

## Содержание

<i>Лекторский В.А.</i> Исчезает ли субъект? .....	6
<i>Кемеров В.Е.</i> Субъект как социальный конструкт. ....	22
<i>Керимов Т.Х.</i> Трансформация понятия субъекта .....	38
<i>Котелевский Д. В.</i> Метафизика субъективности и ее преодоление .....	59

## **Наши авторы**

**Лекторский Владислав Александрович** – доктор философских наук, академик, председатель международного редакционного совета журнала «Вопросы философии», г. Москва

**Кемеров Вячеслав Евгеньевич** – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии УрФУ, г. Екатеринбург

**Керимов Тапдыг Хафизович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии УрФУ, г. Екатеринбург

**Котелевский Дмитрий Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания УрФУ, г. Екатеринбург

## Исчезает ли субъект? <sup>1</sup>

### *Субъект и коллективная деятельность*

Известны эпатажные высказывания нашего известного философа и методолога Г.П.Щедровицкого относительно человека. «...так где существует человек? Является ли он автономной целостностью или он только частица внутри массы, движущаяся по законам этой массы? Это одна форма вопроса. Другая — творчество. Принадлежит ли оно индивиду или оно принадлежит функциональному месту в человеческой организации и структуре? Я на этот вопрос отвечаю очень жёстко: конечно, не индивиду, а функциональному месту».<sup>2</sup> «...что есть человек? Для меня первый грубый ответ таков: это есть, наряду с машинами, знаками, лишь часть материала, на котором паразитирует мышление».<sup>3</sup> «...главное мошенничество — это идея человека с его психикой, а второе мошенничество — это идея субъекта, оппозиция «субъект-объект»».<sup>4</sup> Изучая мышление, следует работать в схеме бес-субъектности. Нужно искоренять свою субъективность. «Или — если пользоваться чеховскими словами о том, что раба надо из себя выдавливать — надо эту субъективность из себя выдавливать. Когда выдавите, можете быть учёным, методологом, учеником. Человеком быть не можете».<sup>5</sup>

Всё это звучит странно и нарочито провокационно. Между тем, это совершенно логичный вывод из принятого Георгием Петровичем понимания мышления и деятельности. Если первоначально (на стадии разработки содержательно-генетической логики) Г.П.Щедровицкий понимал мышление как деятельность индивида, совершающего определённые действия, операции

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00142а «Проблема социальности субъекта и конструктивный реализм».

<sup>2</sup> Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. С. 577.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

<sup>4</sup> Там же. С. 570.

<sup>5</sup> Там же. С. 574–575.

и мыслительные процедуры, то затем, когда он приступил к построению Общей теории деятельности, последняя стала пониматься иначе: как принципиально бессубъектный процесс, носителем которого не может быть отдельный индивид. Последний захватывается коллективной деятельностью, к ней приобщается, в ней участвует и становится человеком лишь вследствие того, что занимает в этой деятельности определённое функциональное место. Так же может быть понято и мышление: как своего рода самостоятельная субстанция, саморазвивающаяся по собственным внутренним законам. Отдельный индивид может приобщиться к этому объективному процессу и в меру этой приобщённости начать мыслить. Нужно сказать, что такое понимание деятельности и мышления при всей его кажущейся парадоксальности имеет серьёзные основания. Подобные представления развивали многие выдающиеся мыслители, начиная по крайней мере с Гегеля. Я вполне разделяю антипсихологический пафос Георгия Петровича. Мне кажется, что развитие философии и наук о человеке в 20 веке в самом деле убедительно показало, что именно с антипсихологических позиций можно понять и развитие познания, и коллективную деятельность, и самого человека с его психикой и сознанием. В наше время сходного понимание мышления (как объективного процесса в «третьем мире») придерживался К.Поппер, а в отечественной литературе Э.В.Ильенков.

Другое дело, что с этим пониманием деятельности и мышления нужно согласовать признание особой и ничем не заменимой роли индивидуальной личности, субъекта, человека, без которых коллективная деятельность и объективный процесс мышления невозможны. Но решение этой проблемы предполагает учёт двух важных обстоятельств. Во-первых, того, что описание деятельности как коллективного процесса (имеющего свою структуру или даже множество структур и соответствующие им функциональные места) и как совокупности индивидуальных действий, акций, поступков относятся к двум уровням одной действительности. Точно так же, как стул не сводится к процессам, совершающимся на атомно-молекулярном уровне, а существует реально — как нечто, относящееся к другому уровню реальности,

индивид и его действия существуют реально и не могут быть редуцированы к коллективной деятельности. Во-вторых, того, что эта деятельность не только предполагает наличие включённых в неё индивидов, отвечающих за свои действия (это условие существования коллективной деятельности), но и на определённом этапе развития делает необходимым возникновение субъекта, субъективности, сознания, «Я», иными словами того, что мы ныне считаем человеком как автономной целостной системой.

Г.П.Щедровицкий не мог согласовать понимание исключительной важности проблемы субъективности с своей теорией деятельности. Говорить об анти-гуманистической и анти-антропологической направленности его концепции я всё же не стал бы (хотя такие обвинения по его адресу высказываются нередко). Дело в том, что в последних выступлениях Георгия Петровича содержатся не только эпатажные рассуждения о том, что «человек — это враньё», но и слова другого рода. Так, например, он признал, что, хотя схема «субъект-объект» не годится при исследовании мышления и при занятиях методологией, без неё нельзя обойтись при анализе процессов коммуникации и организационно-деятельностных игр<sup>1</sup>, что во всех этих случаях необходим и важен процесс «субъективизации», что деятельностный подход предполагает невозможность для человека снятия с себя ответственности, что «..эта сторона, субъективный подход и волевое решение, необходима в каждом деле и есть, наверное, самое главное, что требуется от каждого человека.»<sup>2</sup> И, наконец, даже рассуждение, неожиданное для Г.П.Щедровицкого: «Вы никуда не уйдёте от развития организационных структур, и выход состоит только в том, что человек победит в этом соревновании с организационными структурами. Единственный способ выскочить из западни — это сделать индивида более сильным, чем эти структуры. Должна наступить эпоха соревнования структур и индивида, И я стою на стороне индивида, поскольку я считаю, что он обманет эти структуры и победит».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Г.П. *Философия. Наука. Методология*. С. 577.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 18.

Я повторяю, что, на мой взгляд, он не смог согласовать в рамках своей концепции эти два типа своих высказываний о человеке. Но главное не в этом, а в том, что сегодня вопрос о человеке как об автономном образовании и о его судьбе в современной цивилизации — это не только вопрос теоретический, а прежде всего сугубо практический. Я думаю, что Г.П.Щедровицкий не мог предвидеть этого нового поворота обсуждений старого вопроса. Его концепция методологии и проективно-конструктивной деятельности не может дать в данном случае ответ. Дело в том, что современная острота вопроса о человеке в значительной степени связана с стихийным развитием именно той проективно-конструктивной деятельности, разработке методологии которой посвятил себя Георгий Петрович.

### *Современные технологии и судьба человека*

Развитие современных социальных технологий (а это прежде всего т.н. «конвергирующие технологии» nano-, био-, информационные и когнитивные, развитие которых стало возможным в рамках современной технонауки) взрывают привычный жизненный мир и ставят под вопрос существование человека в том виде, который до сих пор считался единственно возможным.

Существует два способа использования таких технологий.

Наиболее соблазнительным кажется понимание социальных технологий по образцу технологий воздействия на природные процессы. Человек в этом случае — объект приложения технологических приспособлений. Если большие социально-технологические проекты времён тоталитаризма отошли в прошлое, то более локальное использование подобных методов воздействия процветает и множится.

Современные информационные технологии, колоссально опосредуя отношения между получателем информации и её источником, в огромной степени увеличивают возможности для манипулятивного воздействия на сознание. Когда человек имеет дело с той информацией, которая относится к его отношениям с близким окружением, он всегда может её перепроверить. К книжному тексту тоже можно отнести критически: отложить

книгу, вернуться к прочитанному тексту ещё раз, переосмыслить его в свете собственного опыта. Телевидение воздействует иначе: произносимые с экрана слова исчезают прежде, чем зритель успевает рационально оценить значение информации, а сопровождающее их изображение обладает суггестивным воздействием, притупляющим способность к критическому размышлению. Между тем, телевидение, получившее массовое распространение, во многом фабрикует образ реальности у своих потребителей: путём навязывания определённой интерпретации событий и даже показывая те события, которых в действительности не было.

Человек, включённый в современную систему массовых коммуникаций, оказывается очень податливым к всякого рода пропагандистским воздействиям. Это используется в современном пиаре и т.н. политтехнологиях. Главная цель профессионалов пиара – не развитие рациональных способностей человека и его способностей к самостоятельному, свободному принятию решения, а напротив, притупление его критической рефлексии. Такого рода воздействия могут преподноситься как «забота о человеке», как освобождение его от груза размышлений и необходимости принятия решения. В действительности это превращение человека в запрограммированного робота, в куклу, управляемую извне.

Но современные информационно-коммуникативные технологии представляют и другую возможность. Они могут быть использованы для развития творческих способностей человека, для расширения пространства его свободы, его социальных и межличностных связей. Технологии – это средство. Такие человеческие ценности, определяющие его жизненный мир, как свобода, взаимопонимание, любовь, забота и др. не есть технологии. Именно эти ценности и есть то, для осуществления и поддержания чего технологии могут и должны употребляться. Такого рода их использование представляется наиболее перспективным как с точки зрения человека, так и в интересах социального целого.

Но даже если речь идёт о субъектно-ориентированных социальных технологиях, всё равно возникает ряд принципиальных проблем, которых в недавнем прошлом не существовало.

Дело в том, что технологии и соответствующие им техники не являются ценностно-нейтральными, по крайней мере, если речь идёт о сложных технологиях. Конечно, если я, например, имею дело с таким простым приспособлением, как лопата, то ясно, что её можно использовать для разных целей: и для копания ям, и для нанесения ударов по голове (вспомним применение сапёрных лопаток во время массовых демонстраций в недавнем прошлом). Сама по себе лопата ценностно-нейтральна, т.е. может быть использована как во благо, так и во зло. Но вот если мы имеем дело со сложными технологиями и соответствующими им техниками, то тут дело обстоит иначе. Вот, например, политические технологии, технологии пиара.

Какие бы цели не ставили перед собою те, кто ими пользуется (возможно, имеется в виду достижение блага общества и каждого отдельного индивида, хотя в такие цели трудно поверить в случаях современного использования подобных технологий), ясно, что подобные технологии в любом случае предполагают внушение, пропаганду, «промывку мозгов» и т.д., т.е. обращение с человеком как с средством для достижения таких целей, которые сам он не ставит.

Современные технологии, в частности, социальные по сути взрывают жизненный мир человека. При этом речь идёт о таких его инвариантах, которые лежат в основе человеческого существования в отличие от культурно и исторически обусловленных его форм.

Для иллюстрации этого тезиса я начну с рассмотрения Интернета. Это колоссальное технологическое и социальное достижение, означающее выход на новые горизонты человеческой жизни и новое пространство свободы. Это снятие культурного изоляционизма, новые способы создания межличностных связей, возникновение сетевых сообществ. Если исторически существующие сообщества предполагают культурную традицию (т.е. особое отношение к времени) и органическое развитие, привязаны к определённому пространству, то сетевые сообщества возникают спонтанно и существуют в некотором смысле вне времени и пространства. Принадлежность к историческому сообществу не зависит от индивида. Отношение к сетевому сообществу определяется самим человеком.



В Интернете можно создать себе новую личность с новой биографией и именем и вступить в коммуникацию (в чатах) с другими подобными. Ряд ограничений реальной жизни в этом случае снимается. Возникает «расширенная реальность» и «виртуальная личность». Появляются новые возможности для творческого самовыражения: создание и размещение в Интернете самых разнообразных текстов, начиная от претендующих на художественную литературу и кончая попытками решения научных и философских проблем, политических размышлений и комментариями о текущих событиях социальной, политической и культурной жизни. Если при публикации текстов на бумажных носителях в большинстве случаев существуют ограничения (цензурные, а также стереотипы, существующие в каждой сфере профессиональной деятельности), то в случае Интернета все такие ограничения снимаются. Человек как бы получает возможность для безграничного свободного творческого парения. Стирается грань между автором и читателем. «Авторствовать» в Интернете может каждый.

Это имеет важные политические следствия. Кажется, что авторитарные и диктаторские режимы несовместимы с Интернетом, ибо последний неподконтролен обычным средствам ограничения свободы слова. С помощью Интернета можно почти мгновенно создать сетевое сообщество (в том числе и на политической основе), вывести сторонников тех или иных идей на улицу. В недавнем прошлом это было невозможно. Последние события в Северной Африке, приведшие к падению авторитарных режимов, продемонстрировали политические возможности Интернета и новых социальных технологий.

В этой связи возникает идея «электронной демократии». Дело в том, что каждая из существующих форм демократии имеет свои изъяны. Прямая демократия (т.е. непосредственное участие народа в управлении государством) очевидно невозможна в современных сложных обществах. Принятая сегодня повсеместно представительная демократия чревата опасностью того, что избранные депутаты отрываются от своих избирателей и начинают преследовать собственные цели. Кажется, что обсуждение политических программ в Интернете и электронное голосование мо-

гут позволить перейти к прямой демократии, сопровождаемой критической дискуссией (демократии участия).

Однако в действительности дела обстоят не так просто. На самом деле Интернет в том виде, в каком он существует сегодня, это не только новые огромные возможности, но и новые большие опасности.

Начну с того, что любой поступок в обычном, не виртуальном мире предполагает не только свободу, но и ответственность. Это необходимое условие реальной социальной жизни (Кант сказал бы: «трансцендентальное условие возможности»). В Интернете можно свободно высказываться обо всём, не неся за это ответственности, и нередко прикрываясь вымышленным именем. В реальной жизни любой вид деятельности, начиная от строительства дома и кончая научными исследованиями и созданием произведений художественной литературы и искусства, предполагает определённые эталоны и нормы, без которых он невозможен. Эти эталоны одновременно являются фильтрами (если угодно цензурой), не пропускающими в данную систему деятельности то, что ей не соответствует, то, что может её разрушить, и одновременно позволяющие оценить качество сделанного и выделить образцы (авторитеты). В Интернете все эти ограничения сняты. Авторитетов нет. Все равны, каждый может быть автором независимо от его таланта и профессиональности, может высказываться о чём угодно и говорить всё, что придёт в голову. Реально это означает полную депрофессионализацию. Недаром сегодня в Интернете — засилье ущемлённых, озлобленных, не признанных в своей профессиональной среде людей. Как сказал один из наших деятелей культуры, то, что раньше писалось на заборах, сегодня вывешивается в Интернете. Если каждый является автором, то это конец художественной литературы (такая теория сегодня выдвигается). Но это не только конец литературы. Это было бы и концом науки (если бы научное сообщество всерьёз относилось к интернетовским публикациям). Это может быть и концом культуры в целом, так как последняя предполагает эталоны, образцы и иерархию — именно то, что отрицает современный Интернет.

Не так просто обстоят дела и с «электронной демократией». С помощью Интернета и социальных сетей можно вывести людей

на улицу. Но для того, чтобы предложить осмысленную программу выхода из социального и политического кризиса, нужны усилия экспертов, специалистов. В интернетовских чатах такие программы не вырабатываются. Вообще, как показывает жизнь, современное общество знания с его сложными технологиями, в том числе социальными, предполагает растущую роль экспертов, без работы которых сегодня невозможно никакое серьёзное социальное, экономическое, политическое решение. Поэтому, как считает ряд теоретиков, современные социальные технологии предполагают не «электронную демократию», а скорее «экспертократию». Но в таком случае возникают другие проблемы. Как показывает опыт, эксперты могут исходить из интересов не основной части народа, а довольно узкой группы людей, к тому же они имеют свои собственные интересы.

Иными словами, Интернет и связанные с ним информационно-коммуникационные социальные технологии — это вызов традиционным представлениям о культуре, о человеке и социальной жизни. Он порождает проблемы, которых раньше не было и которые нужно решать. Где искать это решение?

Ответ на этот вопрос предполагает серьёзное обсуждение. У меня нет готового решения. Я думаю, тем не менее, что будущее Интернета связано с тем, что наряду с сетевыми де-иерархизированными сообществами он будет поддерживать и сообщества профессиональные с определенными эталонами и образцами деятельности. Последние не могут рассматриваться как неизменные, они должны быть динамичны и гибки. Но в каждый момент времени они должны существовать и маркировать профессиональную деятельность.

Я думаю, что будут выработаны условия признания интернетовской публикации в качестве научной или литературной. Конечно, избавиться от хлама и мусора в Интернете невозможно (создание этого мусора может играть даже полезную психотерапевтическую роль). Что же касается человеконенавистнических, патологических и криминальных текстов, от них нужно найти способ избавления. Иными словами, Интернет нуждается в регулировании. Тогда он сможет превратиться из угрозы культуры в средство её творческого развития, в способ реализации человеческой свободы.

Другая проблема, порождённая современными технологиями, это возрастание степени риска для жизни. Общество риска — это не нечто отдельное от общества знания, а лишь обратная сторона той самой медали, на лицевой стороне которой помещены слова об обществе знания. На основе современного научного знания вырабатываются такие технологии, которые глубоко трансформируют сложившийся природный и социальный порядок. А это всегда чревато непредвиденными последствиями. При разработке новых технологий ведётся специальная работа по минимизации рисков. Но полностью предотвратить их оказываются невозможным. И пусть их вероятность считается незначительной. В тех случаях, когда эти риски реализуются, их последствия оказываются огромными. Это показали, в частности, события на о. Фукусима в Японии. Когда проектировались атомные электростанции на этом острове, вероятность землетрясения свыше 7 баллов, считалась маловероятной. Но это маловероятное событие тем не менее произошло и создало угрозу для всей социальной жизни страны.

Работа по минимизации рисков будет продолжаться. Но их количество и степень опасности в обществе современных технологий вряд ли уменьшатся.

А это предъявляет определённые требования к человеку. С одной стороны, возникает необходимость принятия быстрых решений в непредвиденных ситуациях, т.е. необходимость увеличения пространства свободы. С другой стороны, возникает также и необходимость большего контроля за индивидом со стороны общества — особенно в условиях техногенных и террористических угроз. Это можно будет делать уже в ближайшем будущем с помощью единых электронных карт, в которых фиксируются передвижения человека, посещение им магазинов, его покупки и т.д. Можно снабдить человека таким устройством, которое будет постоянно сигнализировать в некоторую службу о его местонахождении и о происходящих с ним событиях. Это позволит контролировать его перемещения и давать рекомендации относительно его передвижений, а в случае возникновения опасных ситуаций вмешиваться в его жизнь. Это, конечно, способ контроля за человеком и ограничение его свободы. Но мож-

но предполагать, что большинство людей охотно примет такое ограничение в условиях повышенного риска. Можно предположить, что в интересах безопасности человеческой жизни контроль над человеком может пойти ещё дальше, поскольку современные технологии позволяют это. Между прочим, это дело не отдалённого будущего, а то, к чему мы подходим уже сегодня.

Но где же в таком случае грань между необходимым ограничением свободы в сверхсложном технологическом обществе и возможностью манипуляции человеком в интересах определённых социальных групп? Вообще в современном обществе граница между «моим» и «не-моим», между приватным и публичным пространством, принципиально важная для европейской культуры в течение многих столетий, всё более размывается. И это порождает проблемы, связанные с пониманием человека, его свободы, его возможностей.

Развитие биотехнологий рождает новые вызовы. В ближайшем будущем можно будет быстро и недорого создавать индивидуальную генетическую карту человека, на основе которой можно судить не только о биологических особенностях индивида, о его болезнях, но и о его предрасположенности к тем или иным заболеваниям. Можно представить, как подобные карты могут быть использованы современными работодателями, какие возможности для контроля над человеком они открывают.

Ещё дальше идут современные эксперименты, связанные с прямым вмешательством в тело человека, в его мозг и психику. Это не только воздействие на человеческий геном («редактирование» или переделка генной карты). Это прямое вмешательство в мозг, в сенсорную систему. Последствия этого могут быть чудовищными.

### *Субъект и свобода*

Для понимания как современного смысла проблемы человека, так и возможных путей её решения, нужно учесть одну особенность современной цивилизации. Она характеризуется не только быстротечностью процессов, эфемерностью многих социальных и культурных структур, но также и (как следствие этого) частым

возникновением нештатных, неординарных ситуаций, повышением степени риска. Выход из этих ситуаций, в которых нередко оказывается отдельный человек, требует от него принятия собственного и при этом творческого, нестандартного решения. Это значит, что колоссально усиливаются требования к отдельному индивиду, который уже не может спрятаться за анонимным решением безликого коллектива, а должен действовать на свой страх и риск. Как следствие этого – повышение роли индивида в социальной жизни, рост индивидуализации и повышение личной ответственности. Свободное действие индивида – а без свободы невозможна ответственность – это основа коллективной деятельности, порождающей социальные институты и культуру. А свобода и ответственность и есть те узлы, которые завязывают единство сознания и само «Я». Ведь именно «Я» есть инстанция принятия свободных решений.

Свобода – вот одна из главных проблем философии во все времена, особенно сегодня. Лишь при наличии свободы и единства сознания возможна ответственность за поступки, которая немислима в том случае, если сознание распадается на несвязанные друг с другом фрагменты, если прошлое не связывается с настоящим и будущим. «Я», как и вся сфера субъективной реальности, в том числе и человеческая свобода, это, действительно, социально-культурная конструкция, если угодно, изобретение, а не природный факт, нечто искусственное. «Я» однако не становится от этого чем-то нереальным. Ибо и общественные институты, и культуры – это объективная реальность, хотя и иного рода, чем реальность природная. Субъективность – это тоже реальность, хотя и специфическая.

Конечно, современная цивилизация создаёт перед человеком множество проблем, которых до недавних пор не существовало. Действительно, идентичность человека нередко оказывается сегодня под вопросом, переживает кризис. Верно и то, что возник кризис многих коллективных идентичностей. Сегодня человек включён во множество информационных потоков, должен играть много разных социальных ролей. Индивидуальная идентичность начинает быть более сложным образованием, чем она была раньше, чем-то вроде единства в многообразии, а иногда

и чем-то вроде поли-идентичности. Но это значит только то, что задача по интеграции разного рода деятельностей в единство «Я» может быть сегодня в ряде случаев непростой, но это задача, которую индивид каким-то образом должен решить. Иногда он её не решает, но если такого рода случаи становятся массовыми, то распадается не только «Я», но и сама ткань социальности. Думать, что культура и общество могут пережить смерть человека как индивидуального «Я», нелепо. Между тем, нет никаких оснований думать, что человечество стремится к самоубийству. Поэтому задача спасения человека, помощи человеку в сохранении своей личности, телесности, а вместе с ним и спасения культуры – вполне практическая. Одно из важных средств в решении этой задачи – сохранение ряда традиционных ценностей культуры, если угодно осторожный консерватизм, который должен уравновесить безудержную проективно-конструктивную установку современной цивилизации. Это одна из задач современной философии. Исторически философия всегда выступала как самокритика культуры, как важное средство её трансформации. Эта роль за философией сохраняется. Но сегодня не менее важно защищать и поддерживать традиционные ценности свободы, рациональности, личности и индивидуальной телесности. Без такой поддержки, без их сознательного культивирования разными средствами культуры (включая систему образования, разные социальные институты, систему ограничений на экспериментирование с человеческой телесностью, осторожное отслеживание этих экспериментов, выявление границ такого рода вмешательства и т.д.), эти ценности вряд ли смогут воспроизводиться, а значит, под угрозой будет и существование человека. Работа в этом направлении, предполагающая изучение реальных социальных, культурных и психических процессов, соотнесение современных культурных сдвигов с традициями европейской культуры – одна из важнейших проблем, с которыми столкнулось сегодня человечество.

Кстати сказать, распространяемое постмодернистами представление о «Я» оказывается в ряде отношений поверхностным. В действительности, как можно показать, «Я», будучи единым, в то же время многослойно. Ряд психологов и философов выде-

ляют «рефлектирующее» и «рефлектируемое» «Я», М.М.Бахтин говорил о «Я для себя» и «Я для другого», Ж.-П.Сартр писал о «бытии-для-себя» как центре сознания и «Я» как социальной конструкции. Если даже «социальное Я» переживает кризис и теряет идентичность, это не обязательно значит, что «рефлектирующее Я» тоже теряет свою идентичность. Обычно этого не происходит. Более того. Именно «рефлектирующее Я» («собственное Я», как называет его английский философ и психолог Р.Харре) находит выход из кризиса идентичности «социального Я» и строит новое «Я» с помощью имеющихся культурных и социальных ресурсов в процессе взаимодействия с другими людьми. Даже циник, меняющий социальные маски и роли и ни к одной из них не относящийся всерьёз, сохраняет образ своего «подлинного Я», которое как бы со стороны и с усмешкой смотрит на сменяемые личины «социального Я». Так что полного исчезновения «Я», субъекта, о чём пишут постмодернисты, обычно всё же не происходит. Другое дело, что рекомендуемая некоторыми из них цинически ироническая позиция не может стать линией поведения ни в качестве всеобщего образца, ни даже в как способ жизни отдельного индивида. В критических ситуациях, когда от сделанного выбора зависят жизнь и смерть (а таких ситуаций в современном обществе риска становится всё больше), иронически-игровой стиль поведения оказывается невозможным. Правда, «собственное Я», «подлинное Я», которое управляет разными социальными ролями, рефлектирует по поводу «социального Я» и может его изменить, тоже не что иное, как социально-культурный феномен. Но это феномен такого рода, без которого невозможна современная социальность. Это не значит, что это «Я» неуязвимо. Оно может быть разрушено, как и всё в человеке, ибо человек — хрупкое существо. Но разрушение этого «собственного Я», как и дезинтеграция «социального Я» означало бы гибель современного общества.

Что касается жизни в виртуальной реальности как нового, «пост человеческого» способа жизни, то нужно иметь в виду, что те реальности, в которых живёт человек (а их, действительно, несколько) неравнозначны и не могут вытеснить друг друга. Есть исходная и основная реальность жизненного мира: повседнев-



ное окружение (включая мир физических предметов, других людей, событий и т.д.) и повседневные межчеловеческие контакты. Есть специальные и производные от этой основной реальности: в частности, идеальная реальность (та, которую К.Поппер называет «третьим миром»), субъективная реальность, виртуальная реальность. Нормальная человеческая жизнь возможна лишь при определённых взаимоотношениях этих реальностей, при условии их гармонического взаимодействия. Уже изобретение письменности, а затем появление книги создали возможность ухода из мира повседневности в мир идеальный. Люди, предпочитающие жизнь в идеальном мире (чтение и сочинение книг, занятия философией, наукой и др.) обычной жизни, всегда были и есть. Однако такого рода «искусственная» жизнь никогда не могла быть самодостаточной и самодовлеющей, будучи зависима от обычной, повседневной жизни: как в отношении к отдельным индивидам, так и тем более применительно к социальной жизни в целом. Поэтому нужно полагать, что «уход в виртуальный мир», подмена реального «Я» виртуальным не осуществится, если человек будет озабочен сохранением своей социальности и культуры. Но проблемы тут, несомненно, есть, их нужно изучать и думать о способах их разрешения.

Я заканчиваю свои размышления выражением надежды на то, что человек не погибнет. Он меняется, и неизбежно вынужден меняться. Он сегодня сталкивается с новыми, исключительно острыми проблемами, с новыми вызовами самому своему существованию. Эти проблемы нужно изучать (а это возможно сегодня только при взаимодействии разных подходов), их нужно решать. О них нужно говорить, нужно обращать на них внимание общественности. Ибо это не просто специальная тема академических исследований, а вопрос о судьбах нашей культуры.

\* \* \*

Иногда говорят о том, что смысл философской деятельности заключается в творческом конструировании новых миров и новых соответствующих им типов гоминоидов (по-видимому, в число последних включается и т.н. «пост-человек»). Я думаю,

что в действительности философия играла другую роль в истории культуры. Философия всегда пыталась создавать такие концептуальные модели взаимоотношения человека и мира, которые помогали бы построить мосты между жизненным миром человека (включая окружающий мир и мир субъективности) и миром, создаваемым теоретической мыслью – научной и философской (микромир, мегамир, мир математических объектов, мир идей и т.д.). Философия всегда была средством «обживания» тех необычных, противоречащих здравому смыслу миров, которые создавала творческая мысль, способом гармонизации постоянно менявшихся отношений между человеком и космосом. В век «конвергирующих» технологий, взрывающих привычный жизненный мир, философия как незаменимый способ сохранения человека остается жизненно насущной.

## Субъект как социальный конструкт<sup>1</sup>

### *Развитие идеи субъекта<sup>2</sup>*

В философской литературе тема субъекта сфокусирована на эпистемологической проблематике. О ком бы ни говорили – индивиде, группе, сообществе, обществе, – в конечном счете разговор все равно сводится к индивиду, познающему, сознающему, переживающему, реже действующему (пишущему, читающему). К этому взгляду примыкает и психологический, где образы познаний и переживаний оказываются близки.

Конечно, в последние годы совершается много попыток ввести в трактовку субъекта современные коммуникативные, психологические, лингвистические, даже естественнонаучные «добавки». Но как только они начинают угрожать основному пониманию субъекта и его задаче отображать реальность, сразу возникает резкая критика. Наилучшим примером, в этом плане, могут служить конструктивистские концепции субъекта и отношение к ним.

Но есть еще один аспект истории, который не упомянуть нельзя. Дело в том, что и в традиционной форме субъекта происходили заметные изменения. Если в XVIII в. – это субъект чувственной сферы, близкий психологическому взгляду, то в XIX в. – это часто трансцендентальный субъект, т.е. некая познавательная установка, определяющая основные координаты бытия и корректирующая собственную психику индивида.

Субъект незаметным образом отделяется от индивида, а субъектность отделяется – столь же незаметно – от субъективности.

В конце XIX в. начинается драма, в которой субъектность и субъективность сопоставляются и противопоставляются раз-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00142а «Проблема социальности субъекта и конструктивный реализм».

<sup>2</sup> Эта статья, по сути, является продолжением и развитием тех подходов, которые были предложены в статье «Конструктивный реализм и динамика социального воспроизводства». См.: «Социемы». 2011. № 19.

личным образом. Проводятся границы между пониманием и объяснением, затем – рубеж между исследованием природы и общества (истории, культуры).

Затем фактически обозначается невозможность единства познания, затем обозначается раскол между социальным и гуманитарным познанием.

И где же оказывается субъект?.. Либо он остается в традиционной позиции, которая допустимыми средствами достраивается и реформируется, либо она (эта позиция) радикально меняется. Но как?... – пока неизвестно. Невдалеке уже вторая половина XX в. которая напророчит гибель субъекта.

### *Три стадии изменения статуса субъекта*

I. Поскольку все перипетии драмы, развернувшейся вокруг темы субъекта проследить невозможно, возьмем достаточно простую схему, помогающую проследить ход событий. Оговоримся сразу, что эта схема скорее не гносеологическая, а социально-философская.

А) Заметим, что критика темы субъекта практически совпадает с кризисом классической философии (середина XIX века). Трактовка субъекта как единой для всех наук установки становится неактуальной.

Б) Место классического субъекта начинает занимать методология классической науки, прежде всего, классической механики, у которой выработаны правила для работы с разными вещами и материалами.

В) Почему изменился статус субъекта?.. На этот вопрос могло бы ответить развитое общественное сознание... Но его еще не было. Оно еще только формировалось, и само нуждалось в методологическом обосновании.

Г) Философский редукционизм, сводивший все виды познания к единому правильному не имел смысла. Эпоха единства познания заканчивалась.

II. Возникает проблема социальной обусловленности субъекта. Причем возникает она не в философии, не в естествознании, а в формирующихся социальных науках. Субъект-индивид со-

циально обусловлен, и эта обусловленность становится не только теоретической, но и практической проблемой, поскольку от нее зависит организация и управление обществом, в котором не применяются рычаги прямого насилия. Движения не отдельных субъектов, а субъектов-масс становятся объектом пристального внимания, т.к. они позволяют выявить новые инструменты организации экономической и политической жизни. Естественно, в этих обстоятельства вопросы о гносеологических возможностях субъекта, тем более, о его моральных качествах, отходят на второй план.

Психика субъекта высвечивается в новом аспекте: речь идет уже не об особенностях восприятий субъекта, а о связи его установок с какими-то правилами и нормами социального порядка.

Надо отметить, что это было сопряжено не только с вниманием к массовым движениям, но и с тем, что постепенно развивающиеся общественные науки знакомили традиционную философию с совершенно нетрадиционными формами связи индивида и человеческой общности. Здесь нужно сделать еще одну оговорку: начинает оформляться некая дилемма социального и индивидуального. В классической философии она тоже существовала, но только в скрытой форме: предполагалось, что все люди более или менее соответствуют и должно рассматриваться в соответствии с образом субъекта, который начертала философии.

Но теперь ситуация меняется: речь идет не о соответствии/несоответствии индивида образу субъекта; речь — о другом: как разные индивиды подчиняются, или соподчиняются неким общим правилам и формам. Образуется своего рода новый трансцендентальный контур, в котором индивид ориентирован не на абстрактного субъекта, а на «поле» правил и норм, определяющих силы многих индивидов<sup>1</sup>.

Дилемма социального и индивидуального формулируется в явном виде, и от ее понимания зависит решение важных практических и теоретических вопросов.

Вот тут и надо подчеркнуть, что оппозиция социального и индивидуального существовала вроде бы всегда, но в XIX в. она

---

<sup>1</sup> См.: Апель К.-О. Трансформация философии. М.: «Логос», 2001.

приобретает специфический смысл. Образуется проблемное поле – и теоретическое и практическое – в котором эта оппозиция обнаруживает форму кооперации. Речь уже не идет о прямой редукции индивидуного к социальному, и не о прямом подчинении индивида власти, речь заходит о некоем компромиссе, в ходе которого индивид принимает некие правила и формы, созданные внешней социальностью, но и сам, благодаря этому приобретает некие субъектные возможности, позволяющие ему реализовать свои потребности и интересы.

Что же происходит?... Субъектность индивида выходит за рамки его телесности, но и социальность получает возможность формирования групповых субъектов, которые образуются не социальной «механикой», а держатся на интересах и возможностях объединенных индивидов.

Кажется, что практическая социология и экономика обретают мощные ресурсы для своего развития, а, стало быть, и для теоретико-методологического исследования. Однако возникают все новые проблемы. Становится ясно, что подчинение индивидуного и социального выражает лишь поверхностно их взаимосвязь. А далее по ходу развития психологии, социологии и феноменологии выясняется, что присутствие социального в индивидуном может осуществляться по-разному, а, соответственно, может выполнять разные функции как в развитии индивида, так и в функционировании социальных связей.

III. До настоящего времени не утихает обсуждение вклада Л.С. Выготского в прояснение проблемы взаимосвязи социального и индивидуного; причем не в специальной психолого-педагогической сфере. А именно в плане культурно-историческом, прежде всего, в вопросе о том, как ребенок становится субъектом социальности, каким образом он научается влиять на ход социального воспроизводства.

Некоторые аспекты этой концепции приходится реконструировать, но это возможно благодаря работам последователей Л.С. Выготского А.Н. Леонтьева и А.М. Мещерякова.

Так что же находится сейчас в фокусе обсуждения... А именно детализация вопроса о том, как ребенок обретает черты субъекта социального воспроизводства, попутно освобождаясь от

воздействия близких, и, соответственно, приобретая черты самости.

О подобной реконструкции приходится говорить вынужденно, ибо в 30-е годы прошлого века вопрос о самостоятельности индивида в положительном плане вообще не мог обсуждаться.

Так что же здесь – самое главное?.. А то, что сила, деятельная способность, владение формой (м.б – инструментом) не являются обособленными частями действия и взаимодействия. Способность обретает форму по мере овладения действиями (как правило – чужими), по мере присвоения их и – как результат – по мере обособления их, т.е. превращения их в свои собственные. «Фокус» обособления индивида и растущих его претензий на субъектность, обусловлен его эффектом общения с близкими.

Эта схема тянет на открытие в обществознании и философии, Но время еще не пришло (30-е, 40-е гг.); и все в лучшем случае ограничивается тем, что индивид подчинен обществу, сформирован им, социализирован им. А это и есть хорошее подтверждение таких социальных теорий как догматический марксизм и структурно-функциональный анализ.

А как обстояло дело в структурно-функциональный анализе?.. В 60-е гг. XX в. позиции этого (вроде бы, общепризнанного) направления социальной мысли пошатнулись. Ключевым оказался вопрос: кто будет менять социальные системы? Многие понимали, что системная конфигурация социального мира может в ближайшее время измениться.

Т. Парсонс сознает, что его красивая, но жесткая социальная система требует изменений. И он берет из фрейдовской концепции личности уровень *superego* и вводит его в концепцию социального актора<sup>1</sup>. Что это означает... Во-первых, это означает, что индивид формируется под давлением норм и стандартов и тем самым поддерживает существование социальной системы. Но теперь это означает также, что индивид обладает обилием латентных возможностей воздействовать на социальную систему; и здесь – то открываются возможности для новых витков социальной эволюции.

---

<sup>1</sup> Parsons T. *Social Structure & Personality*. Glencoe, 1964.

Между концепциями Выготского и Парсонса как будто нет сходства, но оно обнаруживается, когда мы ставим вопрос: как общество оказывается «внутри» индивида...? Но теперь и не это главное. Главным оказывается вопрос: как люди умудряются ту социальность, что внедрили в них, преобразовывать в другую социальность, предполагающую других субъектов, средства, результаты.

Еще несколько слов о сходстве двух, совершенно различных концепций. Конечно, концепция Л.С. Выготского относится к 30-м годам, а концепция Т. Парсонса к 60-м годам XX в. О том, что это — разные предметные области и говорить специально нет смысла. А вот то, что это важный методологический шаг в «одну сторону», сказать следует.

И там, и там, по сути, говорится о том, что взаимодействие социального и индивидного, осуществляется «внутри» самого индивида. Только у Выготского, эта индивидная реализация социального воплощается в формировании способностей, а у Т. Парсонса — за счет усвоения норм и стандартов поведения, т.е. за счет усвоения, по сути, фрейдовского *superego*. Что из этого следует?.. Социализация — в советском варианте «формирование» индивидов, их приспособление к системе, — как будто бы сохраняется. Но, с другой стороны, появляются возможности для ответов, как индивиды могут влиять на систему социальных связей, то есть проявлять черты **субъектности**.

Этот момент изменения темы взаимосвязи социального и индивидного весьма существенен. Видимо, к 70-м гг. XX в развитые общества подходят к грани, за которой они, не развивая субъектные свойства индивидов, не могут сохранять ресурсы своего дальнейшего развития, а может быть, и сохранения. Заметим еще раз, что мы давно уже перешли из области эпистемологии в область обществознания, и не по произволу своему, а по логике событий, которые захватили и общество и науку в первой половине XX в.

Но нас интересует проблема субъектности ... Что происходит с ней? Открытия Выготского и Парсонса подвели нас к черте. За которой — другие вопросы. Например, — а как индивиды в качестве субъектов начинают менять конфигурацию социальных сис-



тем и соотношения между ними. Вопрос уже не о том, что делает социальное, помещаясь «внутри» индивидов, Вопрос о другом: что делают индивиды, преобразуя это социальное и стремясь воплотить его в новые средства взаимосвязи, инструменты, способы самореализации. Индивиды — не по одиночке — а в разных совокупностях и сообществах, становятся субъектами социального бытия. А вот что с этим делать — это уже большая проблема для разных наук, для разных учений и идеологий.

Время Т. Парсонса уходит; появляются новые концепции: социальная феноменология, этнометодология, неортодоксальный бихевиоризм и неофрейдизм, «новые» теории социального действия, экзистенциальная социология, которые выступают с принципиально новых для философии и обществознания позиций.

В чем — новизна этих позиций. Они не просто заявляют о взаимосвязи социального и индивидуального (XVIII в.), они не удовлетворяются представлением о присутствии социального в индивидуальном. Они настаивают на том, что современные социальные системы могут сохранить, существование, если они используют субъектные возможности, составляющих их индивидов.

Казалось бы, это — сдвиг, происходящий только в обществознании. Но вопрос понимания системности становится общеметодологическим. На первый план выходит задача освоения самоизменяющихся, самоорганизующихся, саморазвивающихся сложных систем. Причем, эта задача становится все более актуальной и в развитии общества, и в освоении природных систем и в создании мощных технических комплексов. Как на этом фоне выглядит традиционная трактовка субъекта? Понятно, что для характеристики сложных саморазвивающихся систем не подходит привычная схема субъекта с ее заранее определенными характеристиками.

Так или иначе, возникает проблема создания схемы или организации субъекта для каждой особенной сложной задачи.

Каким будет этот субъект групповым или индивидуальным?, — заранее определить невозможно.

В сущности возникает совершенно новая проблема — проблема конструирования субъекта...Здесь обсуждается уже не то: отображает субъект или конструирует реальность; важно другое

какой конфигурацией должен обладать субъект, чтобы обладать возможностями для постановки, решения задачи и отслеживания послед-ствий, которые возникают при освоении и построения сложных систем.

Завершая этот фрагмент, отметим, мы отделились от традиционных гносеологических схем, и проблема субъекта выглядит многогранной и во многих аспектах социально-обусловленной.

Заметим и другое: мы далеко отошли от индивидуальной формы субъекта. Но это вовсе не значит, что индивид пропал. Без индивидов групповой субъект не работает, Но это в каждом случае обретае особые формы.

Об этом дальше попробуем порассуждать.

### *Конструирование субъекта*

Итак, субъекта производственно-практической или духовно-теоретической деятельности необходимо проектировать и конструировать. Это собственно и было одной из причин институционализации общественных наук в середине XIX века.

Поначалу дело, конечно, пошло по производственному принципу: организовывались бригады, цеха, заводы, комбинаты. Наука следовала этому же пути: необходимо было создавать большие институты, создавалась Большая наука; чем больше народу будет решать проблему, тем скорее она и решится.

Это был путь, подсказанный так называемым материальным производством.

Говоря другим языком, это был экстенсивный путь развития.

К середине XX в. наступило протрезвление. Большое производство и Большая наука не всегда приносят эффект. Там, где они работали на ВПК, там, где людей и денег принято было не жалеть, — это давало результат.

Но стали появляться открытия нобелевского уровня, которые совершались небольшими группами ученых, порой — до трех человек. Причем, люди эти могли работать в разных университетах и разных странах. Появлялась техника, которая для комммуницирования этого небольшого, но комбинированного субъекта не требовала больших затрат. Открывался новый путь

для кооперации человеческих сил. И путь этот, заметим, прокладывало не производство ( практика), а наука.

Возникает новый тип коммуникации, конструирующей субъекта. Коммуникация не имеет пространственной формы: субъектам не нужно собираться в о дном месте. Местом сборки оказывается общее понимание проблемы, общее понимание задачи и, затем, выработка методологий в каждом случае соответствующих решению определенной части задачи.

Следующий вариант. Мы можем говорить и построение самого субъекта на «базе» индивида. Субъект конструируется индивидом, он не дан ему; в него нужно вложить силы, умения, знания, а значит, прямым или косвенным образом «встроить» позиции других людей, другие точки зрения.

Познающий субъект может развертывать познавательную деятельность, «включая» социальные связи, «растянутые» во времени. Он «ткет паутину» познания, создавая новые ячейки, но делает это, опираясь на деятельность других субъектов, которые некогда совершили свою работу и которые вновь начинают существовать и действовать, участвуя в его синтетических усилиях. Познание, таким образом, выходит за рамки отдельного общества и начинает связывать разные эпохи, разные типы социальности. Оно оказывается элементом временной социальной связи, средством ее реализации, вместе с тем создавая предпосылки для обновления актуальных средств и предметов. Как говорит Р. Коллинз, «программа состоит в изучении того, каким образом идеи формулируемые индивидами, обуславливаются положением последних в сети, как «вертикально» в терминах предшественников, так и «горизонтально» — в терминах союзников и соперников».<sup>1</sup> Он поясняет эту программу следующим образом: «Мы пытаемся прочертить путь к беседам, формировавшим данную сеть, а также к внутренним беседам в головах мыслителей, составлявших в своем разуме коалиции, что и становится созданием новых сетей».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

Важно расставить акценты: субъект не только находится под влиянием социальной детерминации, не только реализует ее связи и обусловливания, он синтезирует и изменяет эту детерминацию, перестраивает ее как «фабрику коллективных значений и смыслов» (В.А.Лекторский)

В отечественной философской литературе первые попытки такого ода были предприняты в конце 60-х, начале 70-х гг. Среди немногих работ этого направления особое место занимает статья В.А. Лекторского «Принципы воспроизведения объекта в знании»<sup>1</sup>.

В статье четко просматривается динамическая трактовка познавательного процесса, разворачивающаяся в стратегию сопоставления а) форм деятельности субъекта и различных объективных содержаний знания, б) познавательных погружений в объект и конкретизаций позиции субъекта в структурах бытия, в) точек зрения субъекта и проекций объекта на бытие познающего человека, выявляемых в процессе деятельности.

Таим образом, любая деятельность может быть представлена как движение субъекта по объекту. Даже освоение готового знания в процессе обучения может быть интерпретировано таким образом; неизбежно происходит изменение точки зрения субъекта на какие-то темы. Происходит освоение карты местности, на которую уже кем-то нанесены пути, труднодоступные места и «белые пятна».

Другая форма движения требуется, когда осознается, как недостаток, отождествление «карты» и объекта. Необходимо вывести объект из его привычных отношений с формами познания и деятельности, а это сопряжено с переосмыслением способов познавательной деятельности, с пересмотром собственных позиций и точек зрения. Иными словами, речь идет о конструировании субъекта в режиме самореализации.

Подчеркнем, субъект конструирует себя не из себя, не из своего «внутреннего мира» в интроспекционистском смысле. Он интегрирует свои новые знания, умения и навыки, из других

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Принципы воспроизведения объекта в знании // Вопросы философии. 1967. № 4.

точек зрения и позиций, которые помогут ему справиться с новой проблемной ситуацией.

Можно представить и другую форму движения субъекта по объекту – «вокруг объекта». Она стимулируется недостаточностью одностороннего освещения объекта и диктует необходимость интегрирования различных исследований объекта, разных его предметных и дисциплинарных представлений.

В 70-е годы XX в. было много дискуссий о комплексном и системном подходах, которые всякий раз возобновлялись, как только речь заходила об интеграции научных дисциплин в решении какой-нибудь конкретной проблемы. Так было, когда естественники и гуманитарии пытались объединить усилия на экономическом поприще. Так было, когда психологи и социологи пытались сообща рассматривать проблемы развития личности.

Надо заметить, сдвиги в этом направлении и сейчас сделаны небольшие. Сейчас, как и тогда, дисциплинарные траектории познавательного движения пересекаются очень редко; логика предметного представления объекта оказывается сильнее логики движения по объекту «вокруг объекта», «вглубь объекта».

Ни в осознании применяемой методологии, ни в практике исследований дело еще не дошло до того, чтобы объяснить всё разнообразие объективных содержаний, фиксируемых как различные предметные исследования, в качестве сторон, аспектов единого объекта или единой системы объектов и вывести разнообразие «ракурсов системы объектов... из действия системы объектов»<sup>1</sup>.

Итак, опираясь на сформулированные ранее положения, можно сказать: различные формы движения субъекта по объекту оказываются различными формами его самореализации, его самоконструирования; вместе с тем, они являются различными видами воспроизведения объекта, связями и формами между разными этого воспроизведения.

Различия и дают возможность фиксировать разные аспекты бытия и разные уровни существования объекта. С этой стороны,

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Указ соч., с. 49.

т.е. «со стороны объекта, логика как связь между различными отображениями, разными интерпретациями объекта. Но с другой стороны, т.е. «со стороны субъекта» эта связь может быть представлена как соотношение разных познавательных позиций и соответствующих точек зрения. Иначе говоря, если раньше мы говорили о о познавательном процессе как о совокупности разных движений субъекта по о объекту, то теперь мы можем представить познание как движение по различным познавательным позициям и точкам зрения, соответствующим разным отображениям объекта. Это движение с необходимостью предполагает «достройку» и самоконструирование объекта.

Разумеется, в этом познавательном движении возможны повторения, их сложение, умножение, взаимоуничтожение и создание новых. Научное открытие возникает не в пустом пространстве, значит оно неизбежно наталкивается на сопротивление других позиций и связано либо с компромиссом, либо с конфликтом<sup>1</sup>.

Субъект, стало быть, предстает неким полисубъектным образованием. Движениям субъекта по объекту так или иначе соответствуют связи с другими субъектами. Более того, эти связи (в плане функциональном) обуславливают познавательные акты; социальная форма субъект-субъектных связей прямо или косвенно включена в развертывание познавательной формы. Тем не менее, социальная связь как форма не может оставаться только внешней по отношению индивиду и развертыванию его деятельности.

Необходимость для индивидуального субъекта рассматривать объект с какой-то определенной точки зрения и от нее двигаться к пониманию объекта неявным образом указывает на внутреннюю социальную форму его деятельности. Либо субъект удовлетворяется существующим разделением труда и, соответственно, представления объекта, тогда социальность деятельности представляется для него внешней, как совместность, либо он не удовлетворяется ни разделением труда, ни частными способами

---

<sup>1</sup> См.: Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. М.: Изд-во «Советское радио», 1973.

представления объекта, тогда социальный характер его индивидуальной деятельности и выражает себя как движение по объекту, преодолевающее и преобразующее границы разделения познавательной деятельности, общезначимые образцы и способы представления объекта.

На «стороне» объекта эта коллизия обнаруживается как противоречие общезначимости и объективности. Общезначимые формы оказываются слишком абстрактными и приближительными для конкретного отображения (и освоения) объекта. Объект не дается им, не улавливается ими, предстает в них лишь своей редуцированной тенью. Поэтому движение «к объекту» неизбежно оказывается их переработкой.

В свете этого существенно возрастает социальная и познавательная значимость личностных усилий субъекта. Личностная детерминация «выводится на первый план не предпочтениями субъекта, а недоступностью объекта для абстрактно-общих схем. Эта детерминация вступает в силу как важнейшее звено и средство объективирования нового знания<sup>1</sup>.

Таким образом, познание развивается субъектом, фиксируется формой, в которой разворачивается его движение по объекту, его подвижные отношения с другими субъектами, его самоизменение, сопряженное с простраиванием средств «собирания» субъекта и «проникновения» в объект.

Эта форма есть средство моделирования субъекта и реального собирания различных аспектов его деятельности в акте познания, в особенности, в процессе получения нового результата.

---

<sup>1</sup> Как возможность самого познания, так и характер его протекания и формы его осуществления.... не заложены в какой-то особой инстанции, стоящей над конкретными субъектами и гарантирующей единство и объективность познавательного процесса. Вне активного усилия «конечных» субъектов по поддержанию того или иного способа выполнения познавательной деятельности последнее всеми своими нормами и регулятивами не может существовать. Нет никакого автоматизма в преодолении коллизий и рассогласованностей, которые могут возникнуть в ходе познавательной деятельности и, как правило, возникают в ней.

Но эта динамическая форма как раз и подчеркивает специфику модели, на которой базировался субъект, разрушенный практическими и теоретическими кризисами XX столетия; в ней отсутствуют абстрактность и неизменность структуры, отчужденность от связей социального бытия и самореализации человеческих индивидов<sup>1</sup>.

В данном случае нам важно прояснить хотя бы один вопрос: означает ли исчерпанность стационарной модели субъекта исчезновение самого субъекта?...

\* \* \*

Кто же он – этот «сам» субъект?... С точки зрения динамической модели познания, субъект не отчужден от эмпирического социального индивида, но и не совпадает с ним. Динамическая форма субъекта познания не растворена в других человеческих формах, но и не существует отдельно от них. Она может возникать циклически, проявляться, фиксироваться, может рассыпаться и исчезать. Она ни закрепляется в натуралистической или вещественной форме, не опредмечивается в позиции, должности, точке зрения. Эта форма, как и индивид, при определенных обстоятельствах оказывается субъектом деятельности.

Что же это за обстоятельства? Наметим некоторые из них. Человек неизбежно становится субъектом, когда ему жизненно необходимо решить проблему, изменить ситуацию, создать новые средства практической или духовно-теоретической деятельности, а, стало быть, и способности и коммуникации.

Такого рода необходимость субъектности по-видимому существовала всегда, но она постоянно приходила в противоречие то с традицией, то с властью, то с «механикой» Большого производства или Большой науки<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Вопрос о попытках демонтировать субъекта рассматривается в других статьях этого номера журнала.

<sup>2</sup> Конечно, с переходом от стационарной к динамической модели субъекта меняется и само понятие *новизны*. Но это – особая тема.



Значение вопроса о субъекте не только сохраняется, но и возрастает, когда мы имеем дело с так называемыми «неклассическими» объектами<sup>1</sup>.

Контакты с этими объектами, их освоение или использование возможны только путем моделирования особого бытия и соответствующего конструирования деятельности субъекта.

В контакте с неклассическим объектом субъект выстраивается, т.е. специфическим способом меняется связь его способностей, знаний, умений, инструментов, его коммуникаций с другими индивидами. «Неклассические» объекты требуют и соответствующего субъекта, который развертывается как динамическая форма, соответствующая характеру контакта с объектом. «Неклассические объекты» – давно уже не экзотика. Это – не только волны, поля и частицы. Мобильные телефоны, космические ракеты, «обыкновенные» самолеты, линии электропередач – это всё тоже «неклассические объекты». И к этому все давно привыкли. А вопрос о соответствующем субъекте всё еще «зависает». Так и тянет философскую традицию к временам Юма и Локка.

В ряде стран, вступивших в XXI в. с программами интенсивного развития, ориентированного на качество жизни, и деятельности, проблема субъекта познания оказывается практической проблемой, поскольку экономические, научные, культурные результаты могут быть достигнуты только ценой максимального субъектного напряжения.

В этом плане проблема субъекта смыкается с проблемой самоидентификации личности. На уровне повседневного бытия люди постоянно решают эту проблему, ибо в современном мире личность не дается, а создается, воспроизводится усилиями человеческого индивида, изменяющего и, тем самым, сохраняющего связность своего человеческого бытия. На этом уровне возможность человека быть субъектом включена в его самореализацию, включена в его способность быть субъектом своего собственного бытия.

---

<sup>1</sup> См. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Издательство Наука, 1980; Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. С.136-189.

\* \* \*

Есть еще один важный аспект самореализации субъекта. Чтобы утвердиться в себе, т.е. в качестве субъекта, он вынужден создавать соответствующие средств и инструменты, то есть он фактически осваивает роль конструктора. Подтвердить свое качество субъекта он в конечном счете может только создав подходящие средства. Но этот<sup>1</sup> аспект мы рассматривать не станем, поскольку он рассматривался ( и многократно) нашим коллегой М.А. Розовым.

---

<sup>1</sup> См. например: Розов М.А. Теория и конструирование // Социемы, 2011, № 19.

## Трансформация понятия субъекта<sup>1</sup>

Дифференциально-онтологическое переописание социального с необходимостью ведет к деуниверсализации трансцендентального субъекта, к разрыву со всеми формами эссенциализма, пронизанного гносеологическими категориями, и фрагментации социального, которая отказывает фрагменту в идентичности, хотя бы относительной.<sup>2</sup> «Децентрация субъекта» неизбежно влечет за собой децентрацию объекта или «трансцендентально-означаемого». Этот дуализм субъекта и объекта не способен осмыслить до-объективирующее отношение к миру, являющееся миром социальной практики. В противоположность к объективации, подразумевающей деятельность неопределенного, но абсолютного субъекта, децентрация отсылает в своей основе к субъекту деятельному, созидающему, производящему. Логика теоретического и практического взаимодействия с внеположным объектом определяется социальной формой его освоения и выявления в том или ином виде. Как только принцип репрезентации лишается своей общезначимой позиции, становится возможным развитие все следствия, вытекающие из «децентрации субъекта».

«Децентрация» влечет за собой не уничтожение субъекта, а кон-центрацию, расположение его в многомерной социальной реальности. Децентрированный субъект возвращается в эту реальность как условие конституирования и восстановления динамических форм, выявления существования такого же децентрированного объекта с присущими ему «режимами бытия». Главный вопрос и заключается в том, чтобы заменить гносеологическую стационарную модель субъекта на динамическую, конституирующую не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и, в целом, не-антропологический)

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00142а «Проблема социальности субъекта и конструктивный реализм».

<sup>2</sup> Керимов Т.Х. Понятие субъекта: история и деконструкция // Социемы. 2011, № 19. С. 19-33.

способ бытия сингулярного субъекта. Условием решения этого вопроса является трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) понимается как генетические и дифференциальные условия действительного опыта. Иначе говоря, когда бытие полагается как действительный процесс становления сущего, тогда онтологическое различие переформулируется как различие-становление бытия (и) сущего, до-индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального. Трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и становления, бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) в его отличии от сущего понимается как событие, как генетические и дифференциальные условия действительного опыта, влечет за собой трансформацию самого понятия становления и создает предпосылки для формулирования динамической концепции субъекта.

### *Расколотый субъект и форма времени*

Возможное направление трансформации понятия субъекта связано с логикой «двойной связи». С одной стороны, современная философия отказывается от первичности субъекта, чтобы избежать гносеологической модели узнавания. Отказ от субъекта не означает, что субъект не существует. Речь идет о том, что субъект не может функционировать в качестве конечного основания в высшей степени индивидуализированного мира. Другими словами, онтологически субъект не первичен, а различие между конечным и бесконечным не является различием по природе. Однако если современная философия не желает впасть в спекулятивную позицию, если она продолжает оставаться в рамках критической традиции, она должна принять первичность субъекта, ибо мы всегда начинаем с «иллюзии», что конечность и репрезентация абсолютны. В этом заключается первая проблема: оставаться в рамках критической традиции, исключая в то же время первичность субъекта. С другой стороны, в соответствии с требованиями критической традиции нужно найти способ избежать того, чтобы приписать субъекту непосредственное отношение или непосредственный доступ

к реальности: полнота мира, непосредственно доступная субъекту до всякого его включения в язык или символическое. Решением этих проблем оказывается возможность трансцендентального обоснования субъекта, более фундаментального, чем обоснование разумом.

Разумеется, динамическая модель субъекта подразумевает неизбежный отказ от трансцендентального единства апперцепции как эмпирической предпосылки, основанной на гносеологической модели. Но при этом надо заметить, что некоторое единство и тождество сохраняются за субъектом, но, как и все другие единства и тождества, они полагаются в форме эффектов синтеза, а не в качестве трансцендентального единства наподобие категориальной операции. Следовательно, субъект не является трансцендентным миру, а для своего бытия нуждается в трансцендентальном или генетическом условии. Если трансцендентальное обоснование необходимо, то оно должно показать, каким образом можно преодолеть предпосылки репрезентации, основанные на пассивности и конечности субъекта.

Необходимость мыслить генетические условия субъекта, представить их как события-сингулярности, а не в качестве формальных условий, продиктована тем фактом, что субъект сам по себе пребывает во времени, так что мы не можем больше полагаться на формальные сущности или условия для поддержания тождества. Необходимость трактовки условий как генетических вытекает из этой открытой формы времени. В тесной связи с этим тезисом, мы должны спросить, по какому праву сингулярностям предоставляется статус, который ни индивидуален, ни личностен. Ясно, что аргумент, по определению, будет неприемлем в контексте этого вопроса. Какой бы заманчивой, интересной и соблазнительной не была концепция сингулярностей, ее можно принять только при условии, что она сможет показать критическую необходимость процесса бытия. Именно по отношению к понятию трансцендентального поля возникает вопрос о сингулярности. «Мы ищем определение для безличного и доиндивидуального трансцендентального поля, которое не похоже на соответствующие эмпирические поля и которое, тем не менее, не совпадает с недифференцированной глубиной. Это

поле не может быть определено как поле сознания...Сознание – ничто без синтеза объединения, но не существует синтеза объединения сознания без формы Я, без точки зрения Эго. Напротив, то, что не выступает ни как индивидуальное, ни как личное, является источником сингулярностей, поскольку они занимают бессознательную поверхность и обладают подвижностью, имманентной способностью само-воссоединения через номадическое распределение, которое радикально отличается от фиксированных и оседлых распределений как условий синтезов сознания. Сингулярности – это подлинные трансцендентальные события.. Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в «потенциальном», которое не имеет вида ни Эго, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное»<sup>1</sup>. Когда субъект оказывается расколотым формой времени и под вопросом оказывается его связность, становится возможным постулировать поле, которое принадлежит не субъекту или объекту, а области времени и события. Другими словами, когда под вопросом оказывается связность субъекта, проблематизируются все измерения или категории, характеризующие субъекта.

Необходимость обоснования динамической модели субъекта усматривается в том, каким образом субъект раскалывается формой времени. Мы можем проследить траекторию данного обоснования, следуя тому, каким образом Кант артикулирует этот раскол.

Кант полагал, что при условии возможности априорных синтетических суждений (метафизики) дискурс находится в совершенно новом отношении со своим объектом. В отношении к этому объекту субъект дискурса конституируется не своим единством, а разделением. В действительности субъект является сплетением двух разнородных форм, которые Кант именуется формами созерцания и категориями. Объект, в свою очередь,

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 143.

поскольку он схватывается двумя разнородными формами, выступает под двумя именами: феномен и ноумен. Если субъект разделен согласно формам схватывания реальности, каковыми являются пространство и время, с одной стороны, и «Я мыслю» и категории, с другой стороны, то дисквалифицируется неразделенный, т.е. субстанциональный субъект в том формальном гносеологическом смысле, в каком он присутствует, скажем, у Декарта. Разделенный субъект — это не субстанция, а форма или условие опыта.

И при этом пространственно-временной порядок нередуцируем к понятийному порядку, пространство и время нередуцируемы к категориям. Хотя и пространство-время, и категории относятся к априорным формам, тем не менее они не редуцируемы друг к другу. Почему?

Пространство и время суть формы явления или формы представления того, что является, и как таковые не предполагают какого-то специфического единства. Категории или понятия, в отличие от пространства и времени, фундируют разнородность и множественность: функция понятия как раз и заключается в том, чтобы унифицировать разнородное и множественное. Пространство и время как формы представления того, что является, Кант называет априорными формами созерцания. Созерцание суть представление, созерцание непосредственно. Пространство и время суть формы непосредственности. Понятием же мы всегда называем то, что предполагает опосредование. Понятие относится к понятию, в этом смысле оно не просто форма представления того, что является: понятие — это форма представления представления того, что является. Это двойное представление указывает на активный и деятельный характер понятия в отличие от непосредственного и пассивного характера пространства и времени. Итак, пространство и время суть формы нашей восприимчивости, тогда как понятия — формы нашей спонтанности. Тогда как пространство и время представляют собой форму первичного различения и множественности, познание единством понятия обеспечивает унификацию этого первичного различения и множественности. Такое познание двуедино, оно предполагает правило синтеза и «Я мыслю» как

трансцендентальное единство, обеспечивающее синтез. Субъект разделен между активностью и пассивностью, эмпирическим и трансцендентальным, Я и самостью. Именно здесь Кант формулирует парадокс с далеко идущими последствиями.

Согласно Канту, «...рассудок не находит во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а создает ее, воздействуя на внутреннее чувство. Но каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает (причем я могу представить себе еще и другие способы созерцания, по крайней мере как возможные) и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятия... отсюда следует, что мы должны располагать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы располагаем определения внешних чувств в пространстве, и потому, если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством них лишь постольку, поскольку мы подвергаемся воздействию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе»<sup>1</sup>.

Итак, эмпирическое Я само рассматривается в качестве явления среди других себе подобных явлений, поэтому оно не получает какой-либо привилегии с точки зрения непосредственности. Не будучи непосредственно присутствующим для самого себя, не будучи своей собственной спонтанностью, Я только

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 207–208.



представляет себя в качестве спонтанного или в качестве источника собственных мыслей. Кантовский субъект является расколотым субъектом. Созерцание времени разделяет его, проходит через все его самопроявления, так что даже субъект является как явление. Так же как все явления происходят во времени, так и явление Я самому себе происходит или развертывается во времени. Как говорил Хайдеггер, это уже означает, что время является более фундаментальным, чем Я в качестве трансцендентального условия опыта: «Время есть чистое созерцание, лишь поскольку оно из себя прообразует вид череды [последовательности] и, как образующее восприятие, задерживает для себя этот вид как таковой. Это чистое созерцание посредством образованного в нем созерцаемого обращается к себе самому, причем без какого-либо содействия опыта. Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как «от-себя- к...» («Von-sich-aus-hin-zu-auf...»), причем образующееся таким образом оглядывается назад на «из-чего» (Worauf-zu) и вглядывается в предназначаемое «к-чему» (Hin-zu...). Время как чистая самоаффекция не есть аффекция, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффекция образует сущностную структуру субъективности»<sup>1</sup>.

Тем не менее, нечто удивительное происходит в описании паралогизмов: «Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление. Следовательно, я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество»; Издательство «Логос», 1997. С. 100.

логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете. Не осознание *определяющего Я*, а только осознание *определяемого Я*, т.е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть *объект*<sup>1</sup>. Я в себе и для себя, согласно Канту, не представляет себя в качестве объекта познания, а «производится» или является результатом синтеза. Я в себе и для себя определяется формой времени, но не своей спонтанностью, поскольку эту спонтанность оно может только представлять себе.

Определяемое — это уже не эмпирическое, а трансцендентальное различие, именно потому что оно является условием соотношения мышления и бытия. Это не просто различие между мышлением и бытием, а внутренняя связь, внутреннее различие, которое складывает неопределенное и определенное. Это определяемое суть время. Когда Кант обнаруживает, что Я опосредовано временем, будучи расколотым им, что Я может только представлять себе мыслящего субъекта, а не атрибутировать самому себе собственную спонтанность, открывается трансцендентальная область, которая выходит за пределы познающего субъекта. Именно поэтому он добавляет, что субъект сам по себе находится во времени. А когда субъект проявляется во времени, он уже не может рассматриваться как первый термин, центр «коперниканской революции». Как раз в этот момент критическая философия становится неотличимой от спекулятивной философии. Нельзя уже сказать, что отношение субъекта к объекту опосредовано. Не потому, что субъект имеет непосредственный доступ к объектам, а потому, что субъект находится во времени, встречает самого себя во времени. Но нельзя и сказать, субъект имеет опосредованный доступ к самому себе, поскольку мы не знаем, опосредовано или непосредственно время. Именно эта неразличимость указывает на «внутри»временность субъекта.

Главным в этом отрывке является даже не то, что я определяемо формой времени, а скорее следующее высказывание Канта:

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 373.

«многообразие может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении». То, что многообразие может быть объединено в соответствии с этими условиями также подразумевает, что оно может и не быть объединено согласно этим условиям. Но если многообразие всегда проявляется во времени, тогда есть гарантия, что многообразие текучего времени представляется как таковое. На самом деле, если бы это многообразие нельзя было представлять без трансцендентального единства апперцепции или категорий рассудка, вопросы критической философии были бы совершенно бессмысленными. Как бы мы могли обосновать необходимость категорий рассудка как априорных условий, если они не даются в многообразии опыта?

Два важных вывода следуют из вышесказанного. Во-первых, субъект дается как элемент в многообразии опыта, как событие среди других событий. Единство субъекта не есть данность, я могу только представлять спонтанность моего мышления. Я переживаю не спонтанность моего мышления, а его результаты. Если бы я переживал спонтанность моего мышления, я имел бы доступ к самим вещам. Во-вторых, многообразие опыта можно мыслить независимо от понятий рассудка и трансцендентального единства апперцепции. Но если это так, то мы выходим к трансцендентальному измерению, более фундаментальному и глубинному, чем то, что привычно приписывается рассудку и единству апперцепции. Когда и субъект, и объект становятся элементами в многообразии опыта, невозможно уже определить, является ли время внутренним чувством или соответствуют ли объекты интересам разума. Здесь время перестает рассматриваться в качестве внутреннего чувства и становится чистым становлением-различия.

Анализ способа, каким субъект является во времени, дает возможность выхода из критической философии и сосредоточиться на описании времени как чисто трансцендентального поля, независимого от субъектов и объектов. Хотя этот аргумент имеет некоторое родство с аргументом, выдвинутым Хайдеггером в «Канте и проблеме метафизики», налицо явное отличие: временность описывается вне размерностей *Dasein* и, прежде всего, его конечности. Временность выявляется и описывается как таковая, т. е.

не как временность *конечного* субъекта. Короче говоря, переход ко времени открывает путь для разговоров о модусах синтеза и формах отношения, которые больше не определяются гносеологической моделью. Кроме того, он позволяет нам увидеть, каким образом возможна динамическая модель субъекта. Понятие трансцендентального поля, таким образом, представляет собой идею времени, которое не зависит от субъектов и объектов, и которое выполняет в их отношении генетическую функцию.

### *Событие времени и субъект различия*

Дж. Агамбен в «Потенциальностях» говорит, что фундаментальный характер имманентности заключается в том, что она «не отсылает к объекту и не принадлежит субъекту». Имманентность является имманентностью только в отношении самой себя. И тем не менее, она суть становление. В этом смысле она описывается как «трансцендентальное поле». «Технический термин *жизнь...* выражает эту трансцендентальную определенность имманентности как сингулярной жизни, ее абсолютно виртуальную природу и определение ее исключительно через эту виртуальность».<sup>1</sup> Трансцендентальное противопоставляется здесь трансцендентному, поскольку в отсутствие сознания трансцендентальное определяется как чистый план имманентного, ускользающий как от субъекта, так и от объекта. Понятие трансцендентального освобождается от плана сознания: теперь речь идет о доиндивидуальной и безличной зоне по ту сторону всякой идеи сознания.

Согласно Делезу, мало того, что нельзя понять трансцендентальное так, как его понимает Кант, т.е. в «личной форме Я», но нельзя сохранить за ним, как у Сартра, форму безличного сознания, даже если мы определим такое безличное сознание посредством чистых интенциональностей и ретенций — ведь они все еще предполагают центры индивидуации. Почему? Потому что «ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное

---

<sup>1</sup> Agamben G. Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Stanford, Stanford University Press. 1999. P. 224.

мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать».<sup>1</sup> Потому что трансцендентальное ограничивалось условиями возможности познания или опыта, оставляя в стороне действительные условия становления феномена. Поскольку эти «условия» классическая трансцендентальная мысль отождествляла с формой возможности обусловленного безотносительно к тому, о какой форме возможности идет речь. Форма возможности не способна была объяснить действительные условия становления того, что основывается. В результате, условие, будучи абстрактным двойником самого себя, остается безразличным к обусловленному и никак не влияет на него. Но вне зависимости от того, каким образом мы определяем форму возможности, сама процедура такого обоснования состоит в восхождении от обусловленного к условию для того, чтобы мыслить условие как простую возможность обусловленного. Для обоснования мы восходим к основанию, но то, что обосновывается таким образом, остается зеркальным отражением основания. Итак, самая цель трансцендентализма совпадает с «профилактикой» трансцендентальной области, с попыткой очистить трансцендентальное поле от всех следов подобия.

В своей последней работе Делез спрашивает: «Что есть трансцендентальное поле? Оно не сводимо к опыту, не отсылает к объекту и не принадлежит субъекту. Оно, таким образом, явлено как поток бессубъектного сознания, сознания дорефлексивного, безличного, сознания без меня. Может показаться забавным, что трансцендентальное определяется посредством столь приблизительных данных: следует говорить о трансцендентальном эмпиризме в противоположность всему, что образует мир субъекта и объекта. Есть что-то дикое и одновременно значительное в такого рода трансцендентальном эмпиризме. Это не есть элемент восприятия (простого эмпиризма), поскольку восприятие — всего лишь фрагмент (срез) в потоке абсолютного сознания. Это, скорее, переход из одного в другое как становление, как наращивание или уменьшение некоего виртуального качества»<sup>2</sup>. Из

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. С. 148.

<sup>2</sup> Deleuze G. Pure Immanence. Essays on A Life. N. Y., Zone Books. 2001. P. 25.

этого отрывка мы можем выделить три отличительные черты, характеризующие трансцендентальное поле. Во-первых, трансцендентальное поле тождественно становлению. Причем становлению, имманентному самому себе. Такое становление не выходит за пределы себя к какой-либо цели. Именно поэтому трансцендентальное поле не зависит от субъектов и объектов. Становление — это не время движущегося объекта, а, скорее, поток качественных изменений. Наоборот, субъекты и объекты суть синтезы «грубого повторения», которые захватывают качественное различие и стремятся выравнять их. По этой причине, во-вторых, трансцендентальное поле следует отождествлять не с качествами как таковыми, а с трансформациями, претерпеваемыми качествами. Наконец, в-третьих, трансцендентальное поле тождественно качественным изменениям, поскольку эти пороги определяют вечное изменение, присущее становлению.

Правда, что сознание является условием возможности встречи с чем-то вроде трансцендентального поля, но последнее само по себе не тождественно сознанию. Сознание воспринимается в качестве данности лишь в том случае, когда по ту сторону трансцендентального поля субъект порождается одновременно с объектом. При этом оба возникают как «трансценденты». «Напротив, поскольку сознание пересекает трансцендентальное поле на бесконечной, повсюду диффузной скорости, то нет ничего, что могло бы обнаружить его. Оно, на самом деле, выражается лишь в процессе размышления о субъекте, отсылающем его к объектам. Вот почему трансцендентальное поле не может быть определено посредством собственного сознания, хоть и коекстенсивного, но ускользающего от всякого обнаружения»<sup>1</sup>. Если человек навсегда ограничен пределами созерцания, то он, конечно, не имеет права обратиться к дифференциалам, лежащим в основе данного, в качестве оснований для познания бытия в той мере, в какой такое знание, в принципе, требует бесконечного созерцания. М. Хайдеггер с исключительной пронизательностью описывает эту предопределенность. «Для начала мы можем вынести негативное суждение: конечное познание есть нетворческое со-

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Pure Immanence. Essays on A Life. P. 25.

зерцание. То, что оно в своей единичности может непосредственно представлять, должно быть уже налично прежде. Конечное созерцание зависит от созерцаемого как от самого по себе уже сущего... Конечное созерцание сущего не способно само по себе дать себе предмет. Оно должно получать его. Не всякое созерцание как таковое, но лишь конечное является вос-принимающим. Характер конечности созерцания заключается, таким образом, в рецептивности... Конечное созерцание по своей сущности должно быть аффицируемым, задеиствуемым в нем приходящим к созерцанию (Anschaubaren)». <sup>1</sup> Исходный «изъясн» конечности познания заключается в том, что созерцаемое я не могу создавать сам, что оно имеет независимое от меня существование, которое я могу только пассивно вос-принимать в созерцании. Понятия же, напротив, характеризуются спонтанностью, поскольку для их создания мышление не нуждается ни в восприятии, ни в актуальном существовании вещи. По этой причине понятия обладают любопытной способностью унифицировать (подводить под единство) разнородное и множественное, мыслить отсутствующее как присутствующее. «...Определяющее представление созерцательно представленного хотя и принимает во внимание всеобщее, но лишь затем, чтобы, имея его в виду, обращаться к единичному и определять его, таким образом, из этого отношения-к... [всеобщему]. Это «общее» представление, как таковое служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое, и на основании этого охватывая, «являясь значимым для многого»... Определяющее представление оказывается тем самым «представлением [понятием] представления» (созерцания). Однако определяющее представление в себе есть высказывание чего-то о чем-то (предикация)». <sup>2</sup> Понятия, таким образом, служат субъекту в качестве своего рода «протезов», позволяющих ему преодолеть конечность собственной восприимчивости так, чтобы он смог схватить отсутствующее в присутствии общего понятия. Тогда как созерцаниям не хватает спонтанности, чтобы мыслить отсутству-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

ющее, понятия характеризуются спонтанностью, так что понятие вещи мы можем мыслить в отсутствие самой вещи. В перспективе бесконечного созерцания такая проблема не возникает, поскольку мышление не нуждается ни в каком дополнении для подведения многого под единство, более того, имеет непосредственный доступ к вещи, так что само мышление вещи порождает эту вещь. Именно эту догму, это предположение о не-продуктивности и неумопостигаемости созерцания преодолевается с помощью понятия «трансцендентального».

На самом деле, все меняется, когда субъект рассматривается как пребывающий во времени. По этой причине альтернатива между бесконечным и конечным созерцанием оказывается ложной альтернативой. Если объект пребывает во времени, а не в субъекте, нам не нужно уже выбирать между бесконечностью и конечностью. Различие между ними предстает лишь различием в степени, а не по природе. Целое дается, но дается как открытое и разворачивающееся. Кроме того, если субъект пребывает во времени, зеркальное, рефлексивное отношение между субъектом и им самим исключается. Расколотый формой времени субъект становится непрозрачным для самого себя.

### *Индивидуация и бытие сингулярности*

Очевидно, что недостаточно просто постулировать область трансцендентного поля. По крайней мере, этого постулата недостаточно, чтобы двигаться в противоположном направлении, отвергая претензии сознания и утверждая область бытия, которая не зависит от всего того, что характеризует сознательный опыт. Выявление возможностей и границ гносеологической и статической модели субъекта является всего лишь критическим жестом. Постулирование области трансцендентального поля на основе только этих границ оказывается в этом случае не менее догматическим. В лучшем случае, этот аргумент демонстрирует невозможность выведения трансцендентального из гносеологической модели сознания и субъекта. Однако хотя этот аргумент не полагает необходимость трансцендентального, он обозначает условия возможности трансцендентального поворота. Когда



субъект оказывается расколотым формой времени и под вопросом оказывается его связность, становится возможным постулировать поле, которое принадлежит не к субъекту, а области времени и события. Почему временность сингулярности ставит под сомнение гносеологические модальности субъекта?

Трансцендентальный поворот имеет место, когда мы пытаемся определить, каким образом сущее порождается во времени, каким образом имеет место собственно трансцендентальный генезис. С трансцендентальным поворотом вместо того чтобы спрашивать, как время соответствует движению, движущимся вещам, мы пытаемся определить, каким образом движение соответствует времени, каким образом оно производится во времени, каким образом оно возможно благодаря времени, каким образом происходит движение во времени. То есть требуется трансцендентальный анализ природы времени. Но мы уже видели, что, с одной стороны, понятие становление вызывает новое понятие времени, поскольку мы уже не «заикливаемся» на самоидентифицирующихся движущихся вещах, перемещающихся от одного места к другому, а пытаемся определить качественные изменения как внутреннее различие, присущее самому времени. Тем не менее, с этой точки зрения время все еще приковано к движению, поскольку становление продолжает восприниматься в форме изменений движущейся вещи. Решающий сдвиг связан с имманентностью становления самому себе, т.е. с его трансцендентальным измерением. В этой связи становление выражает открытое целое времени, которое, таким образом гарантирует, что повторение одного и того же никогда не будет иметь место. Вместо того чтобы рассматривать время с точки зрения последовательности, время определяется с точки зрения его порядковой структуры (прошлое, настоящее и будущее в качестве исходных позиций времени) как неизменная форма изменения. Трансцендентальной и является неизменная форма изменения. Нельзя сказать, что время как последовательность моментов исключается из трансцендентального анализа, скорее, последовательность мыслится на основе структурного представления о времени, согласно которому прошлое, настоящее и будущее суть порядковые моменты. Именно потому что время порядково и состоит из трех

исходных измерений настоящего, прошлого и будущего, моменты времени проявляют себя в последовательности как следующие друг за другом. Размерность времени, его порядковость, таким образом, становятся конститутивной чертой времени как такового, подлинно трансцендентальным различием. Будущее — это уже не то, что в конечном счете настанет, будет настоящим, а прошлое — это не то, что когда-то было. Скорее, мы оказываемся растянутыми в этих измерениях одновременно таким образом, что будущее всегда настанет, но никогда не прибывает, а прошлое всегда уже прошло, но никогда не было настоящим.

Эту концепции времени Делез вслед за Ницше называет «вечным возвращением», поскольку вечное возвращение является неизменной формой изменения, единственным тем же самым, в котором все различно и которое раскрывается благодаря расколу субъекта. «Само время происходит (то есть, очевидно, перестает быть кругом), а не что-то происходит в нем (следуя слишком простой форме круга). Оно перестает быть количественным и становится порядковым, чистым порядком времени. Гёльдерлин говорил, что оно перестает «рифмоваться», поскольку неодинаково распределяется по обе стороны «цезуры», после которой начало и конец не совпадают. Мы можем определить порядок времени как чисто формальное распределение неравного, подчиненное цезуре. Тогда различается более или менее длительное прошлое и обратно пропорциональное ему будущее; но будущее и прошлое не являются здесь эмпирическими и динамическими определениями времени: это — формальные фиксированные признаки, вытекающие из порядка *a priori* как статического синтеза времени. Обязательно статического, поскольку время более не подчинено движению; это — форма самого радикального изменения, но форма изменения не изменяется. Трещину Я образует цезура, раз и навсегда определяемые ею до и после (цезура — именно точка рождения надлома)»<sup>1</sup>. Когда прошлое и будущее становятся исходными порядковыми измерениями времени, неизменной формой изменения, воз-

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 117.

вращение прошлого, настоящего и будущего возвращает только различное, а не тождество. Когда форма времени остается неизменной, становление несет с собой различное. Никакого повторения тождественного, поскольку будущее всегда неопределенное, а прошлое всегда уже определенное. Тождественное – это всегда эффект, синтез, произведение различия.

Только в свете вышеизложенного обсуждения трансцендентального поля нужно вернуться к статусу сингулярности. Сингулярность – это не точка. До тех пор, пока мы понимаем сингулярности по образу точку, мы по-прежнему не в состоянии понять трансцендентальный поворот. Скорее, мы должны рассматривать сингулярности как своего рода растяжения, потоки, длительности, становления-события. «Сингулярности-события соответствуют неоднородным сериям, организованным в систему, которая ни стабильна, ни не стабильна, а, скорее, «метастабильна». Эта система наделена потенциальной энергией, распределяющей различия между сериями. (Потенциальная энергия – это энергия чистого события, тогда как формы осуществления соответствуют реализации события)»<sup>1</sup>. Делез заимствует эту идею «метастабильности» у Ж. Симондона: «невозможно мыслить индивидуацию до тех пор, пока мы ограничиваемся одной формой равновесия и не признаем идею «метастабильного равновесия». Предполагается, что существо во все времена находится в состоянии стабильного равновесия, соответствующему самому низкому уровню потенциальной энергии в системе, в которой все возможные преобразования достигнуты. Со всеми актуализированными потенциалами система, достигшая самого низкого уровня энергии, не подвергается никаким преобразованиям. Античность признавала только состояния нестабильности и стабильности, движения и покоя, объективная идея метастабильности ей неведома. Для определения метастабильности требуются понятия потенциальной энергии, порядка и возрастания энтропии».<sup>2</sup> На первый взгляд понятия стабильного равновесия и потенциальной энер-

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. С. 144

<sup>2</sup> Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. Paris: Aubier, 1989, P. 8.

гии кажутся весьма эмпирическими, поскольку требует измерения, наблюдений и расчетов. Тем не менее, не трудно усмотреть в этом понятии потенциальной энергии или метастабильности концепцию имманентного самому себе становления. Утверждать, что сингулярности метастабильны или включают в себя потенциальную энергию, равносильно утверждению, что они разворачиваются во времени как качественные изменения. Стабильное равновесие не дает нам мыслить бытие как таковое: такое состояние, именно потому что оно не учитывает сам процесс собственного становления, соответствует самому минимальному уровню потенциальной энергии. Такое состояние имеет место, когда все возможные преобразования реализованы, потенциалы актуализированы, а система достигла минимального энергетического уровня, потому что исключает дальнейшие преобразования.

Но вопрос заключается в следующем: каким образом происходит индивидуация и актуализация? Каким образом осуществляется переход от сингулярностей к субъекту?

Вопреки сложившейся традиции признавать онтологическое превосходство за уже сформировавшимся индивидом, Ж. Симондон утверждает первичность индивидуации. Симондон критикует субстантивистскую, гилеморфическую и атомистическую концепции индивидуации. Субстантивизм озабочен имманентным каждому человеку принципом индивидуации, тогда как гилеморфизм рассматривает индивидуацию как единство формы и материи. Общим для них является то, что они предполагают существование принципа индивидуации прежде самой индивидуации. Современная наука, согласно Симондону, нуждается в концепции онтогенеза как «становления». В субстантивизме и гилеморфизме процесс рассматривается только в качестве приложения к принципу. Тогда как именно процесс должен приниматься как первичный. Это означает, что онтогенез исходно связан не столько со становлением индивида, сколько со становлением бытия. Становление не следует мыслить в качестве «структуры», в рамках которой существует индивид: становление — это модальность или размерность бытия. Становление — это не то, что случается с индивидами, следующими за последовательностью событий, поскольку в этом случае оно

отождествляется с первичной данностью и субстанцией. Кроме того, никогда нет пункта возвращения, в котором индивид был бы полностью идентичным с самим собой. Единство индивида не в его идентичности, а в его различии и саморазличении. Дифференциация предполагает индивидуацию как первичную область интенсивностей. Сингулярности и события принадлежат системе, которая развивается в метастабильных состояниях. В такой системе энергия существует как «потенциальная энергия». Потенциальная энергия – это энергия «чистого события».

Последствия такого представления индивидуации являются далеко идущими.

Во-первых, это означает, что индивид никогда не дается заранее, он производится, сгущается или становится. Во-вторых, это означает, что процесс индивидуации никогда не завершается. Всегда остаются неиспользованные потенциалы, дополнительные возможности для последующих индивидуаций. В-третьих, индивидуация имеет место не только на уровне отдельного существа, она может происходить и трансиндивидуально, на уровне группы. В-четвертых, если индивид понимается как непрерывный процесс индивидуации, тогда он не может быть изолирован от окружающей среды или от других индивидов. Как система трех последовательных стадий становления – доиндивидуальной, индивидуальной, трансиндивидуальной – индивид не субстанционален, он реляционен. Симондон пишет: «Итак, индивид был бы постигнут как относительная реальность, некая фаза бытия, сама по себе предполагающая доиндивидуальную реальность и даже после индивидуации не существующая совершенно одна, поскольку индивидуация не исчерпывает сразу всего потенциала доиндивидуальной реальности и, с другой стороны, в процессе индивидуации появляется не просто индивид, а пара: индивид – среда. Поэтому индивид относителен в двух смыслах: поскольку он не является полным бытием и поскольку он есть результат такого состояния бытия, при котором он не существовал бы ни как индивид, ни как принцип индивидуации».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. P. 12.

Индивидуация — это не результат, а непрерывный процесс, благодаря которому индивид конституируется как индивид из доиндивидуальной области сингулярностей или потенциальностей. Доиндивидуальное состояние, состояние биологического существа не исчерпывается актуальностью любого данного индивида. Если подобного рода обратная перспектива стала возможной, то исключительно благодаря понятию метаустойчивого равновесия, позволяющего мыслить бытие не в качестве субстанции или материи, а как напряженную и сверхнасыщенную систему. Симондон представляет физическую индивидуацию и индивидуацию в мире живого как разложение метаустойчивой системы, с той разницей, что в физическом мире индивидуация происходит «быстро, внезапно, квантифицированно и окончательно, образуя в результате двойственность среды и индивида», а «в мире живого сохраняется перманентная индивидуализация».

Механизм, обеспечивающий процесс индивидуации, Симондон называет трансдукцией. Это всякое действие (физическое, биологическое, умственное, социальное...), благодаря которому «активность постепенно распространяется внутрь области, основывая это распространение на структурировании области, производимом от одного места к другому»: каждая область сформированной структуры служит организующим принципом и моделью для следующей области, началом формирования, так что модификация таким образом постепенно распространяется одновременно с этим структурирующим действием.<sup>1</sup> В конечном счете, трансдукция — любая передача информации через материальную среду. Она относится к процессам дифференциации и кристаллизации всех видов.

Трансдукция позволяет Симондону выйти из дуализма стабильности/нестабильности, введя понятие метастабильного равновесия. Живое существо сохраняет в себе активность постоянной индивидуации. Самое стабильное состояние — это состояние смерти, разрушения, начиная с которого невозможна более никакая трансформация без вмешательства внешней энергии.

---

<sup>1</sup> Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. P. 24–25.

Ситуация метастабильности связана, таким образом, с потенциальной энергией какой-нибудь системы. Живое существо, в частности человек, не располагает каким-то стабильным элементом, в котором никакая трансформация не была бы возможна. Оно обладает «трансдуктивной целостностью», т.е. оно может перемещаться по отношению к самому себе, выводить себя за пределы с той или с другой стороны своего центра.

Вернемся к началу нашего обсуждения. Вспомним, что субъект является расколотым формой времени. Созерцание времени разделяет его. Так же как все явления происходят во времени, так и явление Я самому себе происходит или разворачивается во времени. Именно здесь обнаруживается необходимость индивидуации и сингулярностей. Когда субъект оказывается расколотым формой времени, когда субъект дается самому себе во времени, он непрерывно застает себя в состоянии индивидуации и актуализации во времени. Не трансцендентальное единство апперцепции, а сингулярности в качестве потоков, экспансий становления оказываются условиями реальности субъекта. И поскольку время суть открытое целое, постулирование любой формы тождества в отношении к субъекту оборачивается догматизмом.

## **Метафизика субъективности и ее основания**

Пожалуй, мало понятий в рамках современной философии вызывают такой резонанс в среде философов как понятия «субъект» и «субъективность». Данная ситуация по-видимому обусловлена тем, что понятие «субъективность» практически каждый раз оказывается вписано в контекст ключевых концептов, принципиально важных и образующих несущую структуру конкретной философской системы. Практически все направления современной философии, так или иначе, определяют «субъективность», хотя в рамках этих направлений данное понятие приобретает порой достаточно различные смыслы. Немаловажно то, что понятие «субъективность», в результате, не только предоставляет возможность для описания сферы собственно субъективного и раскрытия отдельных его характеристик, но и, будучи связано с такими понятиями как «интерсубъективность», «социальность», определяет способ толкования всей совокупности феноменов индивидуального и социального бытия. Хотя, если быть точным, субъективность не только и не столько определяет возможность выявления тех или иных характеристик индивидуального и социального, а собственно оказывается тем базовым понятием, которое лежит в основании возможности конструирования концептов индивидуальность и социальность как в классической так и, во многом, в современной философии.

Вместе с тем необходимо отметить, что в современной философии идет активный процесс переосмысления ряда понятий и в числе таковых оказывается и концепт субъективности. В настоящее время, таким образом, происходит реактуализация и без того одного из наиболее нагруженных философских понятий, о чем свидетельствуют активно ведущиеся дискуссии по данной проблематике. Данные дискуссии, впрочем, не столько позволяют разрешить отдельные вопросы, сколько обнаруживают все более обширные возможности расширения смыслового поля понятия субъективности. В результате складывается ситуация, когда становится ясной необходимость дальнейшей работы по



осмыслению сущности субъективности и определению ее места в современном философском знании и философском знании отдельных исторических эпох.

Следует заметить, что понятие «субъект» до Нового времени, имело смысл, примерно соответствующий современному значению понятия «субстанция», подлежащее, лежащее в основе. Исторически понятие «субъект» — это латинская калька с греческого *hupokeimenon* и в аристотелевской схоластике оно имело именно такое значение. Смещение смысла и придание понятию «субъект» современного значения, как замечает Мартин Хайдеггер, осуществляется в философии Р. Декарта<sup>1</sup>. Необходимо заметить, что хайдеггеровский анализ субъективности и истории становления данного понятия в европейской философии был и остается до настоящего времени одним из наиболее полных и значимых по своей глубине в современной философии.

Во втором томе своей работы «Ницше» М. Хайдеггер отмечает, что структура субъекта у Декарта имеет форму представления. Он обращает внимание на то, что представление у Декарта — это всегда *cogito me cogitare*, представление себе своего представления, «всякое «я нечто представляет» в то же время ставит на передний план «меня», представляющего (ставит передо мной, в моем представлении)»<sup>2</sup>. Иными словами, представляя себе нечто, субъект представляет, в том числе, и самого себя, но самого себя не как некую исходную данность, а как представляющего. В акте представления потому всегда происходит представление собственному сознанию не только пред-мета представления, но и представление самого представляющего как силы представления представляющей себе самую себя. Потому представляя себе нечто, субъект всякий раз представляет себе и само представление. Отсюда с неизбежностью вытекает рефлексивность новоевропейской мысли, она всегда есть возвращение к самой себе, к своему окончанию (*re-flexio*). В декартовской и последующей новоевропейской фи-

---

<sup>1</sup> Детальный анализ декартовского и в целом новоевропейского понимания субъекта Хайдеггер производит во втором томе своей работы «Ницше». См.: Хайдеггер М. Ницше. Том II. СПб.: Владимир Даль, 2007.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

лософии мысль мыслит саму себя и свое основание, подвергая это основание одновременно сомнению и удостоверению. Потому декартовское сомнение – это, одновременно, и удостоверение представленных (по-ставленных) пред-метов. С одной стороны мысль, представляя себе самую себя, надеется найти прочное основания для собственных построений. Именно такой смысл имеет требования Декарта опереться на бесспорно очевидные идеи, которые могли бы выступить в качестве фундамента для всего здания последующего познания мира. С другой стороны собственно по условиям представления ни одна идея не может быть принята в качестве исходной. В такой же степени ни один объект не может быть рассмотрен в качестве основания достоверности представления. Сам объект или предмет мысли всегда представлен субъектом. И только по видимости возникает идея внеположенности объекта субъекту. На самом деле предмет представления всегда уже некоторым образом предварительно установлен, пред-ставлен. В той же работе Хайдеггер показывает, что эта пред-ставленность фиксируется в способе существования научного знания. Наука Нового времени потому есть такая форма знания, которая всегда уже нечто установила как соответствующее или несоответствующее этой форме представления. На поверхности существования научного знания это фиксируется как определение любого представления предмета в процессе познания как соответствующего или не соответствующего критериям научного представления, критериям научности. Можно сказать поэтому, что критерии научности всегда есть нечто пред-данное предмету познания, нечто определяющее способ понимания предмета познания. Следовательно, научное познание в значительной мере обладает закрытым характером и именно поэтому Хайдеггер критикует современную ему форму научного знания, указывает на необходимость преодоления этой ограниченности. Поскольку мысль заключена в своих собственных рамках, в собственном кругу, создаваемом своим же усилием, то она, анализируя саму себя, неизбежно оказывается методологической, занятой анализом и поиском собственного метода, а, следовательно, и гносеологической. Вследствие этого новоевропейская философия имеет сущностно гносеологический характер. Греческий метод, *met-hodes*, понятый как подход к предмету,

абсолютизируется, что подталкивает философию эпохи Нового времени к поискам универсального метода. Конечно, время продемонстрировало несостоятельность идеи универсального метода, но методологизм как установка философского и научного познания никуда не исчез, он лишь раздробился на множество способов проверки и удостоверения собственного метода в рамках отдельных сфер научного знания.

Значимость хайдеггеровского анализа субъективности во многом заключается в том, что данный феномен связывается им с целым рядом других феноменов деятельности человека эпохи Нового времени. По сути, на основе конструкции субъективности возникает новоевропейская наука и техника, определившие способ жизни и мышления человека на много столетий вперед. В свою очередь новоевропейская наука и техника для Хайдеггера оказываются лишь формами проявления новоевропейской метафизики, которая и определяется им как метафизика субъекта. Следует признать эту мысль весьма продуктивной, ибо она позволяет установить сущностные связи между различными элементами жизни человека Нового времени. Данная идея, будучи содержательно и методологически продуктивной, была подхвачена рядом последователей Хайдеггера при анализе философии и отдельных сфер бытия индивида и общества Нового времени.

При определении границ метафизики и соответственно границ субъективности важным оказывается вопрос о возможности их преодоления. В какой момент это возможно и что необходимо для этого преодоления? Может быть, возможности преодоления метафизики уже заложены в мысли какого-то философа? Следует отметить, что во многом той фигурой, которая вызывала, в контексте данного вопроса, наибольшие споры был Фридрих Ницше. Во-первых, существует различие интерпретаций Хайдеггером философии Ницше и тех интерпретаций философии Ницше, которые сделаны его последователями (Ж. Деррида, Ж. Делез и т.д.). Если в самом общем виде определить это различие, то оно сводится к тому, что Хайдеггер рассматривает философию Ницше как все еще принадлежащую метафизике субъективности, в то время как его последователи, в первую очередь во Франции, истолковывают его мысль как выходящую за пределы метафизики.

Во-вторых, существует некоторая неопределенность в определении ницшевской мысли как принадлежащей или не принадлежащей метафизике и у М. Хайдеггера. Поскольку данный вопрос важен и с точки зрения определения сущности новоевропейской метафизики на нем следует остановиться более детально.

Хайдеггер указывает на то, что рассмотрение Ницше как философа, выходящего за пределы метафизики на основе того, что он заменяет понятие «мышление» на понятие «воля» безосновательно. Внешне вроде бы действительно все выглядит так — там, где раньше господствовало представление, появляется воля и ее различные характеристики. Вроде бы речь уже идет не о представляющем субъекте, а о человеке, который волит и переживает. Возникает ощущение, что совершается выход за пределы метафизики субъективности. Но с точки зрения Хайдеггера важно здесь не содержание представления, а скорее его форма. А форма представления у Ницше, по мнению Хайдеггера, сохраняется. Чтобы это продемонстрировать Хайдеггер осуществляет в некотором роде математическую операцию по замене отдельных понятий в формулировках мысли Ницше. В ницшевской формуле «воля к власти» по Хайдеггеру следует уравнивать первый и второй элемент данной конструкции, чтобы понять сущность того, о чем высказывается Ницше. Смысл воли, утверждает Хайдеггер, не в том, что она стремится к чему-то внешнему по отношению к самой себе, воля волит таким образом, чтобы увеличить самую себя. Другими словами усилия воли всегда направлены на ее усиление, увеличение ее возможностей. Потому воля внутри самой себя является такой же пустой с точки зрения содержания, как и мысль. И мышление, и воление в новоевропейском мире существуют только в той степени, в которой они обращены к самим себе. Сама подобная трактовка власти во многом открывает новые методологические возможности ее анализа. В частности уже Хайдеггер обращает внимание в работе «Европейский нигилизм» на то, что власть до Макиавелли была чемто иным, чем власть в современном понимании. Потому любой философский анализ, принимающий власть за нечто естественное, не выходит за ее пределы, поскольку остается в рамках терминологии, навязанной ею, и в силу этого обречен на воспроизводство концептуальных схем, возникающих

на основе метафизики субъективности. Интересно отметить, что несколько позднее М. Фуко в принципе воспроизведет смысл такого подхода к рассмотрению сущности власти и воли в Новое время в своем понятии «рациональная воля». Данная теоретическая интенция особо значима в “информационном обществе”, которое в еще большей степени демонстрирует, что власть внутри пуста, нематериальна и превращается в способ функционирования знаков, что в общем виде отметил уже Ницше, когда определил власть как «внешнюю метаморфозу филологии».

В то же время в мысли Хайдеггера можно обнаружить и некоторые другие моменты интерпретации Ницше, что демонстрирует неоднозначность в трактовке Хайдеггером философии Ницше. Наиболее ясно эта неоднозначность проявляется в тот момент, когда Хайдеггер оценивает идеи Ницше о времени и круге вечного возвращения. Это как раз тот край философии Ницше, который порой представляется Хайдеггеру наиболее выходящим у Ницше за пределы метафизики. В работе Хайдеггера «Кто такой Заратустра Ницше?» как раз отражены колебания Хайдеггера в интерпретации “самой крайней мысли” Ницше, которая связана с духом мести.

Рассматривая ницшевскую трактовку воли, Хайдеггер особенно останавливается на том, как следует по Ницше понимать причину возникновения абстрактных идеалов и ценностей. Хайдеггер цитирует утверждение Ницше об «отвращении воли ко времени с его “Это было”». Данное утверждение комментируется Хайдеггером следующим образом: существует «отвращение воли ко времени с его “Это было”», то есть отвращение к мимолетности преходящего бытия, которая собственно и заставляет волю страдать и в результате мстить унижением всего земного, мимолетного, полаганием в мышлении вечных Идеалов в качестве абсолюта, которые унижают все мимолетное до небытия<sup>1</sup>.

Таким образом, в своем толковании мысли Ницше Хайдеггер делает упор на том, что воля должна избавиться от чувства мести мимолетному. Для Хайдеггера кажется, однако, сомнительной

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Wer ist Nietzsches Zarathustra? // Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954.

возможность отказа самой воли от мести, ибо на его взгляд месть является существенной чертой воли. Преодоление же чувства мести возможно, по Хайдеггеру, только тогда, когда Бытие перестают мыслить как волю, а степень такого преодоления находится для Хайдеггера под вопросом.

Хайдеггеровская очень глубокая интерпретация «Заратустры» Ницше, тем не менее, может быть несколько изменена, если сделать акцент в истолковании данной мысли на «Это было», а не на временность. В результате такого толкования отвращение к временности, истории с ее «Это (Так) было» может быть понято не как отвращение к мимолетности, а как отвращение к «Так было», то есть отвращением к такой ситуации, в которой некоторое событие или факт считаются установленными окончательно и неизменно. Ведь очевидно, что для Ницше «Так» не только было, но и постоянно становится, а значит, обладает открытостью, в том числе, и для интерпретации. «Так было» всегда может быть понято, интерпретировано иначе, поэтому поверхностное понимание утверждения «Так было» как фиксирующего событие уничтожает становление. В действительности же «Так» это всегда, вечно «Иначе», поскольку происходит вечное возвращение к этому «Так». Вечное возвращение — это вечное возвращение воли, могущее изменить «Так». В такой трактовке и само «отвращение» воли нужно понимать не как отвращение к собственно мимолетности, а как отвращение к тому способу установления мимолетного, которое подразумевает фиксированность и закрытость произошедшего события для последующей переинтерпретации.

Такое смещение прочтения приводит и к изменениям в понимании сущности мести у Ницше. Степень преодоленности мести у Ницше скорее следует понимать как определяемую степенью преодоления классического способа понимания Истории и исторического события. При всем критическом отношении Ницше к истории он не говорит о том, что она (история) должна быть уничтожена как тип знания. Сущностное преодоление События требует не отказа от События, а его преодоления из самого его существа. Отказ же от признания События, Истории будет проявлением слабости и мести Событию или Истории. Сама История как такой тип истории, которая порождена метафизикой из ее

существа и которая является для Ницше христианской историей, имеет своего Свидетеля. Собственно, этот Свидетель и есть сама История. Из отвращения к событию или событиям Истории можно совершить убийство Свидетеля, что собственно и делает самый безобразный человек в «Заратустре». Можно сказать, что самый безобразный человек уничтожает Историю в ее европейском понимании как знание о последовательности фиксированных в истории событий. Это приводит к тому, что История как таковая уничтожается в целом; нет больше Свидетеля, и нет того, кто сказал бы, *что* было в истории. Но в результате данного убийства станет невозможным вечное возвращение к «*Так* было» и истинная радость работы по перетолкованию и изменению этого «*Так*» в «*Иначе*». Потому Заратустра осуждает такое убийство, считая его проявлением низкой мести, неспособностью и нежеланием вечно возвращаться. Именно такое убийство, приводящее к невозможности изменения «*Так*» в вечном возвращении и фиксируется в ситуации смерти Бога (Богов). Это не значит, что свидетель должен остаться прежним, тем, кто хранит Историю как набор фиксированных событий. Нет, для Ницше это значит, что Свидетель начинает существовать иначе, не поддерживая прежний тип существования линейной истории с фиксированными в ее рамках событиями. Преодоление же чувства мести в таком понимании возможно тогда, когда воля сохраняет мимолетное, утверждает новый способ его бытия. Мимолетное не только проходит, обнаруживая себя как прошедшее, но и становится, находясь в настоящем, что возможно в результате вечного возвращения.

Таким образом, интерпретируя Ницше, Хайдеггер зачастую прочитывает его так, что он становится неузнаваемым для него в том, где Ницше наиболее близок к нему. Хотя, по сути, мотив вечного возвращения Хайдеггеру гораздо ближе, чем это порой ему представляется. Степень же преодоленности метафизики Ницше можно оценивать не через преодоленность мышления Бытия как воли, но как степень проникновения мысли о событийности в философию Ницше, а это как раз тот край, где мысль Хайдеггера и Ницше оказываются близкими друг другу. Данные моменты интерпретации Хайдеггером идей Ницше демонстрируют насколько в крепкий смысловой узел завязана у него идея

субъективности и насколько она определяет способ понимания самых различных явлений, задает способ прочтения Хайдеггером мысли различных философов. И вместе с тем нужно заметить, что, в тоже время, она оставляет место для последующих толкований на основе понимания природы субъективности.

Рассмотрение ряда вопросов природы субъективности обнаружило, таким образом, что преодоление метафизики связывается в философии Хайдеггера, философии его последователей, да и в философии некоторых других авторов, достаточно далеких от Хайдеггера, с преодолением субъективности в том виде, в котором она существует в Новое время. О преодолении метафизики субъективности в последние десятилетия написано немало, но сама тема остается актуальной для современной философии. Дело в том, что не только не сформулированы ясные рецепты преодоления метафизики, но и не определены однозначно сами границы метафизики. Собственно в самой современной философии проблематизируется сама возможность определения надежного критерия преодоления метафизики. Это даже позволило некоторым философам заявить о том, что критерии метафизики определяются в самой работе по осмыслению метафизики и ее сущности. Примерно такую позицию в итоге занял Жак Деррида, указав на то, что границы метафизики всегда находятся в работе, а сами эти границы постольку подвижны, поскольку мы размышляем над феноменом метафизики. Собственно говоря, с этими затруднениями в определении возможностей выхода за пределы метафизики субъективности сталкивается уже Мартин Хайдеггер. Особенно это явно проявляется в его работах 30–40-х годов. Следует отметить, что данная ситуация вовсе не является случайной. Как уже было сказано, субъективность, в сущности, имеет рефлексивный характер и собственно с этим видимо в первую очередь и связаны те трудности, с которыми неоднократно сталкивается Мартин Хайдеггер, когда говорит о преодолении метафизики.

Очевидно, что многие конструктивные элементы понятийной системы Хайдеггера имеют круговую структуру, что пусть внешним образом, но делает ее подобной структуре рефлексивности и тем самым определяет проблемность ее использования. Круговая структура самообоснования является для Хайдеггера принци-



пиально значимой и пронизывает все пространство его мысли. Например, именно круговая структура определяет способ понимания бытия, в тот момент, когда Хайдеггер говорит о том, что бытие само себя ставит под вопрос и таким образом раскрывает себя. Круговая структура обнаруживается у Хайдеггера и в способе существования герменевтического круга. Данный круг, неоднократно указывает Хайдеггер, невозможно разорвать, истолкование всегда обладает характеристикой самоистолкования. Собственно поэтому герменевтический круг оказывается проявлением исходных онтологических структур самораскрытия. Наконец, когда Хайдеггер говорит об отношении языка и бытия, то здесь опять возникает круг, причем удвоенный, ибо с одной стороны бытие раскрывает само себя, с другой язык истолковывает себя, возникает фигура переплетенного круга, круга встраивающегося в круг.

Однако, следование этой круговой траектории в мысли, как уже было замечено выше, порождает подобие рефлексивности. Можно сказать, что круговые структуры могут быть прочитаны как структуры рефлексивности. С этим моментом связана, с точки зрения Хайдеггера, неустойчивость выхода за пределы метафизики. Вся работа мысли, которая была проделана в последующий момент, может быть истолкована как все еще принадлежащая природе метафизики. В конце концов, Хайдеггер заявляет, что следует предоставить метафизику самой себе и вернуться к подлинному философствованию. Вместе с тем, очевидно, что провести разграничение метафизики субъективности с ее рефлексивными структурами и той философской работы, что осуществляет Хайдеггер, все-таки необходимо. Основным критерием подобного различения, на наш взгляд, является наличие основания.

Метафизика субъективности предполагает наличие такого основания. Собственно говоря, сам субъект и пытается выступить в качестве такового, в качестве основания достоверности любого познания. Но поскольку данное основание полагается в акте и является не статической, а динамической структурой, то он требует каждый раз нового содержательного наполнения. Это приводит к тому, что субъект неизбежно полагает новые основания, выдавая их в этом акте полагания не за полагаемые, а за предполагаемые, преданные. Таким образом, новоевропейская метафизи-

ка, порождающая различные формы рефлексивности не может обойтись без полагания оснований. Интенции же хайдеггеровских размышлений совершенно иные — бытие не имеет основания. Ставя себя под вопрос, Da-Sein не обнаруживает основания, а раскрывает само себя, раскрывает, в том числе, для дальнейшей работы по подобному самораскрытию. Интересно отметить, что если сопоставить данную идею с мыслью Ницше о вечном возвращении, то мы обнаружим предельную их близость. У Хайдеггера бытие раскрывается без какого-либо основания, а у Ницше время врезается в самое себя, лишая возможности определить как саму свою суть, так и место во времени любого события как ставшего. Событийность, таким образом, присутствует в качестве важнейшего момента философствования Хайдеггера и Ницше. Принадлежность же Ницше к метафизике субъективности можно тогда определить по принципу наличия основания, которое возможно присутствует в смысловом поле концепта «воля к власти», но исчезает в поле мысли создаваемой мыслью о вечном возвращении.

## II

Очевидно, что общие принципы данного подхода анализа метафизики субъективности могут быть применены для понимания самых разных феноменов. В том числе значительные возможности возникают для рассмотрения феномена интерсубъективности. Сама проблема интерсубъективности возникает как попытка преодоления монологической установки той же самой новейшей европейской метафизики представления. Важной характеристикой новейшего мышления является то, что в структуру представления оказывается включено все бытие, вся реальность. Само существо структуры представления таково, что для субъекта не существует ничего внешнего. Любой объект оказывается всего лишь вынесенной во вне мерой (объективности) самого субъекта или мерой объективности знания. Поскольку в подобном понимании субъект тотален и включает в себя все бытие, постольку структура субъекта или представления сущностно имеет такую конструкцию, что субъект в каком-то смысле всегда существует в качестве единственного субъекта. Этот субъект может быть

истолкован и как субъект познания или деятельности, и как трансцендентальный субъект или абсолютный дух, но, в сущности, все это не меняет положения субъекта, его структуры.

Для субъекта не существует ничего внешнего, для него нет Другого. Такова логика новоевропейской философии, которая в философии солипсизма Дж. Беркли лишь находит свое максимально полное воплощение, а, по сути, существует от Р. Декарта до Э. Гуссерля и, возможно, до настоящего времени, в той степени, в которой в наше время все еще воспроизводятся структуры новоевропейского строя мышления и бытия. У И. Канта, например, эти парадоксы новоевропейского монологизма проявляются в вопросе различения ноуменального и феноменального, где с неизбежностью признается наличие только феноменального, имеющего отношение к субъекту. Гегель определяет «Ты (Другое)» как «иное Я (То же самое)», а у Э. Гуссерля «Ты» появляется в результате ретенциональной модификации протоимпрессии трансцендентального Я(ego), которое таким образом конституирует себя и осознает свое различие во времени. В обнаружении парадокса невозможности разговора о Другом и возникает проблема интерсубъективности в европейской философии.

Таким образом, вся новоевропейская культура представляется как монологичная, захватывающая различие в тождественность. Ситуация предельного монологизма, хотя и встречала критику со стороны ряда мыслителей, но не имела разрешения в границах новоевропейской метафизики, поскольку в ее рамках невозможно уравнивать Ты и Я. Вместе с тем, более детальное рассмотрение некоторых мотивов новоевропейской философии позволяет проблематизировать вопрос об отношении Я и Другого в эпоху Нового времени.

В гегелевской философии Я понимается как отношение, относящее себя к себе самому, т.е. Я – это даже не отношение, но возвращение отношения к самому себе. Я оказывается у Гегеля опосредованием (актом), опосредующим опосредование. Такое определение, одновременно, находится, в целом, в русле того понимания субъекта, что заложено Декартом и, в тоже время, обнаруживает некоторые импликации мысли Декарта. Анализ данного определения обнаруживает Я – лишь полюс отношения, возника-

ющий в его результате. На другом полюсе этого отношения оказывается Другой. Но поскольку само отношение первичнее, чем полюса этого отношения, то в рамках структуры субъективности Я может пониматься как подчиненное Другому. Я, обнаруживает себя как Другое. «Другое» здесь оказывается способом рождения истины, тем, сталкиваясь с чем, Я обретает истину и самое себя. Такой способ понимания отношения Я и Другого также имеет место в новоевропейской философской традиции. В рамках этой логики, Я начинает действительно существовать лишь преодолевая границы, например, ставя под вопрос собственные предрассудки. Преодоление, как принцип Друговости, оказывается принципом, формирующим Я в эпоху Нового времени. В сущности, как ни странно Другой, Ты, а не Я может быть рассмотрен как доминирующий элемент в оппозиции «Другой-Я».

Здесь уместно поставить вопрос — действительно ли повышение значимости другого в рамках этой оппозиции позволяет преодолеть монолизм? Нестораживает ли возможность столь легкой возможности переворачивания элементов структуры Я-Другой в Новое время? Обнаружение возможности такого перевертывания оппозиции Я-Ты заставляет более пристально всмотреться в природу этих отношений. Очевидно, что подобного переворачивания оппозиции, которое совершается, скрыто или явно, целым рядом новоевропейских философов, совсем недостаточно для того, чтобы преодолеть монолизм новоевропейского субъекта. «Другой» в новоевропейской метафизике оказывается тем же самым тождеством, но только тождеством более глубокого уровня, тождеством различия, тождеством, в котором само различие оказывается включенным в тождество. Другой здесь оказывается не реальным другим, а способом возвращения тождества к самому себе. Новоевропейский субъект в результате оказывается единственным основанием возможности определения истины и бытия как такового. Греческое *hurokeimenon* в результате развития европейской философии странным образом одновременно меняет и сохраняет свой смысл. С одной стороны, оно, понятое как субъективность, приобретает абсолютно иной смысл. С другой стороны, как и греческое *hurokeimenon* субъективность рассматривается в качестве основания бытия сущего.

Кроме того, здесь важно обратить внимание на то, что новоевропейский субъект — это вовсе не обязательно индивидуальность; структура субъекта, содержательно пустая, может вместить в себя все содержательное многообразие своих форм — от индивидуальности до коллективного субъекта, что находит свою реализацию, например, в марксистской философии с ее пониманием классов как субъектов исторического процесса. И наоборот, возможно обратное движение вглубь индивидуального и тогда можно зафиксировать наличие в рамках индивидуальности множества субъектов. Собственно такой философский жест совершает Д. Юм, указывая на проблемность единства различных «пучков ощущений». Эта же проблема воспроизводится И. Кантом как проблема трансцендентального единства апперцепции. Можно также заметить, что развитие данной проблематики происходит в психоанализе З. Фрейда, однако у Фрейда различные уровни субъективности, определяясь как отдельные уровни психического, приобретают иерархическое строение.

Интересно здесь и то, что Карл Маркс в итоге оказывается тем философом, кто, пусть и оставаясь в рамках логики субъективного, закладывает возможности для ее внутреннего раскалывания и переосмысления. Подобные возможности предопределены особым способом понимания субъективности у Маркса. Как было уже отмечено выше, для Маркса подлинным субъектом истории оказывается не индивид, а класс. Познавая свое историческое предназначение, каждый класс, в определенный исторический момент, оказывается наиболее полным образом проявляющим подлинную логику исторического процесса. Вместе с тем, марксистский анализ не устраняет, а скорее даже подразумевает возможности понимания субъекта как индивида. В результате сама субъективность у Маркса приобретает многоуровневый характер, субъект у него — это и класс, и индивид. Иначе говоря, различные типы субъективности встроены друг в друга. Именно подобное понимание многоуровневости субъективности закладывает возможность для трактовки социальности как единства индивидуального и коллективного, подхваченной в последующей за Марксом философии. В этом отношении становится понятным значение Маркса с точки зрения преодоления новоевропейской метафизики. Внутри ее

же пространства Маркс разрушает классическое представление о единичной субъективности и показывает, во-первых, множественный и многоуровневый ее характер, а во-вторых указывает на сложный (диалектический) характер отношений разных уровней субъективности. Подобная мысль не просто проблематизировала тему субъективности в последующей философии, но и сделала возможной в рамках нового мыслительного пространства как таковую постановку вопроса об интерсубъективности. Однако подобная постановка вопроса вовсе не означала автоматического его решения, так как сама логика субъективности диктовала необходимость воспроизводства такого рода оснований, которые приводили к пониманию субъективности как тождества.

Новоевропейский способ понимания субъективности внутри себя заключал целый ряд парадоксов. Одним из важнейших вопросов, который проявлял эту парадоксальность и противоречивость логики субъективности был вопрос о возможности преодоления метафизики субъективности как ситуации отсутствия действительного Другого. По всей видимости, такое преодоление оказалось возможным только в результате выхода за пределы структур, формирующих субъективность как таковую. Действительный разговор о Другом как разговор с Другим становится возможен в европейской философии тогда, когда происходит отказ от целого ряда конструкций, основанных на метафизике субъективности.

Необходимость переосмысления метафизических структур значима не только в силу того, что в результате возникает возможность решения отдельных прежде неразрешимых философских проблем, но и в силу того, что возникают новые типы рациональности, научности, выходящие за рамки оснований новоевропейского мышления. Новые типы научности, предполагающие преодоление классической субъект-объектной модели познания, формируют также и новый вариант отношения знания и деятельности, переструктурируя все поле деятельности человека.

Поиск пределов парадокса монологизма субъективности обращает нас к хайдеггеровской проблематике *Mit-Sein* (со-бытия) и его последующей интерпретации Ж.Л. Нанси<sup>1</sup>. Ж.Л. Нанси ука-

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия М. Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.

зывает на предел разрешимости внешнего-внутреннего как предел, на котором пребывает со-бытие, со-вместность. Лишь «пребывая на пределе», «будучи обращенным к...», можно поддерживать открытость (открытие), которая будет предшествовать «пребыванию» лицом к лицу». Это «быть обращенным к...» «предшествует разглядыванию, присвоению, захвату добычи или заложника»<sup>1</sup>.

Оппозиция «Я-Другой» во многом описывается теми же движениями, подчиняется той же логике, что и «внешнее-внутреннее». На этом пределе исчезает возможность удостоверить границы Я и Ты. Вернее, сами эти границы возможны только в результате выхода на предел. Предел (граница), стирая все пределы (границы), сам же их устанавливает, делая возможным это установление. По сути, граница сама теряет определенность своего места и возможность нахождения своего основания, так как она врезается в саму себя. Граничность на своем пределе оборачивается трансгрессивностью. Ситуация внутренней пограничности бытия обнаруживает, что мир изначально совместен. Раскрытие логики этой совместности бытия, в том числе, оказывается обнаружением его строения, а также попыткой нахождения способов решения задачи нахождения и формирования новых способов понимания, которые необходимы для преодоления тех субъект-объектных структур.

Таким образом, для разрешения проблемы интересубъективности, выхода за пределы парадоксов субъективности, необходимо, в том числе, переосмысление понятия индивидуальности и отношений общественное-индивидуальное. Такое переосмысление, подразумевает также определенный концептуальный сдвиг, при котором происходит выход за пределы классического представления о теоретической системе и понятии, предполагает отказ от понятия «индивидуальности», являющимся парным для понятия «общественное», и замену его другим понятием, позволяющим преодолеть вышеуказанные традиционные субъект-объектные конструкции. Таким понятием, выводящим предел наружу и обнаруживающим границу субъект-объектной оппозиции, является, на наш взгляд, понятие «сингулярности».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 97.

### III

Понятие «сингулярности», является одним из тех, что активно вводится в оборот в современной философии и дает возможность выйти за пределы логики субъективности, обозначить новые возможности осмысления тех вопросов, которые были поставлены в рамках метафизики субъективности. Разумеется, понятие сингулярности актуализировано в рамках аналитической философии, но сам термин получил широкое распространение и за пределами этой философской традиции, претерпев существенное развитие и переинтерпретацию. Среди работ современных философов, анализирующих смысл этого понятия, хотелось бы, в первую очередь, отметить работы Жюль Делеза<sup>1</sup>. Для Ж. Делеза значение понятия «сингулярность» оказывается близким понятию «Событие». В то же время, интерпретация этого понятия у Ж. Делеза сближает его с лейбницевскими размышлениями о «монаде», которую Ж. Делез стремится проинтерпретировать как внеантропологическое онтологическое событие. Однако, все те вопросы, которые значимы для Лейбница, как например, вопросы, о том, как полностью закрытая, «не имеющая окон», монада может общаться с другими монадами и вопрос о том, как вообще возможно познание мира этой замкнутой монадой, оказываются существенны и для Ж. Делеза.

Сама сингулярность в определенном контексте может быть проинтерпретирована как Событие, имеющее смысл или, другими словами, сам смысл. Событие же, с одной стороны, носит точечный характер, оно имеет определенные границы, за которыми мы фиксируем уже другое событие. С другой стороны, любое Событие имеет значительный потенциал своего развертывания, своей интерпретации и переинтерпретации в том смысле, о котором говорит Ницше, когда указывает на возможность этого «*Так*» быть всегда, вечно «*Иначе*».

Сингулярность — это Событие, нулевое измерение, точка непрерывного уточнения, в результате этого уточнения превра-

---

<sup>1</sup> См. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995; Делез Ж.. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998.



шающаяся в серию. Событие, стягивает все события в себе, воспроизводя в себе структуру бытия – бесконечное погружение вглубь себя, фрактала. Здесь же создается и основной парадокс сингулярности, парадокс неразрешимости внешнего-внутреннего. Структура сингулярного, а значит и структура бытия подразумевает единство микро и макроструктуры, отмеченное еще Лейбницем. Здесь уместно возникает вопрос о возможности адекватного воспроизводства элементов структуры внутри самой себя. Это тот вопрос, который в рамках новоевропейской метафизики субъективности определяется как вопрос возможности адекватного представления в рамках логики субъективности. Однако различие здесь оказывается достаточно существенным. В рамках метафизики субъективности делается попытка определить *основания* такого адекватного представления. В логике же сингулярного неизбежно возникает вопрос о природе границы между представляющим и представляемым. Вопрос, подрывающий возможность достоверного полагания основания. Вопрос неразрешимый по своей сути, так как сама эта граница не может быть включена внутрь ландшафта сингулярности. Невозможно дать такое представление о мире, которое бы содержало описание мира и собственное описание, невозможно дать такое описание бытия, в котором граница этого «внешнего» и «внутреннего» была зафиксирована. Различными современными философами это определяется различным образом – неразрешимость фрактальной геральдической структуры (*mise en abyme*) у Ж. Деррида, парадоксальная неразрешимость Геделя как невозможность полного воспроизведения или описания структуры внутри самой себя. У М. Хайдеггера эта же мысль озвучивается как идея переплетенности структур бытия, бытия и языка, как переплетенности такого рода, в которой теряется однозначность границы между ними. Бытие оказывается у Хайдеггера также переплетенным, существующим как открытая структура взрезающаяся в саму себя.

Следует отметить, что сингулярность как собирание никогда не существует в качестве одной единственной. Сингулярность в своем существовании определяет возможность других сингулярностей как возможность других Событий, точнее как их со-возможность в рамках тут же ею создаваемой логики совозмо-

ности. Но, определяя какуюлибо возможность, сингулярность определяет, в то же самое время, невозможное. Однако, определение невозможности переопределяет границы возможного. На наш взгляд, сама философия в значительной мере является таким усилием, по переопределению рамок возможности.

Однако, почему одни События существуют как возможные, а другие как невозможные. Очевидно, к этому приводит определенное строение бытия, которое определяет возможность совместности некоторых Событий. Возникает вопрос, — каким образом события совмещаются, как они становятся совместными? По-видимому, это и можно считать фундаментальным вопросом всего философского знания. При всей невозможности дать однозначный ответ на данный вопрос, хотелось бы указать на некоторые возможные способы его осмысления. Продуктивным «понятием» в контексте осмысления вопроса строения мира и субъективности может быть понятие «прихвата».

Понятие «прихват» дает возможность раскрыть механизм фиксации события. По сути, Событие обнаруживается в тот момент, когда сингулярность встречается с другой сингулярностью. В каком-то смысле Событие существует и до «прихвата», но обнаруживается оно только в его результате. Потому «прихват» возникает не на уровне структуры сингулярного, а на уровне индивидуального, совмещенной сингулярности, и предполагает наличие наблюдения и фигуры наблюдателя. Наблюдатель одновременно фиксирует Событие и, в тоже время, лишает событие сингулярности. Событие совмещается, совмещается дважды, дублирует себя, становится двойственным и в тоже время фиксированным.

Подобную ситуацию превращения сингулярного События можно проиллюстрировать через пример из фильма Питера Гринвэя «Повар, вор, его жена и ее любовник». Сексуальность «жены» является сингулярной, какой, впрочем, сексуальность является почти всегда. По ходу фильма мы видим, что происходит между ней и ее «любовником». После смерти «любовника» «жена» уже не уверена в тех событиях, которые имели место. Смерть любовника обрывает коммуникационные линии, формирующие Событие встречи их тел. Для того, чтобы быть удостоверенной в том, что это Событие имело место, она вынуждена задать вопрос пова-

ру: «Что ты видел?». Лишь описание события встречи их тел, сделанное поваром, возвращает Событию реальность, фиксируя его.

Точка прихвата поэтому является точкой фиксирования двойственности, сов-местности. Совместность в этой точке не просто существует, но еще и фиксируется, обнаруживается. Здесь совместность обнаруживается как определенная совместность и двойственность и вместе с тем как «чистая» сов-местность, предшествующая субъективности и индивидуальности. Преодоление ситуации монологизма и открытие Другого, таким образом, возможно в результате открытия сов-местности бытия. Мир — это встреча, совместность некоторых событий. Эта совместность не существует в качестве раз и навсегда определенной. Сама совместность является открытой, что приводит к тому, что любое конкретное, индивидуальное, в бытии постоянно переопределяется.

Методологически данные моменты несколько в ином контексте раскрыты в философии Ж. Лакана, для которого понятие «прихвата», «пристежки» является определяющим. Работая в несколько другой системе координат, Ж. Лакан задается вопросом о том, что же такое субъект, Я? По мысли Лакана, Я возникает в тот момент, когда происходит присвоение означающего. Сама система знаков для субъекта не имеет смысла до тех пор, пока сам субъект не окажется включенным в него. Включение же субъекта в знаковую систему собственно и интерпретируется как «прихват». В результате подобного прихвата субъект только и включается в данную структуру, причем включается таким образом, что о нем можно говорить только как о субъекте, возникшем в результате такого «пристегивания» к системе означающих. Данный момент проговаривается Лаканом несколько по-разному в работах разных лет. В своей работе «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я» Лакан подчеркивает значение возникновения образа собственного Я как необходимого для формирования человеческой психики. В работе «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда» Лакан представляет уже более сложную схему понимания субъекта, рисуя целую серию графов, поясняющих динамику формирования и функционирования Я. Желание у Лакана здесь предстает

тем, что подталкивает субъекта к определению как собственно желания, так и своего места в системе означающих как субъекта желающего. В то же время определить это место для самого субъекта невозможно. Как уже было сказано, в его логике возникает представление о «пустом месте», месте неразрешимого желания, которое нельзя, замечает Лакан, в границах одной логики определить и одновременно иметь как объект желания. Продуктивным моментом лакановского анализа можно считать и то, каким образом раскрываются временные характеристики конституирования субъекта. Как во многом справедливо замечает Лакан и данный момент был подхвачен его последователями, субъект формируется ретроактивно. Яркий и забавный пример такого ретроактивного формирования субъекта приводит последователь Ж. Лакана Славой Жижек. На улице полицейский окрикает некоего прохожего «Эй ты, стой!». На деле в этот момент на улице не один, а много проходящих людей, однако в тот миг, когда кто-то поворачивается или останавливается, он как раз и становится тем субъектом, к которому обращается полицейский. Другими словами субъект лишь потом, вслед за некоторым актом и в каком-то смысле задним числом включает свою субъективность в систему означающих. Разумеется, когда Лакан употребляет понятие «субъективность», его нельзя автоматически понимать как новоевропейскую субъективность в том же смысле, в котором это понятие употребляет, например, Хайдеггер. Речь скорее идет о том, что и делезовское понятие «сингулярность» и лакановское понятие «субъективность» предоставляют новые возможности для раскрытия смысла субъективности, для переинтерпретации смысла этого понятия. Возможно, в ходе этой переинтерпретации само понятие «субъективность» исчезнет и заменится другими понятиями, а возможно оно сохранится, но приобретет новые значения, которые как раз и будут сформированы в результате философской работы над ним. Собственно множество работ современных философов по проблематике субъективности, представляющих различные философские направления, как раз свидетельствует о том, что подобная работа сейчас активно ведется.