

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. Декарта¹. 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)»². 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-

¹ 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.

² 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» бесосновательно. 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 небытия¹.

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

¹ 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? Не настораживает 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. Нанси¹. Ж.Л. Нанси ука-

¹ 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»¹.

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».

¹ 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 Жиля Делеза¹. 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-

¹ 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.