

# АПОФАТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА



**Елена ГЛИНЧИКОВА**

аспирант, философский факультет. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: strannical@mail.ru

## СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ: ИСТОРИЯ РАЗРЫВА

Предметом исследования в данной статье является разрыв между субъектом и субъективностью. Автором исследуется история этого разрыва, акцент делается на анализе философии Лейбница и Канта, а также анализируется современный этап споров о субъекте.

Методологически автор двигается от опыта очевидности, проявляющегося в так называемых мысле-вещах, т. е. в том, в чём происходит совпадение между сознанием и бытием (например, такой мысле-вещью можно назвать субъекта), к философской рефлексии на эту тему.

Новизной является попытка взглянуть на тему субъекта со стороны его недостаточности и оторванности от субъективности, в то время как субъективность также оказывается невозможна без субъекта. При этом корнем проблемы и субъекта, и субъективности является разрыв между ними, в котором, возможно, и кроется тайна очевидности человеческого существования.

В статье делается вывод о том, что постановка вопроса о разрыве между субъектом и субъективностью может дать новый толчок для снятия традиционной субъект-объектной оппозиции и для рассмотрения человека в его сложной и надорванной целостности.

**Ключевые слова:** субъект, субъективность, разрыв, мысле-вещь, очевидность, человек, целостность, Лейбниц, Кант, виртуальность

**Е**сть мысли, которые рождаются вне всяческой диалектики, вне какой-то цели, дискурса, вне причин, следствий, не из восприятий и не на основании синтеза внешних и внутренних побуждений. Они появляются как ясность, как прозрение. Может, только такие мысли и можно назвать настоящими? Они никогда не существуют в каком-либо пространстве или времени, они совершенно не зависят от всего происходящего, и именно поэтому их нельзя оспорить, они сами являются основанием всех попыток разума вместить эти мысли, дать им возможность или невозможность существования.

Вот, например, мысль о величии и красоте человека. Она родилась как прозрение, как мыслечувствие, как восхищение и удивление перед таким близким и таким красивым, равным чуду явлением! Может ли эта мысль быть оспорена или подвергнута сомнению? Нет. Любые споры и сомнения сразу привносят эту мысль в чуждую для неё среду механических операций сознания, причинно-следственных связей, системности. Она уплощается, редуцируется к собственной поверхности и становится всего лишь неким положением, предположением, представлением какого-то отдельного или, лучше сказать, отделённого и обуженного сознания, сознания, которое цепляется за поверхность, чтобы не опуститься в бездну странных и непредсказуемых переживаний. Само переживание словно замещается рассказом о нём, представлением. И тогда возникает много слов, много разговоров о том, что человек не прекрасен, что он создал Освенцим и сталинские лагеря, что он сдирал кожу с младенцев, пытал невинных, погряз в пороках, лжи и ненависти, и даже о том, что он в конце концов умер, а если и не умер, то должен переродиться в нечто иное по сравнению с теперешней своей природой.

Но что значат все эти слова перед непосредственной очевидностью мыслечувствия, перед этой невообразимой красотой, которая даже ещё ярче сияет на глубине самого тяжёлого падения? Человек, для которого красота эта открылась собственной очевидностью, не может ставить вопрос о злой или доброй природе человека. Ему будет больно за каждое несовершенство, за каждое недомогание и уродство, за слепоту и неведение.

Можно ли вместить это страдающее переживание в себя, можно ли сохранить ощущение красоты и одновременно жить и не умереть от сострадания и от боли? Мы научились не чувствовать, чтобы жить, становиться машиной, чтобы действовать, лгать, чтобы с ещё большим усердием искать истины.

Все разговоры о смерти человека есть лишь повод, чтобы вспомнить о его жизни. Все мысли крутятся вокруг таких событий, в которых одновременно и красота удивительного, почти нереального озарения, и одновременно горькая потеря, невозможность наслаждаться этой ускользающей очевидностью. Такое состояние можно назвать разрывом между очевидностью мыслечувствия, с одной стороны, и, с другой стороны, сознанием нашего привычного мира, мерцающим, сомневающимся,

заставляющим останавливать взгляд на определённых вещах силой деспотического подчинения, силой навязчивой логики. Вот типичный пример ускользания внутренней очевидности:

– Сынок, тебе стоит пойти учиться на юриста, они везде нужны и хорошо зарабатывают.

– Но я хочу заниматься философией.

– Философия никому не нужна. Кем ты будешь, когда закончишь философский? Книги писать? Сейчас их никто не покупает. И вообще, до тебя всё уже написано. Ты же не Кант. А сколько получают преподаватели, ты и так знаешь.

Можно сказать, что, будучи закованы логикой обыденного существования, люди интуитивно стремятся к очевидному знанию, к знанию, в котором можно найти себя и получить успокоение. Развязывая узлы логических связей, философы стремятся к простому и понятному знанию, к озарению, которое в корне меняет всё мировоззрение, как озаряет солнечный свет человека, вышедшего из пещерного мрака.

С одной стороны, издревле было известно о том, что истина божественна, что она недоступна простому человеческому взгляду, что путь к ней есть путь постоянного совершенствования. Она всегда ускользает, и можно надеяться лишь на благосклонность божества. Но, с другой стороны, человек не есть лишь недо-бог, он не просто сосуд для вина божественной мудрости, он тот, кто свободно создаёт свой мир, выстраивает его по своим лекалам. Для мира человек есть субъект, учредитель и устроитель, основание мироустройства. Но то, что человек впускает в свою обитель, можно назвать субъективностью, это его восприятия, его фантазии, представления, самые глубинные порождения его психики – всё это есть субъективность. Субъект есть ничто субъективности, он есть своя собственная очевидность именно потому, что никак не связан с субъективностью, он позволяет субъективности быть самой собой, быть миру, другим людям такими, какие они есть, позволяет извергаться лаве бессознательного, поскольку не вносит искажающего действия. Если субъект есть ничто субъективности, в то же время нельзя сказать, что он пуст и является лишь некоей отрицательной величиной. Он есть связующее звено между восприятием и бытием. Единственное, что его наполняет, – это бытие. Именно через субъект субъективность может переходить от кажимости к бытию. Тонкая связь между субъектом и субъективностью и есть очевидность нашего мира. Но связь эта со временем становится всё тоньше. То обрываясь, то вновь воскресая из небытия, она просвечивается в истории философии, в истории разрывов и связей между бытием и сознанием, между субъектом и субъективностью, между очевидным божественным миром и миром человеческим.

В истории философии разрыв между субъектом и субъективностью прослеживался издревле.

## **Утверждение субъекта**

Попытка утвердить субъект в качестве основания мироустройства впервые была предпринята ещё в философии Платона. Когда Платон говорит о знании геометров, он имеет в виду знание, которое связывает мнения причинно-следственными связями, знание, которое прочерчивается господином для раба, утверждается в качестве объективного, т. е. уже-существующего в сознании раба, что делает его всеобщим. Платон не говорит о субъекте, но именно субъект есть тот, кто утверждает объективное, расчерчивает для него границы и создаёт основания для порядка. Но его собственное существование ускользает от него. Оно может быть даровано субъекту только в мистических откровениях.

У Декарта субъект явился основанием для рождения системы знаний, которая могла бы быть очевидна. Но в попытке выстроить систему знаний как надежного основания жизни мир всё больше объективировался, оставляя субъекту лишь роль пустой точки отсчёта начала координат. Тем не менее субъект для Декарта являет собой свою собственную очевидность, он есть та самая мысле-вещь, которая становится очевидна после отказа от любых возможных о себе представлений, она очевидна в самом тонком и часто незаметном для мысли явлении – в существовании.

## **Кризис субъекта**

Современные проблемы потери очевидности собственного существования, одиночества и замкнутости в своем внутреннем мире, обеднения внешней реальности напрямую связаны с кризисом субъекта. С угасанием его кенотической очевидности, очевидности, обретенной в самоуменьшающем сомнении.

Уже Лейбниц отказывается от субъекта, заменяя его замкнутой монадой, содержащей в себе весь мир в представлениях. Если у Декарта субъект сам являлся непосредственной очевидностью своего существования, то подлинное существование у Лейбница смещается от бытия в сторону сознания, сознания Бога. Бог выбирает в своём сознании наилучшую действительность из всех возможных. Она и является реальностью, но реальностью, которая доступна в полноте только Богу. У монады есть представления, которые никогда не являются её собственными, если они ясны, значит – таковы представления Бога, если смутные, то по несовершенству монады. «Действует ли Бог

или природа, но действие всегда имеет свои причины. При действиях природы эти причины будут зависеть от необходимых истин, или от законов, признанных Богом наиболее разумными, при действиях же Бога они будут зависеть от избрания верховного разума, определяющего его действия» [16, с. 354].

Всё предопределено, но при этом каждая монада абсолютно свободна. Свобода монады обеспечивается тем, что у неё нет окон, и никто не влияет на неё, не может вторгнуться в пространство её представлений, которые суть представления обо всём. Но кроме этих представлений в монаде ничего нет, и единственным подлинным субъектом действия в этой системе является Бог.

Индивидуальность монады строится на основании её личных несовершенств. Лейбниц пишет: «Справедливо то, что остаётся ещё некоторое несовершенство в устройстве души. Всё совершающееся в душе зависит от неё, но не всегда от её воли, это было бы уже слишком. Даже не всё известно её разуму, не всё представляется ему отчётливо. Ибо в душе существует не только ряд отчётливых представлений, находящихся в её власти, но и ряд смутных представлений, или страстей, ввергающих её в рабство. И этому не надо удивляться: душа была бы Божеством, если бы она обладала одними отчётливыми представлениями» [16, с. 168]. Все монады в самой лучшей своей перспективе есть однотипные боги, не имеющие своего собственного существования, но слитые в единство божественных представлений. При этом Бог, чтобы не допустить этого, оставляет душу несовершенной.

Душа у Лейбница – это духовный автомат, работающий по замыслу Божьему<sup>1</sup>. При этом духи представляют собой «образ правления»<sup>2</sup> для тел, то есть они оказываются сложными и живыми формами для упорядочивания всего существующего.

В системе Лейбница невозможна борьба с Богом, невозможно живое соприкосновение или противодействие Богу, поскольку Божественный субъект удалён, изолирован, он доступен только в перспективе абсолютной ясности представлений. Каждая монада стремится быть богом,

---

<sup>1</sup> «Мы не всегда также следуем последнему суждению практического разума, определяя себя к тому, чтобы хотеть, но, желая чего-либо, мы всегда следуем результату всех склонностей, возникающих частично как со стороны разума, так и со стороны страстей, что нередко совершается и без точных суждений разума. Итак, в человеке всё наперёд известно и определёнno, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором роде есть духовный автомат, хотя случайные действия вообще и свободные действия в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости, что, конечно, было бы несовместимо со случайностью» [16, с. 160–161].

<sup>2</sup> «Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин, а из духов – прекраснейший из всех мыслимых образов правления, а превыше всего этого он устанавливает для их единства совершеннейшую из всех гармоний, согласно с изложенной мною системой» [16, с. 216].

стремится к очевидному и ясному существованию, но не в состоянии добиться ясности из-за того, что мир не может существовать из совершенных монад, иначе будет множество совершенных миров.

Монада попадает в замкнутый круг. Само её существование и качество этого существования зависит от познания, чем шире границы познания, тем, казалось бы, совершенней должен быть сам индивид. Но сам этот индивид чем больше познаёт, тем больше понимает, что во всём том, что он познаёт и может познать, нет его самого, чем больше он совершает эту работу по совершенствованию, тем более нищ и наг он предстоит перед огромной и величественной фигурой Бога, того Другого, который заранее предустановил все его действия, он познаёт Его порядок, не находя в нём себя.

Все эти выводы из лейбницевской философии будут так или иначе проговорены последующими философами индивидуализма. Мысль направлена в сторону поиска самого себя, той очевидности своего существования, которая так счастливо была понятна Декарту. «Смерть Бога» есть попытка обрести своё собственное существование, попытка не стать сгустком представлений.

Лейбниц отбрасывает идею субъекта. Но представления вне субъекта теряют своё реальное существование, таким образом, душа предстаёт лишь как номинальное имя для группы смутных и отчётливых представлений.

Исследуя Юма как продолжателя лейбницевской традиции, А. Рено пишет: «Душа может редуцироваться к воображению, понимаемому в широком смысле как собрание образов вещей: душа изначально – это всего лишь “фантазия”, то есть то место, где в беспорядке находятся различные образы, которые связываются между собой совершенно случайным образом» [16, с. 239]. Так Лейбниц совершенно разрушает Декартовское представление о субъекте. Субъект Лейбница – это Бог, он трансцендентен по отношению к миру, и только ему доступна подлинная реальность. Очевидность остаётся у Лейбница ещё на стороне субъекта, но субъекта, отделённого от человека как монады недостижимым совершенством собственного сознания.

## **Кант**

Размышляя об истории субъекта, нельзя пройти мимо Канта. Именно его учение окончательно изменило онтологический статус субъекта.

Кант пишет: «...если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя её), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия» [13, с. 341]. Из этого отрывка следуют два вы-

вода: 1) понятия есть жёстко установленные схемы рассудка, которые не зависят от реального существования вещи; 2) само существование оказывается за скобками мышления как мышления субъекта.

Существование у Канта становится возможным либо в качестве категорий, имеющих место в нашем сознании, либо в качестве эмпирических данностей. Всё, что не имеет оснований в рассудке, т. е. в категориях разума, не может быть воспринято как существующее. «Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам, но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование, потому что его необходимо было бы познавать совершенно *a priori*, между тем как осознание нами всякого существования (будь то непосредственно восприятиями или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее, оно имеет характер предположения, которое мы ничем обосновать не можем» [13, с. 341].

Существование есть только существование разума и материи, воздействующей на наши чувства, из чего и образуется предметный мир, о существовании всего остального мы судить не можем, то есть это существование и вовсе не может быть увидено, оно составляет область фантазии. Таким образом, для спекулятивного разума мысль как вещь невозможна.

Для того чтобы сохранить ясность и верность мысли, Кант уходит от понимания субъекта (я) как существования, оставляя ему лишь роль основания для единства суждений. А. Рено пишет о том, что субъект у Канта представляет собой «формальную, пустую структуру, выведенную умозрительно в конце регрессивного анализа и в результате абстрагирования от разнообразия представлений» [13, с. 356].

Субъект, по Канту, существует как некое единство сознания, единство не сводится конечно к пустой структуре самого единства, оно действительно и не позволяет разуму превратиться в автоматический механизм восприятия и мышления.

Известный исследователь Канта Ю.М. Бородай обратил внимание на открытие Кантом существования продуктивной способности воображения, продуцирующей трансцендентальные схемы, которые, соединяясь с данными органов чувств, образуют предметы нашего мира, т. е. по сути доопытно создают представления о предметах.

Бородай замечает: «...доопытное созерцание не может быть воспринимающим (оно же доопытно!) – оно чистое творчество бытия из небытия. Существование такого созерцания, согласно Канту, – ни на чём не основанная гипотеза. Напротив, человеческое созерцание – по существу

своему воспринимающее, эмпирическое, нетворческое и потому – конечное. Конечность его состоит в том, что априорные, всеобщие формы “накладываются” на него лишь как бы со стороны, а главное, произвольно. В результате произвольного синтеза эмпирической чувственности и самих по себе пустых, абсолютно бессодержательных форм всеобщности “творится” лишь явление. Таким образом, человеческое созерцание изначально ограничено рассудком, а рассудок – созерцанием. В этом – их конечность. Иными словами, конечное, эмпирически воспринимающее созерцание, чтобы стать познанием, всегда нуждается в определении воспринятого как той или иной сущности (это есть стол, камень, линия, движение и т. д.), т. е. нуждается в рассудке способности суждения» [2].

Конечность – это невозможность мыслить непредметно, это необходимость все время опираться на заранее установленные категории и формы, чтобы вообще что-то познавать. Таким образом, рассудок, оперирующий с уже существующими схемами восприятия вещей, ограничивает способность воображения, поскольку само воображение хотело бы, но не может создавать вещи из небытия, то есть мыслить вещами. Но, возможно, мы можем мыслить вещами, когда преодолеваем свою ограниченность, в некоторых ясных прозрениях?

Что же касается практического разума, то здесь Кант, следуя принципу априорного знания, выводит нравственную максиму. Интересна следующая кантовская иллюстрация:

«Рассказывают историю честного человека, которого хотят заставить участвовать в клевете на невинного, но бедного человека. Ему предлагают выгоды, т. е. большие подарки или высокий чин, но он их отвергает... И вот начинают прибегать к различным угрозам. Среди этих клеветников есть лучшие друзья этого честного человека, которые отказывают ему в дружбе, есть близкие родственники, которые (а он человек бедный) грозят ему лишить его наследства, власть имущие, которые могут его преследовать и наносить ему ущерб на каждом шагу и при любом случае, государь, который грозит ему лишением свободы и даже жизни. Наконец, чтобы мера страдания была полной, заставляют его испытать и то горе, которое глубоко может почувствовать только нравственно доброе сердце: его семья, которой грозят величайшие лишения и нужда, умоляет его об уступчивости – его, человека честного, но и нетвёрдого, сострадательного, а также чувствительного к собственной нужде; в момент, когда он желал бы, чтобы никогда не было того дня, который принёс ему такое несказанное горе, он тем не менее без всяких колебаний и сомнений остаётся верным своему намерению быть честным. Тогда мой юный слушатель постепенно переходит от одобрения к удивлению, от удивления к изумлению и, наконец, к величайшему благоговению, и его охватывает сильное желание и самому быть таким же человеком (хотя, конечно, не в его положении); добродетель здесь столь ценна только потому, что она так дорога



стоит, а не потому, что она что-то даёт... Отсюда следует, что если закон нравственности и образ святости и добродетели вообще должны оказывать некоторое влияние на нашу душу, то они могут его оказывать, лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу в чистом виде, не смешанные с намерениями приобрести что-то для собственного благополучия, потому что ярче всего они проявляются в страданиях» [13, с. 802].

Если внимательно рассмотреть пример, данный Кантом, мы понимаем, что поступок этого человека, конечно, совершенно никак не определён внешними эмпирическими условиями, скорее наоборот, он сделан им вопреки. И именно это, по Канту, вызывает удивление и восхищение слушателей. Кант акцентирует своё внимание на страданиях, которые практически неизбежно следуют из твёрдости следования нравственному закону. Но страдания не суть то, чем восхищаются. Восхищение вызывает скорее та ожившая реальность, которую своим убеждением человек привнёс в мир. Если бы он сдался на одном из этапов своего мучения, он не вызвал бы ни уважения, ни удивления, хоть и страдал некоторое время безвинно, но его поступок открыл возможность существования иного порядка, возможность освобождения от детерминированности внешнего мира и сотворение абсолютной чистоты как действительности мира. Кант связывает этот поступок со следованием моральному закону, т. е. неизбежному для морального человека порядку бытия, который, если может быть осуществлен на земле, значит, является вневременным и даёт надежду на жизнь вечную.

Кант сделал важное открытие конечности человеческого разума и, следовательно, ограниченности господства субъекта. В то же самое время открытие им априорного знания как чисто формального по отношению к вещи-в-себе снова поставило под вопрос очевидность существования и в том числе существования субъекта.

Кризис субъекта после Канта проявился в том, что субъект постепенно стал восприниматься как удалённый от субъективности. Он стал ассоциироваться со структурами, категориями, схемами сознания, образами, навязанными социумом, языком, семьёй.

Субъект как мыслительный конструкт постепенно виртуализируется и превращается в знак, условное обозначение единства субъективности. Сама субъективность могла быть представлена по-разному: как монада, имеющая в себе смутные и ясные представления (в философии Г. Лейбница), как продуктивная способность воображения (в философии Канта), как воля к власти (в философии Ф. Ницше).

Проблема, вставшая перед философами после всеобъемлющей критики идеи субъекта, состояла в том, что очевидность существования оказалась вовне человека: в субъективности Бога и его представлениях, в недоступной «вещи в себе», в воле как силе, пронизывающей всё существующее, но при этом уже не сугубо человеческой.

## **Виртуальный субъект**

Виртуализация – это такой процесс, где субъект начинает обозначать лишь некую мнимую величину. Ещё Ницше отмечал, что субъект – это всего лишь продукт разума для того, чтобы служить в качестве иллюзии причины действий.

Мы можем наглядно наблюдать, что субъект стирается, сам становится лишь объектом или некой припиской к объекту. Исследователи В.И. Аршинов и М.В. Лебедев замечают: «...виртуальный субъект меняет систему своего мышления в соответствии со спецификой объекта. “Виртуальный” здесь выступает в качестве предиката, который, будучи приложенным к отдельному объекту, преобразует его в ранг субъекта, наделённого особыми качествами, позволяющими этому субъекту принимать активное участие в преобразованиях и взаимодействиях с другими объектами бытия» [1].

Субъект, по традиции, идущей от Лейбница к Канту, философы пытаются обнаружить в сознании. Но обнаружить или познать его там не удаётся. Сартр доказывает, что в опыте сознания, рефлексии нет ничего похожего на я, которое было бы имманентно актам сознания, поэтому постепенно субъект виртуализируется. Теперь в поисках субъекта философы стали чаще обращаться к идее трансгрессии, к идее Другого и трансцендентного начала. Существование Другого таким образом становится условием и моего существования.

А.Ш. Тхостов замечает: «Мы сталкиваемся с весьма интересным явлением: с полной утратой самого субъекта, обнаруживающего себя лишь в месте столкновения с “иным” и отливающегося в его форму, со странной “чёрной дырой” чистого познающего его, не имеющего ни формы, ни содержания и ускользающего от любой возможности его фиксации. Феноменологически это проявляется в интенциональности сознания, являющегося всегда “сознанием о”, и его “трансфеноменальности”. Собственно субъект, чистое его познающего сознания прозрачно для самого себя, и если удалить из него всё объективированное содержание, всё не-сознание, то не остаётся ничего, кроме неуловимой, но очевидной способности проявлять себя, создавая объекты сознания в виде ли мира, тела или эмпирического и особого, трудно передаваемого “чувства авторства» [23, с. 3–12].

Субъекту остаётся либо размываться в мире вещей в качестве одинокой монады и быть лишь куском смутных и ясных представлений, либо трансцендировать и иметь себя за границами себя, разделить и найти себя у Другого, быть чуждым своему существованию. Что также подчёркивал и Ж. Лакан, говоря о поисках своей нерационализируемой части личности в Другом.

## Фуко

М. Фуко не видит в субъекте ничего онтологически значимого. Он превращает субъект в историю понимания субъекта, т. е. в историю того, что система представлений вносила в человека, чтобы выделить его индивидуальность. Субъект, таким образом, по отношению к человеку становится не просто чуждым, но орудием, через которое социум создаёт приемлемых для себя существ, т. е. тем, что всегда подчиняется некоей власти, власти Другого. Идентичность же человека скатывается к безумию, к хаосу состояний, видений, галлюцинаций, необычных сексуальных практик.

Фуко говорит не о том, как рождается субъект в человеке, но как он формируется, учреждается и навязывается. Т. е. как рождается человек как объект дискурса. Фуко признаётся: «Я пытался написать историю различных режимов субъективации человека в нашей культуре, с этих позиций я проанализировал три режима объективации, которые преобразуют людей в субъекты» [27, с. 161]. Анализируя Фуко, Голенков пишет: «В этой игре взаимных опосредований внешней и внутренней сторон субъективации ключевая роль принадлежит элементу, который служит границей, определяющей индивида в качестве субъекта. Этим элементом выступает Другой» [6, с. 58]. Фуко превращает субъект в объект дискурса. Он утрачивает свою активность и совершенно уходит со сцены. Субъективность также представляет собой лишь некую пассивную массу, полную энергии, но не могущую её осуществить, реализовать, воплотить в жизнь, довольствуясь лишь безумием и галлюцинациями.

Сегодня кризис субъекта и разрыв между субъектом и субъективностью достигли крайних пределов. Борьба с субъектом осуществляется как борьба с ограничивающими структурами, опредмечивающими самость. В то же время вседозволенность самости также рассматривается неоднозначно современными философами, и в ней видится причина многих социальных проблем современного общества. С одной стороны, субъект виртуализуется, а с другой стороны, также виртуализуется субъективность.

Возможно, на глубинном уровне именно все эти процессы, происходящие в субъекте и субъективности, явились основанием для такого значительного распространения сегодня заболевания, как аутизм. О том, что логика современной философии такова, свидетельствует также и Ф.И. Гиренок.

В поисках подлинно человеческого Гиренок приходит к свободной субъективности, производящей образы и существующей как чистая эмоция.

«Самость без “я” – это грёзы, импульсы и желания человека, которые не могут укрыться в “я”, ибо само “я” предстаёт в виде простой мании, галлюцинаторного неистовства... самость без “я” состоит из пассивных

синтезов воображаемого и реального... Самость без “я” имеет три признака: несовпадение с собой; воздействие на себя; свойство самоактуализации» [4, с. 223–224].

Человек у Гиренка – это замкнутая монада, которая нуждается для жизни и существования в том, чтобы её размыкали: Бог, Другой, ценности. Получается, что человек не в состоянии жить сам с собой. Ему необходимо превращаться в недочеловека с языком и сознанием. Сознание – это «первичная актуализация самости, исходное её самоограничение».

Настоящий человек у Гиренка – это аутист. Желание не быть ограниченным приводит к идее аутизма как естественного проявления в мире самости человека. Аутист спонтанен, в нём не задерживаются социальные структуры, им там не на чем держаться.

«Внутри бесструктурного потока теряется различие между субъектом и объектом. Аутизм открывает перед нами мир не изначального опыта, а изначальный мир нетелесного опыта воображаемого. Он изначален потому, что за воображаемым стоит реальное, которое исключает саму возможность бытия в качестве человека» [4, с. 176–177].

Аутист – это живое проявление возможности сознания вне языка, вне структуры, которая называется «мир» или «другой». Аутизм в некотором смысле есть апогей индивидуалистической философии, философии независимости.

Почему Другой вдруг стал так опасен, что от него человек готов убежать в аутизм? Гиренок пишет: «Коммуникация и самость не совместимы. Расширение пространства коммуникации ведёт к деградации антропологической реальности, к необходимости искать себя где-то на дне у Другого» [5]. Но откуда такая необходимость? Вопрос в том, что любая объективация предполагает создание пространства всеобщих смыслов, то есть смыслов, которые будут унифицированы и будут находиться в пользовании. Так, объективируясь, самость оказывается использованной другими, прочитанной и задействованной в социальных и межличностных механизмах. От человека остаётся только его безумие, которое невозможно объективировать.

Мир, где бытие стало жёстким, нуждается в развоплощении, распредмечивании, чтобы снова произвести новые образы, вмещая в них краски субъективности. Предметы должны вмещать в себя опыт предчувствований, снов, галлюцинаций, иначе они жмут, как тесная обувь, от которой хочется освободиться. Но освобождение часто пугает ощущением опустошённости, наготы и безликости.

Может быть, вопрос в той самой реальности, которая стала однозначной? Сама реальность предполагает только один план, другой план уже называется виртуальностью, т. е. по сути симуляцией первого плана. Но если план семени есть семя, то его другое измерение есть дерево, скрытое в этом семени. И то и другое возможно, и то и другое есть, существует. Мир же разделился на план существующего и несуществующего

щего, т. е. существует только то, на что можно повлиять механически, т. е. за счёт причинно-следственных связей, но невозможно проникнуть внутрь, в очевидность реальности.

Современный мир предлагает формулу, по которой я мыслю там, где меня нет, и я есть там, где я не мыслю. Я мыслю там, где объективирую, т. е. я мыслю там, где есть предметы, но не могу мыслить о беспредметном. С живым не мыслят, а общаются, передают силу. Мысль либо существует в живом и о живом, либо существует как повелительница для неживого. Деспотизм мысли обесцвечивает реальность, разрывает её абсурдными паузами, внутри которых таится пустота непережитого и непереживаемого человеческого опыта.

## Единство субъекта и субъективности

Но существуют некоторые основания для возможности мыслить человека не только в разрыве между субъектом и субъективностью, но и в их единстве, в единстве мысле-вещи.

К такой мысле-вещи можно отнести, например, идею бытия. В бытии нельзя сомневаться, «оно есть и не может не быть». Оно дано как прозрение. Также к таким мысле-вещам можно отнести субъекта. В своём существовании субъект не может сомневаться, поскольку в нём нет представлений, а значит, нет и сомнений, он есть мысль, которая не нуждается ни в представлениях, ни в восприятии.

Можно сказать, что мысле-вещи являют такое знание, в котором человек мыслит не представлениями, а вещами. Например, древние люди использовали слово «небо» не для обозначения определённой части видимой реальности, но для того, чтобы обозначить нечто невидимое, нечто, на что невозможно указать жестом. Такая реальность явлена словом как мысле-вещью.

В этой статье мы рассмотрели разрыв между субъектом и субъективностью и попытки обращения философов к разным стратегиям в стремлении понять, объяснить, преодолеть или углубить этот разрыв. Начиная с Канта, роль субъекта в истории философии уменьшается. Внимание переходит либо на те структуры и образования, которые ранее ассоциировались с субъектом, а теперь приобрели самостоятельное значение, либо на то в человеке, что не может быть структурированным: безумие, спонтанные проявления, аффекты. Постепенно структуры субъекта и субъективность стали восприниматься как враждебные друг другу. При этом само существование и его очевидность скрылось в разрезе между субъектом и субъективностью, реальность осталась достоянием дискурса, произвольности воображения или нерационализируемой, непознаваемой структурой сознания.

## Список литературы

1. Аршинов В.И., Лебедев М.В. Европейская субъективность и виртуальный субъект постнеклассической науки // Вопросы искусственного интеллекта. 2008. № 1. С. 27–41.
2. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. (URL: <http://fanread.ru/book/download/1942525/>)
3. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 150 с.
4. Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012. 336 с.
5. Гиренок Ф. О коммуникативном повороте гуманитарных наук // Литературная газета. 2012. № 30(6378). 25.07.2012. (URL: <http://lgz.ru/article/N30--6378--2012-07-25-/O-kommunikativnom-povorot%D0%B5-gumanitarn%D1%8Bh-nauk19516/>)
6. Голенков С.И. Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия, Филология». 2007. № 1. С. 54–66.
7. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 179 с.
8. Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.
10. Делёз Жиль. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомя; под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
11. Дьяков А.В. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2. С. 45–53.
12. Дьяков А.В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. 246 с.
13. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем.; предисл. И. Евлампиева. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 1120 с.
14. Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 112 с.
15. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). М.: Гнозис, Логос, 2009. 520 с.
16. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Под ред. В.В. Соколова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 560 с.
17. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. 352 с.
18. Марр Н.Я. Избр. раб.: в 5 т. М.; Ленинград: Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК), Государственное социально-экономическое издательство (ГСЭИ), 1933–1937.
19. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2008.
20. Платон. Диалоги / Сост. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. 607 с.
21. Проблемы человека в западной философии: Сб. пер. / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 546 с.
22. Субъективность и идентичность: сб. / Под ред. А.В. Михайловского. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2012. 368 с.

23. *Тхостов А.Ш.* Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник Московского Университета. Сер. 14. Психология. 1994. № 2. С. 3–13; № 3. С. 3–12.
24. *Фуко М.* Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 416 с.
25. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. 689 с.
26. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994. 406 с.
27. *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 161–190.