метафизических посредниках между *физическим движением* и *речью*, как бы «де-персонализирован», не-антропоморфен, – что особо отчетливо (и потому скандально) проявится в «Левиафане» [4].

Это ценное наблюдение, из которого автор не сделал далекоидущих выводов, а между тем стоит обратить внимание, что недоразумение между Декартом и Гоббсом явно не было случайным: дело не только в том, что для понимания гоббсовских аргументов необходимо было ознакомиться с другими работами английского философа. Адамс ограничивается указанием на краткость реплик Гоббса, т. е. на формат дискуссии, не позволивший ему развернуть свою мысль более широко, а потом как бы мимоходом, не углубляясь в суть вопроса, оправдывает Декарта, – что, мол, можно понять его легкомысленную реакцию на гоббсовские аргументы. Однако, по-видимому, уже (т. е. на момент спора) существовало *нечто, что помешало* Гоббсу выразиться яснее – чтобы не быть неверно понятым (впрочем, как и Декарту – лучше разобраться в возражении оппонента).

Не будем нагнетать интригу и раскроем карты прямо сейчас: этот досадный фактор, нарушивший плавный ход ученого диспута, – «*эффект зеркала*» (назовем это так), *раздвоение занимаемой в споре позиции*, которое и породило целую серию недоразумений и, как итог, категорическое непонимание оппонентами друг друга. В философской речи, академически освященной и «канонизированной», как будто застряло, словно пуля в теле раненного, практически не ощущаемое *раздвоение*, засело где-то на структурном уровне, – что в равной степени относится как к Гоббсу, так и к Декарту.

Структурная непостижимость «интеллекта», или Как Гоббс не понял Декарта

В первую очередь, приступая к дальнейшей разработке темы, следует заметить, что сетование Гоббса на бессодержательность, пустоту картезианского «интеллекта», «души» или «ума» (та самая мысль о «черном ящике») так же справедливо, как и бесполезно, – на поверку оно оказывается *еще одним непониманием в этой цепи взаимных непониманий*. В том-то и смысл введения пресловутой «нематериальной субстанции», *res cogitans*, что оно как раз демонстрирует *пустоту, внутреннюю нехватку*, присущую чисто физи-

ческим актам, относящимся к *res extensa*: есть нечто такое, что они просто не объясняют – не заполняют полностью пространство возможных смыслов, а оставляют место пустым. Таким образом, это понятие «бестелесной субстанции» следует прочесть как указание на (логическую) невозможность интерпретировать восприятие только как чисто физический или телесный акт.

Если можно так выразиться, Декарт оставляет здесь «черный ящик» вполне намеренно – чтобы продемонстрировать со всей логической наглядностью, что «интеллект» не может быть идентифицирован как-то по-другому, чем как «неинформативный черный ящик». Но в то же время этой идентификации нельзя избежать, если рассчитываешь внести хоть какую-то ясность в происходящее, – избавиться от нападков критиков и нигилистов, ополчившихся на «нерушимый порядок вечных истин». Для картезианской программы необходим ход мысли, где бы фигурировал *не-телесный* или, если угодно, «метафизический», «чисто мыслительный» акт (*actus cogitativos*), и только этой *инаковостью*, «*потусторонностью*» в отношении протяженной субстанции он бы исчерпывался. «Интеллект», строго говоря, – это НЕ-тело, и этого определения должно быть достаточно, чтобы обозначить как-то *точку зрения, позицию*, откуда будет возможно внести в ситуацию требуемую «ясность и отчетливость».

Впоследствии на необходимость концептуальной формализации такого хода мысли обратит внимание не кто иной, как Гегель, – и чтобы упростить (как бы смешно по отношению к Гегелю это слово ни звучало) запутанную ситуацию в интеллектуальной среде, введет в процесс мышления категорию *негативности* – именно как онтологическую характеристику Духа, а не чисто формальное отрицание. Только этот метафизический, не-телесный, чисто мыслительный акт (по Гегелю, чистая отрицательность) может обозначить нехватку (т. е. невозможность объяснения, как они функционируют) внутри так называемых «телесных актов». В своем ответе на второе возражение Гоббса Декарт как раз делает акцент на дифференцирующем характере введения «мыслящей субстанции» – отчетливо проявляется стремление не допустить смешения, путаницы, которые угрожают «ясности и отчетливости» размышления:

Существуют, однако, *некоторые* акты, кои мы именуем *телесными* – такие как величина, очертания, движение и все прочее, что *нельзя мыслить без местной протяженности* <...> Но существуют и другие акты, кои мы именуем мыслительными (постижение, желание, воображение, ощущение и т. д.), ибо все они охватываются общим понятием мышления, восприятия или сознания. Субстанцию, коей они

присущи, мы называем мыслящей вещью, умом или еще каким-либо именем – *лишь бы не спутать ее с телесной субстанцией*, потому что мыслительные акты не имеют ничего общего с телесными и мышление – общее понятие для всех мыслительных актов – *во всех отношениях отлично от протяженности* – общего понятия для всех телесных актов (курсив мой. – А. С.) [2 с. 139].

В этом декартовском рассуждении подразумевается, что *характер связи, тип отношений* между актами мыслящего субъекта и их субстанцией (а значит, и ответ на судьбоносный вопрос, *сколько* всего имеется субстанций, – только одна материальная, «протяженная», как и настаивал Гоббс, или к ней, согласно Декарту, добавляется еще «мыслящая») определяется *способом, которым их можно помыслить*, поскольку только мысль сама по себе является единственным надежным *мерилом достоверности, верифицирующей инстанцией*. Следовательно, если мы можем помыслить акты относительно субстанции только таким способом (в одном случае они отсылают нас к протяженности, в другом – нет, мыслительные акты оказываются непротяженными, а значит, и «не-делимыми», не-физическими), то следует признать достоверным тот *тип отношений* между актами и субстанцией, который *соответствует* этому способу мысли. Это в том числе означает, что мы не можем свести «мыслительные акты» к протяженной, физической субстанции, поскольку их попросту *невозможно помыслить* в перспективе протяженности.

Это и есть та самая пустота, остающаяся не заполненной, – просто *пробел в мысли*, когда эта мысль пытается связать некоторые акты («постижение, желание, воображение, ощущение...») с *res extensa* или измерением «протяженности» (материальными телами), – для обозначения которой и используется «интеллект» или *res cogitans*. Поэтому только так, опираясь на санкцию со стороны рефлектирующей, обзирающей саму себя мысли («можно *именно так* помыслить эту вещь или нельзя?»), имеется шанс «ясности и отчетливости», к чему постоянно призывает Декарт.

«Рефлексивная петля», или Почему Декарт не понимает самого себя

Вот здесь-то, когда мы в полной мере осознаем значимость этой санкции со стороны рефлектирующего мышления, нам и открывается *структура раздвоения*: мысль *раздваивается*, прибегая к рефлексии как к высшей, выносящей приговор инстанции («законода-

тельной», сказал бы Кант, знавший толк в таких вещах), – она «объективируется» в своем *виртуальном двойнике*, чтобы разобраться в происходящем и тем самым обеспечить требуемую «ясность и отчетливость». Это столкновение с самим собой – с *собственным отражением*: моделью для него является человек, застывший перед зеркалом – одновременно озадаченный и замороженный увиденным⁵. Причем слово «столкновение» здесь следует прочесть именно как событие, носящее черты аварии или даже катастрофы, потому что в данных условиях вместе с этой операцией происходит кое-что еще – нечто совершенно не предвиденное. А именно – образуется *внутренняя дистанция*, ставящая под вопрос *идентификацию самого мыслящего субъекта*: дистанция между его «непосредственной» и рефлексивной позициями, между Я-наблюдаемым и Я-наблюдателем (или попросту, избегая всякой терминологии, – между «мышлением I» и «мышлением II»).

Это значит, что вследствие произошедшего раздвоения нельзя в точности определить, *где именно* мыслящий субъект, стоящий за этой операцией, располагается. Мысль отслеживает и проверяет сама себя – обращается к рефлексии, потому что ей больше не к чему обратиться после провозглашения себя независимой, автономно функционирующей «субстанцией». Но тогда возникает вопрос: что именно здесь является *самой этой мыслью* – мысль отслеживающая и проверяющая или мысль, которую она отслеживает и проверяет? Что отражает что – «непосредственное» мышление отражает рефлексивное или рефлексия «непосредственное»? Где «Я» настоящее, а где его виртуальный двойник? Где точка «привязки», идентификации, – то, за что мыслящий субъект может «зацепиться», в чем он мог бы найти *собственное основание*? Мышление отражает мышление, которое, в свое очередь, отражает мышление, и т. д. до бесконечности. Образ *замкнутого круга* или даже *затянутого узла, петли*.

Разумеется, могут возразить, что «рефлексивная позиция» – это вовсе не обязательно какая-то обособленная сущность, вроде «трансцендентального Я», которое возвышается над «Я эмпирическим», а тем более нет и намека на что-то более радикальное – шизоидную множественность или психотическое «расщепление личности». Вполне возможно, скажут нам, различие между этими позициями и вовсе имеет только субъективно-психологическое значение или относится к разным логическим операциям целост-

⁵ Именно эта ситуация затем будет зафиксирована в концепции «стадии зеркала» Лакана.

ного сознания, а значит, и «точку привязки» искать нет особой нужды. Но в том-то и дело, что у субъекта *нет никаких оснований, чтобы сказать точно*, нужно это делать или нет, и вообще какое значение имеет эта внутренняя дистанция для субъекта, отделяющая его от самого себя. Что ему совершенно недоступно – так это *определение собственной природы*, потому что у него нет для этого других средств, кроме самой же рефлексии, которая и породила исходную проблематичность.

В результате в связи с раздвоением позиции мыслящего субъекта становится также проблематичным достижение «ясности и отчетливости», которое и ставилось целью изначально. Мышление, раздваиваясь, может дать основание или определение чему угодно, кроме самого мыслящего субъекта, который производит эту операцию. Он оказывается в структурной ловушке, поскольку у него нет никаких шансов вырваться из «рефлексивной петли»: любая попытка такого рода будет все той же рефлексией, затягивающей эту петлю еще крепче, т. е. он будет раз за разом утверждать категорическую невозможность преодоления этой внутренней дистанции. Рефлексивное раздвоение, которое на первый взгляд было всего лишь *инструментом (само)познания* мыслящего субъекта, на поверку оказывается его *судьбой*.

Эта структура раздвоения, которая легла в основу картезианской рефлексии, разумеется, не создана Декартом, а существовала задолго до него, – но именно в нее он попадает, как в капкан, когда пытается честно разобраться, внести какой-то порядок в царящий кругом «интеллектуальный хаос» (т. е. отразить атаки критиков и нигилистов). Но где бы она ни скрывалась раньше, в каком бы «коматозном состоянии» до этого ни пребывала, амбициозный проект достижения своими силами «ясности и отчетливости» реанимирует эту структуру. Что логично, ибо в условиях автономной «мыслящей субстанции» ведущую роль некому на себя взять, кроме рефлексии, т. е. – самой же мысли, направленной на себя и тем самым образующей логическую петлю. «Могу ли я удостовериться в чем-либо, рассматривая работу своего мышления с помощью самого же мышления?» – формулирует свою задачу Декарт. Однако при этом упускает, что наблюдать за самим собой можно только из позиции, которая *радикально отличается* от позиции моего наблюдаемого «Я», – и эта внутренняя дистанция, расщепленность мыслящего субъекта для картезианского размышления принципиально непреодолима.

Поэтому прилежное выполнение декартовской программы вряд ли обеспечит нужный результат. Я предполагаю, что имею дело с чисто интеллектуальной, «методологической» операцией (рефлексия

как способ прояснения «смутных и неотчетливых» суждений), которая открывает мне доступ к порядку «нерушимых вечных истин», в то время как эта операция уже сама встроена в этот самый «порядок истин» (рефлексия как «симптом» раздвоения субъекта, внутреннего раскола), а значит, и не дает возможности обозревать его *дистанционно, на «безопасном» расстоянии* (рефлексия только усугубляет раздвоение, поскольку не позволяет взглянуть на него со стороны, а с каждым разом все больше расширяет проблемное поле – и так до бесконечности). Напротив, *структурное искажение, фальсификация* здесь просто неминуемы именно потому, что «порядок истин» *уже действует* в момент картезианского размышления: направляет мысль, запускает ее по определенной траектории – и тем самым артикулирует раздробленность или расщепленность мыслящего субъекта.

Таким образом, эта структура фиксируется через траекторию мысли, размечается и очерчивается ее ходом, но сама не попадает в фокус внимания (мыслящий субъект не в состоянии обрести собственное основание с помощью рефлексии). В таких условиях шансы достичь «ясности и отчетливости» будут такими же, как, например, у боксера выиграть «бой с тенью». Чтобы избежать этой ловушки, необходим, чисто технически, хотя бы минимальный временной интервал, отсрочка – чтобы мысль успела занять *нейтральную, промежуточную позицию*, откуда она определит статус рефлексивного и «непосредственного» типов мышления. Излишне говорить, что такой роскоши никто не может предоставить там, где мышление является *обособленной субстанцией*, а рефлексия – ее *единственным инструментом*.

Разумеется, дело не в самой рефлексии, разумеется, к ней обращались и до Декарта – а как иначе вообще мыслить на том уровне, который мы, за неимением лучшего, называем «философским»?! Дело в том, что рефлексия наделена невиданными доселе полномочиями, а потому артикулируется то, что до Декарта оставалось скрытым: что мыслящий субъект испытывает немалые сложности с идентификацией, если не обращается за помощью ни к какой внешней инстанции. Если бы имела место верифицирующая процедура, которая исключала (рефлексивное) мышление, выводила его за пределы конечной фазы проверки логического суждения, принятого хода мысли (а значит, сохраняла бы мышление только как *аппарат* или *инструмент* познания) и брала санкцию на достоверность откуда-нибудь извне (Божественное Откровение теологов, сверхчувственная Идея Платона, Форма Аристотеля и т. д.), то в таком случае невозможность идентификации, а значит, и сама структура раздвоения, по всей видимости, оставались бы скрытыми.

Заключение

Итак, подведем промежуточные итоги. В силу причин, о которых говорить сейчас нет возможности, с определенного момента мыслящий субъект отказывается пользоваться *помощью извне* для определения «достоверности» или «истинности» своего суждения. Поэтому он, ничтоже сумняшеся, постулирует мышление как автономное измерение, самостоятельную субстанцию, наряду с субстанцией «материальной», лишь только обнаруживает, что некоторые его акты не сводятся к способу существования материальных тел. Это автоматически означает провозглашение рефлексии высшей инстанцией как типа мышления, направленного на само мышление: отныне мысль является и инструментом познания, и верифицирующей инстанцией одновременно.

Однако в качестве побочного эффекта, это приводит к невозможности для мыслящего субъекта определить собственную природу, те основания, исходя из которых он мог бы произвести самоидентификацию, понять кто он на самом деле. Он попадает в «рефлексивную петлю», где каждый следующий ход лишь увеличивает неопределенность – логический разрыв, расщепление между различными позициями субъекта, невозможность понять, как они друг с другом соотносятся. Собственно именно поэтому Декарт так и не достигает «ясности и отчетливости», не может произвести инвентаризацию «порядка вечных истин», а напротив – провоцирует перманентную критику в свой адрес. Паче чаяния, он усиливает неоднозначность, спорность ситуации, усугубляет интеллектуальный кризис, на который изначально как раз реагирует и который пытается разрешить.

Это раздвоение, носящее структурный характер, теперь не спрячешь и не прикроешь – оно вылезает наружу, как титан из Тартара, где он был долгие годы заточен. Ни картезианский проект, ни его критика со стороны Гоббса не способны исправить ситуацию – напротив, они раз за разом ее воспроизводят *в форме недоразумения*, которое, как тень, сопровождает разразившийся спор. Впрочем, еще надо выяснить какую лепту сюда вносит позиция Гоббса, после чего можно будет сделать выводы о причинах и логике сложившейся интеллектуальной ситуации, которая носит имя «модерн».

Литература

1. *Adams M.P.* The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations [Internet]. URL: https://scholarsarchive.library.albany.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.ru/&httpsredir=1&article=1019&context=cas_philosophy_scholar (дата обращения: 25.11.2017).
2. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 640 с.
3. *Гоббс Т.* О теле. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000610/st000.shtml> (дата обращения: 25.11.2017).
4. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 25.11.2017).

References

1. *Adams MP.* The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations. (data obrashheniya: 25.11.2017). [Internet]. URL: https://scholarsarchive.library.albany.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.ru/&httpsredir=1&article=1019&context=cas_philosophy_scholar
2. *Descartes R.* Works: In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ.; 1994. 640 p. (In Russ.)
3. *Hobbes T.* On the Body. [Internet]. (data obrashheniya: 25.11.2017). URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000610/st000.shtml> (In Russ.)
4. *Hobbes T.* Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil. [Internet]. (data obrashheniya: 25.11.2017). URL: http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html (In Russ.)

Информация об авторе

Алексей А. Сухно, кандидат философских наук, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет); Россия, г. Москва, 125993, Волоколамское шоссе, д. 4; volyakvlasti@mail.ru

Information about the author

Alexey A. Sukhno, PhD in Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University); bld. 4, Volokolamskoe highway, Moscow, 125993, Russia; volyakvlasti@mail.ru