

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**имени М.В. ЛОМОНОСОВА**  
**ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

*На правах рукописи*

**Карнеев Родион Рафаэлевич**

**Проблема пересборки субъекта  
как способ его реконцептуализации**

5.7.1. Онтология и теория познания

Научный руководитель:

кандидат философских наук, доцент

Кузнецов Василий Юрьевич

Москва – 2023

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Постановка проблемы.....</b>	<b>18</b>
1.1.    Субъект, субъектность, субъективность .....	20
1.2.    Необходимость концепта субъекта .....	22
1.3.    Классическая философия и проблема субъекта.....	24
1.4.    «Картезианский момент».....	30
1.5.    Неклассическая философия .....	37
1.6.    Проблема постнеклассической философии .....	49
Заключение к главе 1 .....	60
<b>Глава 2. Зависимость субъекта от внешнего контекста в рамках проекта реконцептуализации субъекта .....</b>	<b>66</b>
2.1    Плоские онтологии .....	67
2.2.    Реконцептуализация субъекта: что необходимо «сшить» .....	77
2.3.    Производство условий производства .....	81
2.4.    Субъект как разрыв/отсутствие .....	85
2.5.    «Стадия зеркала» .....	89
2.6.    Пересборка субъекта – один из основных способов реконцептуализации субъекта .....	94
2.7.    Проблема постсекулярного .....	102
2.8.    «Пожирая сущие»: субъект у Э. Левинаса .....	115
2.9.    Пост (ин)гуманизм .....	127
<b>Заключение ко 2 главе .....</b>	<b>145</b>
<b>Глава 3. Субъект проекта реконцептуализации субъекта .....</b>	<b>149</b>
3.1.    Марион, эгология и память .....	154
3.2.    Концепция векторного субъекта К. Мейясу.....	160
3.3.    Различие и отношения .....	167
3.4.    Событие как способ сборки .....	172
3.5.    Топология как способ представления реконцептуализации субъекта ...	189
<b>Заключение к 3 главе .....</b>	<b>200</b>
<b>Заключение .....</b>	<b>202</b>
<b>Библиография.....</b>	<b>223</b>

## Введение

### Актуальность диссертационного исследования

Диссертационное исследование посвящено современному переосмыслению проблемы субъекта. Проблема субъекта, его осмысления и переосмысления так или иначе оказывается актуальной для философии, начиная с Нового времени, когда впервые был поставлен вопрос о субъекте как философской категории<sup>1</sup>. В современной философии актуализируется тенденция к разнообразным попыткам реконцептуализации субъекта<sup>2</sup> – выстраиваются проекты тех концепций, которые предлагают вернуться к концепту субъекта. Соответственно, возникает вопрос о том, как возможно выстраивать концепт субъекта, несмотря на предыдущую критику данного концепта. Термин «реконцептуализация» в данном случае предлагается как своего рода маркер, призванный обобщить различные стратегии работы с концептом субъекта в рамках современной философии, *восстанавливающие субъекта*. Гипотезой нашего исследования является следующая: ведущим способом реконцептуализации субъекта в современной философии является *пересборка*. Термин *пересборка* в данном случае предлагается для рассмотрения субъекта как сложного комплекса (например, человека, организации, научного сообщества и т.д.), который может перестраиваться самостоятельно или под действием внешних сил, и объединяет в себе разнообразные психо-нейро-физиологические процессы и механизмы с различными социокультурными ресурсами и инструментами, которые были интериоризированы в процессе внешнего воздействия на субъекта.

---

<sup>1</sup> Здесь мы ссылаемся на исследования Фуко, который указал на «картезианский момент», как момент возникновения субъекта (подробней см. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.) и на исследования Аристотеля, предпринятые Р. Брагом (Brague R. Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris: PUF, 1988), указывающие на то, что у Аристотеля отсутствовал концепт субъекта, но он в нём нуждался.

<sup>2</sup> Карнеев Р. Деконцептуализация и реконцептуализация субъективности в работах М. Фуко // Социально-психологические вызовы современного общества. Проблемы. Перспективы. Пути развития. Брянск: Издательство БГУ, 2017, 167–173. Кузнецов В. Пересборка субъектов и проблема развития // Философия науки и техники, Том 22 (№2), 2017, с. 148–156.

Примером такого рода внешнего воздействия может служить интерпелляция<sup>3</sup>.

История концептуализаций субъекта показывает, что они развивались путём принятия всё новых и новых контекстов существования субъекта: властные отношения, социально-экономические детерминации, языковые игры, исторический контекст. Речь идет не просто о влиянии этих контекстов, а о том, как трактуется это влияние, т.е. каким образом контексты формируют, определяют, конституируют, образуют субъекта. Менялись различные линии концептуализации в зависимости от целей и задач конкретной теории. Более того, некоторые подходы (которые мы будем называть деконцептуализацией субъекта) отказывались от концепта субъекта, сводя последнего только к внешним контекстам его существования.

Термин «пересборка» заимствуется нами у Б. Латура<sup>4</sup>, в проекте которого означает способ рассмотрения «социального» не как чего-то *уже* собранного и устойчивого, а как процесса конституирования «социального», разложения его на многообразные компоненты и элементы (подробней см. главу 2 параграф 2.7. настоящей диссертации). Латур пересматривает процесс конструирования социального и исследует его как самостоятельную проблему. Латур предлагает термин для переосмысления «социального», субъект же, в свою очередь, является тоже одним из компонентов социального. Соответственно, по аналогии с тем, как Латур рассматривает социальное, мы рассматриваем субъекта не как *уже* собранное и устойчивое образование, а как системный эффект множества компонентов и элементов, могущих пересобираться. «Пересборка» субъекта, в данном случае, является зонтичным термином

---

<sup>3</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2011., № 3., с. 14–58.

<sup>4</sup> Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Высшая школа экономики, 2014.

для описания в рамках современной философии совокупности ведущих способов реконцептуализации субъекта. Хотя и остаётся не до конца понятным, каким именно конкретным образом субъект в каждом конкретном случае собирается и пересобирается, эти ведущие подходы как раз и представляют субъекта как сложное образование, которое является результатом различных процессов в онто- и филогенезе, способное пересобирать себя из различных элементов и компонентов самостоятельно или под воздействием внешних сил.

Однако исследований, непосредственно обращающихся к проблеме пересборки субъекта, в контексте реконцептуализации, где субъект пересобирает самого себя и может быть пересобран другими субъектами, внешними силами, пока проделано не было. Именно поэтому наше исследование разворачивается в этом контексте и направлено на критический анализ тех вопросов и приёмов обоснования, которые характерны для современных реконцептуализаций субъекта в перспективе выявления «общих мест» между заявленными реконцептуализациями и построениями новой концептуализации субъекта.

Реконцептуализация исторически связана с двумя другими проектами: проект субъекта классической философии и проект неклассической философии по деконцептуализации классической трактовки субъекта.

Классическая нововременная концепция субъекта является выражением устремлений и притязаний этой эпохи. Субъект рассматривается как, с одной стороны, субъект эмпирический, то есть человек. Но, с другой стороны – как субъект трансцендентальный, который в Новое время мыслился надындивидуальным, соответственно, безличным, рациональным и вневременным. Субъект представляет активное «Я», противостоящее пассивному объекту, миру, доступному для познания субъектом. Деятельность субъекта мыслилась, в первую очередь,

как деятельность познавательная, поэтому субъект оказывался адекватно оснащённым для целей познания. Парадигмальным примером классической нововременной концептуализации субъекта является трансцендентальный субъект. Трансцендентальный субъект – носитель общезначимых структур, которые позволяли эмпирическому субъекту (человеку, «я» с маленькой буквы) быть носителем возможности познания и нравственности. В трансцендентальном субъекте воплощалось всеобщее – субъект оказывался не просто человеком, который смертен, зависим от различных внешних обстоятельств, а надындивидуальной сущностью, которая, в пределе, лежит вне данного мира и даёт субъекту доступ к истинному познанию мира: «Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей»<sup>5</sup>.

В рамках такой схемы отношения между субъектом и объектом являлись асимметричными. Объект оказывался в подчиненном положении. Такой тип философствования К.Мейясу называет «корреляционизмом»<sup>6</sup>.

Таким образом, в рамках классической философии говорилось о существовании субъект-объектной дихотомии, где оба полюса взаимопредполагали друг друга. Эти два полюса, с одной стороны, зависят друг от друга, то есть, существуют не независимо; но, с другой стороны, их статус от их взаимодействия никак не меняется – как бы субъект ни воздействовал на объект, или как бы объект ни воздействовал на субъект, субъект остаётся субъектом, а объект – объектом. Субъект Нового времени обладал свободой, мыслился как носитель морального закона, носитель возможности познания. Следствием такой концептуализации субъекта стала программа Просвещения, где субъект понимался как самостоятельно ищущий истину, самостоятельно действующий и

---

<sup>5</sup> Кант И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. Критика чистого разума. М: Мысль, 1995., с. 140.

<sup>6</sup> Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015., с. 11.

самостоятельно несущий ответственность за свои действия. Однако последующие исторические события, научные революции, войны, заставили следующие поколения мыслителей отказаться от классической концептуализации субъекта. Программа Просвещения привела не к тем следствиям, которые ожидалось. Всё это в совокупности привело к ситуации *деконцептуализации субъекта*. Были замечены определённого рода объективные факторы, детерминирующие субъекта и в пределе сводящие его к объекту. В рамках классической концептуализации субъекта эти факторы не считались значительными, они не отменяли и не изменяли субъекта в качестве субъекта. Проект *деконцептуализации субъекта* обращает внимание на систематические влияющие на субъекта объективные силы, которые, в пределе, сводят его к объекту. В неклассической философии детрансцендентализированный субъект получает «телесное воплощение, бессознательное, он получает желания, становится конечным, уязвимым, смертным, тогда как к вневременному и всеобщему трансцендентальному субъекту такие характеристики неприменимы»<sup>7</sup>. Субъекта перестают представлять как целостную, завершённую и чистую структуру.

Ключевыми персонажами данного перехода можно назвать, вслед за Фуко<sup>8</sup>, Ницше, Фрейда и Маркса. Они заметили и описали объективные структуры, которые, влияя на субъекта систематически, могут детерминировать его субъектность. В рамках проекта деконцептуализации возникает, на наш взгляд, нерешаемая проблема. Ведь если последовательно проводить программу деконцептуализации, то это в пределе предполагает полный отказ от субъекта. В таком случае оказывается нерешённым вопрос: кому именно вменяется ответственность?

---

<sup>7</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016., с. 77.

<sup>8</sup> Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр, 1994, № 2. С. 7–8.

*Реконцептуализация* субъекта генеалогически является продолжением проектов и классической концептуализации субъекта, и неклассической его деконцептуализации. Проект реконцептуализации стремится переосмыслить классический концепт субъекта, одновременно учитывая критику проекта деконцептуализации субъекта. Поэтому несмотря на то, что оба проекта критикуют классическое понимание субъекта, тем не менее, они преследуют разные цели: проект деконцептуализации субъекта отказывается от концепта субъекта, а проект реконцептуализации предлагает вернуться к нему в переосмысленном виде.

Соответственно, *проблемой* данного диссертационного исследования является следующая: каким образом возможно мыслить субъект, несмотря на критику, предложенную проектом деконцептуализации субъекта?

Одной из самых перспективных стратегий решения этой проблемы является *пересборка субъекта*.

### **Степень разработанности темы исследования**

Проблеме субъекта, в том числе проблеме переосмысления субъекта, посвящены большие массивы философской литературы, как классической, так и современной<sup>9</sup>. Однако проблема реконцептуализации в этом смысле не совпадает с классической проблемой субъекта (это будет рассмотрено в главе 1). В рамках проекта *реконцептуализации* происходит возвращение к необходимости концептуализировать субъекта не на классических основаниях. В этом смысле нашей задачей является выявление проблемного поля проекта реконцептуализации субъекта: описание тенденций, концепций, контекста работы данного проекта.

---

<sup>9</sup> Лекторский В. Субъект. Объект. Наука. М.: Наука, 1980.



Проблеме переосмысления субъекта посвящен широкий круг работ, которые, не пользуясь термином «реконцептуализация», занимаются схожими по духу исследованиями; в первую очередь это А. Бадью<sup>10</sup>, Дж. Батлер<sup>11</sup>, В. Декомб<sup>12</sup>, С. Жижек<sup>13</sup>, Б. Латур<sup>14</sup>, К. Мейясу<sup>15</sup>, Э. Левинас<sup>16</sup>, Ж.-Л. Марион<sup>17</sup>, П. Рикёр<sup>18</sup>, Р. Негарестани<sup>19</sup>, М. Фуко<sup>20</sup>, Ж. Лакан<sup>21</sup>, Ж.-М. Вапперо<sup>22</sup>, К. Шмидт<sup>23</sup>, Б. Финк<sup>24</sup>, Р. Бернет<sup>25</sup>, А. Рено<sup>26</sup>, Е. Колозова<sup>27</sup>, Е. Косилова<sup>28</sup>.

Важно отметить, что современная концептуализация субъекта возникает в прямом взаимодействии с контекстом его существования/пересборки. Пересборка субъекта предполагает существование определённых социокультурных компонентов, из которых он может пересобирается как самостоятельно, так и под влиянием других субъектов или внешних объективных процессов. Для описания контекстов концептуализаций субъекта нами заимствованы важные для нашей работы понятия и историко-философские сюжеты, которые

---

<sup>10</sup> Badiou A. L'être et évènement. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

<sup>11</sup> Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.

<sup>12</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011.

<sup>13</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014

<sup>14</sup> Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Высшая школа экономики, 2014.

<sup>15</sup> Мейясу К. Имманентность потустороннего Мира. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiasu-immanientnost-potustoronniegho-mira>.

<sup>16</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. СПб.: Университетская книга, 2000.

<sup>17</sup> Марион Ж.-Л. Эго, или наделённый собой. М.: РИПОЛ Классик, 2019.

<sup>18</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы., 2008.

<sup>19</sup> Негарестани, Р. Работа нечеловеческого // Логос. — 2021. — Т. 31, № 3. — С. 1–38.

<sup>20</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

<sup>21</sup> Lacan J. Le séminaire, Livre IX: L'identification, Paris, Éd. du Piranha, 1981.

<sup>22</sup> Vapereau J.-M. Noeud: La théorie du noeud esquissée par J. Lacan, Paris, Topologie en Extension, 1998.

<sup>23</sup> Schmidt C. Postsubjectivity. Subjectivity after its different ends, Jerusalem, 2012.

<sup>24</sup> Fink B. The lacanian subject, Princenton: Princenton Press, 1996.

<sup>25</sup> Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2017., с. 123–145.

<sup>26</sup> Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: «Владимир Даль», 2002.

<sup>27</sup> Kolozova E. The Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy, New York: Columbia University Press, 2014.

<sup>28</sup> Косилова Е. Парадигмы субъектности. СПб.: Алетейя, 2021.

разрабатывались в работах Ж.-М. Шеффера<sup>29</sup>, М. Мамардашвили, Э. Соловьёва, В. Швырёва<sup>30</sup>, З. Сокулер<sup>31</sup>, Д. Узланера<sup>32</sup>, А. Ветушинского<sup>33</sup>, П. Слотердайка<sup>34</sup>, В. Стёпина<sup>35</sup>, В. Кузнецова<sup>36</sup>, Р. Брайдогги<sup>37</sup>, Т. Асада<sup>38</sup>, Ч. Тейлора<sup>39</sup>, Ю. Хабермаса<sup>40</sup>, Т. Дэвиса<sup>41</sup>.

### **Цель исследования**

Данное диссертационное исследование ставит своей целью рассмотреть проблему реконструкции изменений, происходящих с современными концептуализациями субъекта, в ситуации реконцептуализации субъекта. Концепт пересборки субъекта, на наш взгляд, выступает наиболее показательным примером тех изменений и способов реконцептуализации субъекта, которые происходят в современной философии. Концептуальный анализ произошедших и происходящих изменений в оптике рассмотрения субъекта предполагает в нашем исследовании анализ различных способов тематизации и проблематизации субъекта в современной философии посредством реконцептуализации.

---

<sup>29</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010.

<sup>30</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.

<sup>31</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016.

<sup>32</sup> Узланер Д. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.

<sup>33</sup> Ветушинский А. Во имя материи: критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

<sup>34</sup> Слотердайк П. Критика цинического разума. Екб.: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.

<sup>35</sup> Степин В. Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009.

<sup>36</sup> Кузнецов В. Единство мира в постнеклассической перспективе. М.: ИОИ, 2016.

<sup>37</sup> Брайдогги Р. Постчеловек. М.: Логос, 2021.

<sup>38</sup> Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М.: Новое Литературное Обозрение, 2020.

<sup>39</sup> Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

<sup>40</sup> Habermas J. Religion in the Public Sphere European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 16.

<sup>41</sup> Davies T. Humanism, London: Routledge, 1997.

## **Задачи исследования**

Достижение поставленной цели диссертационного исследования предполагает решение следующих *задач*:

- 1) реконструировать историю концептуализаций субъекта от классических проектов к современным;
- 2) рассмотреть тенденции современных философских проектов, которые преодолевают линию деконцептуализации субъекта, в связи с тем, что последовательная линия деконцептуализации приводит к отрицанию ответственности субъекта;
- 3) рассмотреть в качестве предполагаемых решений различные варианты концепций пересборки субъекта (на примерах работ Жижека, Бадью, Левинаса, Брайдотти);
- 4) продемонстрировать конституирующую роль внешнего социокультурного контекста для субъективации в рамках проекта реконцептуализации субъекта;
- 5) показать, что восстановление концепта субъекта невозможно без признания его ответственности, которая требует признания возможности субъекта «пересобирать» самого себя, т.е. изменять сборки, произведённые внешними воздействиями.

Реализации этих задач соответствуют три главы настоящей работы. Первая глава посвящена решению первой и второй задачи, а оставшиеся две главы – третьей, четвёртой и пятой задачам.

## **Объект и предмет исследования**

**Объект исследования** – совокупность стратегий реконцептуализации субъекта в рамках современной философии.

**Предмет исследования** – различные версии пересборки субъекта в современных стратегиях реконцептуализации субъекта.

## **Научная новизна исследования**

- выявлены три стратегии работы с концептом субъекта: трактовка субъекта классической философией, деконцептуализация субъекта (критика классического концепта субъекта) и реконцептуализация субъекта (переосмысление концепта субъекта на новых, не классических основаниях);

- введён термин «реконцептуализация» для обозначения стратегии в современной философии, когда продолжать линию деконцептуализации субъекта не представляется возможным, поскольку последовательно проведённая линия деконцептуализации приводит к невозможности вменения ответственности субъекту. С разных сторон и по разным мотивам различные мыслители приходят к необходимости вернуться к рассмотрению концепта субъекта и переосмыслению его не на тех основаниях, на которых он осмыслялся в рамках классической философии, и эту тенденцию можно поименовать «реконцептуализацией»;

- показано, что во всех перспективных направлениях субъект представляется в виде комплекса многообразных компонентов, которые могут пересобираться, то есть связываться иным способом, перекомпоновываться самостоятельным образом или под действием внешних сил; для обозначения этой тенденции используется термин «пересборка»;

- субъект рассматривается проектом реконцептуализации субъекта не эссенциалистки, не как выделенная сущность, а как системный эффект в комплексе отношений при отсутствии центра этой конфигурации; благодаря этому эффекту пересборка становится возможна.

## **Теоретическая и практическая значимость**

Теоретическая значимость нашего диссертационного исследования связана с критическим реконструированием самого проекта

реконцептуализации субъекта: его прояснением, описанием, выявлением общих предпосылок и тенденций современной философской мысли по поводу субъекта. Это позволяет по-новому взглянуть на философскую историю концептуализаций субъекта. Выявлен и проанализирован один из базовых способов реконцептуализации субъекта в рамках современной философии – пересборка субъекта, когда субъект действия рассматривается как сложное онто- и филогенетическое образование, которое может перепрограммировать и пересобирать самого себя самостоятельно или под воздействием внешних сил. Субъект может быть пересобран по разным линиям сборки/пересборки: в зависимости от того, по какой конкретно линии мы осуществляем разборку, можно получить разные компоненты, по которым субъекта можно пересобирать. И это продолжающийся процесс, ведь отсутствует нечто центрирующее – субъект представляет сеть многообразных компонентов, которые, однако, поддерживают друг друга в результате системного эффекта. Именно это является одним из главных оснований выбора концепций субъекта, рассматриваемых в настоящем исследовании. Получается, что концепции сходны друг с другом, что, в свою очередь, значит, что мы можем выделить определённые общие черты в рамках концептуальных построений рассматриваемых в данной работе философов. Тремя основными чертами являются: формирование субъекта в результате определённых внешних влияний, возможность «пересобирать» себя и отсутствие центрального ядра субъекта, который предположительно организовывал бы субъектность субъекта.

Практическая значимость настоящего диссертационного исследования связана с тем, что его результаты могут быть использованы для чтения лекций по философии, онтологии и теории познания, а также для создания специальных курсов по исследованиям проблемы субъекта, его деконцептуализации и реконцептуализации в рамках современной

философии. Такая концептуализация субъекта может быть значимой для онтологических, этических, политических исследований, где важным оказывается «сохранение» субъекта в свете предполагаемой ответственности за поступки – несмотря на то, что субъект формируется благодаря внешним контекстам и субъектам, он, тем не менее, способен действовать самостоятельно и независимо.

### **Методологическая основа исследования**

Наш подход к проблеме субъекта и ее истории ориентирован на предложенные Делезом и Гваттари концептуальные средства, а именно, мы будем использовать термин «концепт»<sup>42</sup>. В исследовании концепта субъекта нас будет интересовать определённая идейная и проблемная констелляции: «...любой концепт с конечным числом составляющих разветвляется на другие концепты, иначе составленные, но образующие разные зоны одного и того же плана, отвечающие на взаимно совместимые проблемы, участвующие в сотворчестве. Концепту требуется не просто проблема, ради которой он реорганизует или заменяет прежние концепты, но целый перекрёсток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами»<sup>43</sup>. Итак, концепты имеют собственную историю и включены в проблемное поле эпохи – с помощью этого допущения мы анализируем определённые социокультурные компоненты формирования концепта субъекта в рамках различных проектов его концептуализации. К тому же мы используем методологическую рамку, заданную Мамардашвили, Швырёвым, Соловьёвым в статье «Классическая и современная буржуазная философия (Опыт

---

<sup>42</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2008., с. 28.

<sup>43</sup> Там же, с. 24.

эпистемологического сопоставления)»<sup>44</sup>, для анализа исторического и концептуального контекста осуществления различных способов концептуализации субъекта.

В качестве методологии настоящего исследования используются также принцип историзма. Согласно принципу историзма, концепт субъекта исследуется в его исторической генеалогии, чтобы понять предпосылки современных проблем и необходимости вернуться к данному концепту переосмыслив его. Одновременно исторический подход требует введения определенного историко-философского контекста в рассмотрение способов концептуализации субъекта. Рассматривается зависимость концепции субъекта от общефилософского настроения эпох его концептуализации. Мы выделяем три стратегии концептуализации концепта субъекта, которые представлены множеством эмпирически различимых фактических режимов существования (например, текстов, действий и высказываний). Соответственно, концептуализациями субъекта предполагается множество различных режимов сборки и пересборки концептуального аппарата, который позволяет понять, как субъект может пересобирать себя, т. е. предполагается, что субъект может пересобирать себя самостоятельно и во взаимодействии с другими субъектами, внешними контекстами. Такого рода сборки и пересборки в разных версиях, предлагаемые разными мыслителями, оказываются заметными в свете исторического подхода, когда мы на конкретном историческом материале показываем, какие философские, научные, политические, этические, эстетические предпосылки имело то или иное понимание концепта субъекта. В связи с этим мы разделим способы концептуализации субъекта на три: классическое формирование концепта

---

<sup>44</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.

субъекта, неклассическую деконцептуализацию субъекта и постнеклассическую реконцептуализацию.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Тенденция в современной философии на возвращение к концепту субъекта может быть названа «реконцептуализацией», в рамках которой продолжать линию деконцептуализации субъекта не представляется возможным, поскольку последовательно проведённая линия деконцептуализации приводит к невозможности вменения ответственности субъекту.
2. Основным способом реконцептуализации субъекта оказывается пересборка: субъект представляет собой сложное многокомпонентное образование, которое может быть перестроено самостоятельным действием или воздействием внешних сил; сохраняется возможность субъекта признавать свою ответственность.
3. Субъект рассматривается проектом реконцептуализации субъекта не эссенциалистки, не как отдельная сущность, а как сложный системный эффект, возникающий в процессе пересборки при отсутствии автономного, постоянного и неизменного центра этого процесса.
4. Возникновение субъекта рассматривается как Событие – спонтанный разрыв порядка сборки, в результате которого субъект становится субъектом, т.е. актором, способным к самостоятельному действию и принимающим на себя ответственность;

### **Степень достоверности и апробация результатов исследования**

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечивается принятой методологией, соответствием содержания работы её теме, наукометрическими показателями статей, в которых были



опубликованы материалы диссертации, а также опорой на обширный круг исследовательской литературы в различных областях знания.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 5 научных работах, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Диссертация прошла обсуждение на кафедре онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и получила положительное заключение. Основные результаты диссертационного исследования и возможности их теоретического применения в различных предметных областях были апробированы в качестве докладов на следующих конференциях:

- 1) Всероссийская научная конференция «Философия перед лицом новых цивилизационных вызовов» (4–5 февраля 2022, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет).
- 2) Всероссийская научно-практическая конференция (с международным участием) «ГУСЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2022: Три измерения политической истории России: идеология, политика, практики» (11–12 апреля 2022, Москва, МГПУ).
- 3) III международная научно-практическая конференция «Диалог культур. Культура диалога: цифровые коммуникации (DCCD'22)» (29 марта – 5 апреля 2022, Москва, МГПУ).
- 4) Ежегодная конференция кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ «Актуальные проблемы онтологии и теории познания – 2021». (16 октября 2021, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).

## Глава 1. Постановка проблемы

Философию с античных времен связывают с удивлением. Говорят, что философия – это умение удивляться даже тому, что кажется уже давно неувидительным. Именно поэтому философия часто пересобирает повседневный обыденный опыт, находя скрытые от глаз человека, философией не увлекающегося, феномены и контексты.

Хайдеггера<sup>45</sup>, например, в своё время удивляло *подручное*: молоток, гвозди, дверная ручка. Не всегда такие предметы предстают перед нашим сознанием, не всегда взгляд/вглядывание (в самом широком смысле) человеческого субъекта направлен на то, что приелось и что находится, казалось бы, ближе всего к нам. Философия часто пересматривает границы обыденного, перформативным актом<sup>46</sup> учреждая ближнее наиболее дальним, а дальнее – наиболее ближним.

Вернёмся к примеру с молотком, к подручному. Подручное бытийствует в своей цели, то есть у каждого предмета, окружающего бытие человека, есть определенное контекстуальное предназначение – *для чего бытие*. Для чего бытие молотка заключается в забивании гвоздей, для чего бытие ручки – открывание и закрывание дверей, для чего бытие пилы – пилит деревья и т.д. Примеры можно множить до бесконечности. Вместо этого попробуем удивиться не чему-то предположительно вещественному, а тому, что принадлежит к миру идея (не в платоновском смысле). Давайте попробуем удивиться концепту субъекта.

Как концепт субъекта связан с удивлением? Во-первых, стоит отметить, что термин «субъект» используется в обыденной языковой практике чуть ли не ежедневно, причем такое употребление несёт в себе

---

<sup>45</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

<sup>46</sup> Остин Дж. Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб.: Алетейя, Изд. дом СПб.ГУ, 2006.

определенные смыслы: смысл деятельности, смысл рационального агента, способного самостоятельно принимать решения и брать ответственность за свои поступки. В русском языковом сознании подобные коннотации присутствуют, например, в учебниках обществознания, в которых в структуре деятельности, в структуре научного познания обязательно выделяются два инвариантных и необходимым образом противоположных друг другу компонента – субъект и объект. Причём первый наделяется характеристиками свободного и ответственного агента, реализующего себя в деятельности: в познавательной деятельности, трудовой деятельности, экономической деятельности и т. д. Это расхожее понимание субъекта переключалось из наследия деятельностного подхода в педагогике и психологии, который, в свою очередь, ведёт свою генеалогию от марксизма и от немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель). Более того, данное расхожее понимание термина «субъект» прослеживается в академических кругах по всему миру<sup>47</sup>. Соответственно, этот концепт представляет нечто расхожее, привычное, обыденное, повседневное. И именно это мы и должны подвесить и поставить под сомнение.

Во-вторых, мы, вслед за Хайдеггером, попытаемся поставить вопрос о бытии вопрошающего. Что такое «икс», который может понимать *для чего* бытие какой-либо повседневной вещи: молотка, стула, дверной ручки. Вернёмся к характеристикам субъекта из первого пункта: видимо, существует некоторая сущность (предположим, что это субъект), которая может своим взглядом наделять вещи каким-то предназначением. Эта сущность центрирует мир на себя, и только из неё мы можем понять окружающий нас мир, окружающее нас бытие. Для Хайдеггера подобным центром оказывался *Dasein*, присутствие, забота, вот-бытие: «Фундаментальной онтологией называется онтологическая аналитика

---

<sup>47</sup> URL: <https://www.littre.org/definition/sujet>

конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для “свойственной природе человека” метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (Dasein)»<sup>48</sup>. Таким образом, у Хайдеггера Dasein фундирует онтологию, которая рассматривается через существо Dasein. Одновременно с этим критикуется<sup>49</sup> классический концепт субъекта, который заменяется на Dasein. Принципиальным отличием оказывается проясненность бытия Dasein в отличие от бытия субъекта.

Здесь видно, что Хайдеггер тоже использует в своей критике уже некоторое предпонимание концепта субъекта, исходя из которого субъект не обладает определённой укоренённостью в бытии, в отличие от Dasein. Вероятно, именно это понимание концепта субъекта, критикуемое Хайдеггером, повсеместно присутствует в практиках повседневной жизни: от юридических документов до дружеских разговоров. Поэтому необходимо разобраться, что это за понимание.

### **1.1. Субъект, субъектность, субъективность**

Для того чтобы исторически проследить формирование концепта субъекта через попытки его концептуализации, нужно задать к истории философии и к истории концепта субъекта определённый вопрос и сформулировать проблему. Исторически мы видим, что любая философия, начиная с эпохи Нового времени, эксплицитным или имплицитным образом говорит по поводу концепта субъекта: критикует его, переделывает, переименовывает, пытается элиминировать, но никак не может

---

<sup>48</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.

<sup>49</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

обойти его стороной<sup>50</sup>. Поэтому концепт субъекта оказывается одним из основных концептов в современной философии.

Почему философы не могли обойти стороной данную проблематику? в чём заключается проблема, что остаётся неясным в случае концепта субъекта? что такое субъект? что делает субъекта субъектом, в чем заключается субъектность субъекта? Здесь важно подчеркнуть, что под субъектностью мы понимаем именно то, что делает субъекта субъектом. В этом смысле субъективность отличается от субъектности тем, что она оказывается качеством, отличающим конкретных субъектов в их индивидуальных особенностях восприятия, что фиксировалось в классической философии в концепции вторичных качеств, которые необязательно делают субъекта субъектом.

В зависимости от решения поставленной проблемы, философские концептуализации субъекта можно грубо разделить на три взаимозависимые позиции: классическое формирование концепта субъекта, неклассическую деконцептуализацию субъекта (проект неклассической философии, нацеленный на выявление скрытых, объективных, влияний, к которым сводится любая субъектность – Ницше, Фрейд, Маркс) и современную реконцептуализацию (проект современной философии, показывающий формирование концепта субъекта благодаря действующим на него объективным силам – Бадью, Жижек, Мейясу, Левинас, Батлер, Брайдотти).

Таким образом, основной проблемой настоящего диссертационного исследования является следующая: каким образом возможно мыслить субъект, несмотря на критику, предложенную проектом деконцептуализации субъекта?

---

<sup>50</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011., с. 349–437.

## 1.2. Необходимость концепта субъекта

Прежде чем перейти к рассмотрению классической философии и классической нововременной концептуализации концепта субъекта, необходимо указать на *принципиальную* нехватку данного концепта для европейской философии. Более того, следует указать на то, что *концепт субъекта до философии Нового времени не существовал*. Но этого оказывается недостаточно – нехватка концепта субъекта как способного вопрошать о *себе самом* должна *ощущаться*.

Реми Браг<sup>51</sup> в своей докторской диссертации показывает, что вопрос о субъекте в корпусе аристотелевских текстов можно вычитать из нашей сегодняшней перспективы, но этот вопрос не ставится в явном виде. Приведем пример: «Можем ли мы на самом деле различить, когда это исходит от себя самого – идентификацию “быть человеком” и “быть собой”? Когда я говорю: “я есть я”, – означает ли это другой способ обозначения того, что “я есть человек”? Не предполагает ли второе выражение, что у меня есть имплицитное знание о том, что означает являться собой, из которого я и заключаю, что означает “я”, как раз подспудно и используемое в высказывании, что я человек?»<sup>52</sup>. Таким образом, есть существенная разница между двумя, казалось бы, схожими высказываниями, на первый взгляд отсылающими к одному и тому же референту – «я есть человек» и «я есть я». Для философии субъекта принципиальным оказывается именно это различие – я могу осознавать принадлежность себя к виду «человек», но это автоматически не делает меня знающим, что «я есть я».

Вспомним знаменитое *cogito ergo sum* Декарта. Эта формула оказывается отправной точкой для всего последующего мышления – она

---

<sup>51</sup> Brague R. Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris: PUF, 1988.

<sup>52</sup> Ibid, p. 128.

является первопринципом всей его философии и наделяет основанием все его последующие рассуждения. Для Декарта принципиально важным оказывается осознавать себя как себя, а не как человека. Человеческая природа и человечество как вид подвластно заблуждениям<sup>53</sup>, которые могут препятствовать истинному познанию объективного мира, предстоящего познающему субъекту. Аристотель не задаётся подобным вопросом, хотя можно утверждать, что этот вопрос имплицитно присутствует в его рассуждениях. Браг комментирует рассуждения Аристотеля в Никомаховой этике касательно желаний, где Аристотель указывает на то, что желать благих вещей значит желать их не для кого-то другого, а сознательно желать их для себя: «Бывает и такое желание, которое никоим образом не может осуществиться благодаря самому [данному человеку], например желание, чтобы в состязании победил определенный актер или атлет; однако сознательному выбору подлежат не такие вещи, а только те, что считают от себя зависящими»<sup>54</sup>. По Аристотелю желания оказываются связанными с сознательными выбором, который зависит от самого выбирающего. Но Аристотель опускает вопрос о том, чем, собственно говоря, является этот *сознательно себя выбирающий*. Что значит быть самим собой?

Реми Браг следующим образом комментирует этот отрывок из Аристотеля: «Мы хотим, чтобы все лучшее было нашим, поскольку мы сами окончательно и нестигаемо являемся “собой”. Но всё же есть один вопрос, которого Аристотель, кажется, не задал и которого нельзя избежать, если мы хотим, чтобы в его текстах всё было предельно ясно: а

---

<sup>53</sup> Вспомним, например, идылы Бэкона: «Идылы рода находят основание в самой природе человека... ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде» (Бэкон Ф. Новый органон, или истинный указания для истолкования природы / Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: 1971., с. 19).

<sup>54</sup> Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в четырёх томах / Академия Наук СССР Институт философии. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 96.

что такое “собой”? Откуда мы “знаем”, что мы и есть “мы”?»<sup>55</sup>. Познание здесь подразумевается не в смысле известного высказывания дельфийского оракула: «познай самого себя» – в противном случае такое высказывание носило бы объективирующий характер, как указывает Фуко. Такого рода проблематика не относится к проблематике субъекта, именно поэтому Фуко в своей «Герменевтике субъекта» рассматривает иной концепт, который являлся доминирующим в античной мысли в противовес концепту «познай самого себя» - концепт «заботы о себе».

### 1.3. Классическая философия и проблема субъекта

Рассмотрение формирования классического концепта субъекта необходимо начинать с описания того, что представляла классическая нововременная философия, когда концепт субъекта и возник. Для начала следует сделать две оговорки по поводу нашего понимания классической философии. Во-первых, следует сказать, что «не всё, что идёт после Возрождения – классика, и не всё, что есть сегодня, является современным»<sup>56</sup>. В этом смысле можно, например, утверждать, что классическое новоевропейское понимание субъекта оказывается достаточно распространённой и сегодня, например в юриспруденции<sup>57</sup> или политике<sup>58</sup>, хоть и подвергается вполне заслуженной критике<sup>59</sup>. Как утверждает А. Рено: «предъявляемое субъекту требование мыслить себя в качестве авто-номии неотделимо от эпохи модерна, в которой ценности (этические, юридические, политические) более не *получаются* из природы вещей, уже содержащей их в себе, а *само-основываются* или *само-*

---

<sup>55</sup> Bague R. Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris: PUF, 1988.p. 141-142.

<sup>56</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012. С. 151.

<sup>57</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011., с.437–508.

<sup>58</sup> Латур Б. Политики природы: как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

<sup>59</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.



*устанавливаются* в качестве норм, которые человечество даёт самому себе в целях конституирования интерсубъективности на основании того, как оно представляет себе своё достоинство»<sup>60</sup>.

Во-вторых, классическая новоевропейская философия не предполагала чёткого разграничения между субъектом, сознанием и человеком. Нельзя сказать, что они их полноценно отождествляли, скорее, отсутствовали концептуальные средства и необходимость в их различении. Современная философия (и об этом будет сказано ниже) располагает такими средствами. Тем не менее, в данной конкретной главе мы реконструируем концепции философов классического новоевропейского философского периода, поэтому будем следовать за их терминологическим аппаратом.

Стоит отметить, что само различие между классической и неклассической философией является проблемным<sup>61</sup>. Исследователь берёт на себя роль в некотором смысле Бога, то есть субъекта предположительно не включенного в дискурсивное пространство, лишённого символических капиталов и ставок в борьбе идей, который может высказывать своё независимое и, отсюда, объективное мнение по поводу разворачивающейся истории идей. Производство подобного рода высказываний, с одной стороны, является жестом классического субъекта, способного устранить все «идолы»<sup>62</sup> и ложные мнения<sup>63</sup>, мешающие его независимому познанию. К тому же такие допущения предполагают определённое движение «традиции» от, например, простого к сложному. Попросту говоря, такой взгляд на историю философии в принципе предполагает единую и последовательно возникающую и развивающуюся

---

<sup>60</sup> Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб: «Владимир Даль», с. 349.

<sup>61</sup> Алёшин А. О проблемности понятия «неклассическая философия» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2007. – № 2., с. 3–15.

<sup>62</sup> Бэкон Ф. Новый органон, или истинный указания для истолкования природы / Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: 1971.

<sup>63</sup> Декарт Р. Собрание сочинений в 2 т. // Декарт Р. Рассуждения о методе. М.: Мысль, 1989.

традицию европейской мыследеятельности. Все эти предпосылки многим могут казаться неубедительными, поэтому мы заостряем на них своё внимание.

С другой же стороны, разделение философии на классическую и неклассическую уже неклассично по своей структуре. Здесь «зафиксировано главное положение – принципиальное противопоставление, но осуществленное не внешним образом в духе классических бинарных оппозиций (порядок-беспорядок, разум-неразумие и т.п.), а внутри самого порядка, разума и т.д.: противопоставление, отличающее один порядок от другого порядка, один разум от иного разума. Иными словами, утверждение возможности (или даже необходимости) разных порядков и разных разумов, точнее говоря, продолжение принципов рациональности (пусть и в трансформированном по необходимости виде) за пределы области её первоначальной действительности»<sup>64</sup>. Это противопоставление различных видов рациональности и философий уже заложено в название ставшей классической статьи «трёх авторов» – «Классическая и современная буржуазная философия»<sup>65</sup> – и предполагает различие, но различие встроенное в один порядок, которое берётся не как противопоставление, а как необратимое движение (неважно – прогрессивное или регрессивное, об этом вопрос не стоит) идей по отношению к одному знаменателю – философии.

Представляется важным для начала разметить концептуальные рамки классической философии, ведь именно классическая нововременная философия является тем самым истоком концептуализации субъекта, по

---

<sup>64</sup> Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2008. № 1. С. 3–18. С., 3.

<sup>65</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.

поводу которой и по сей день идут дебаты<sup>66</sup>. В данном случае мы ограничимся теми концептуальными рамками классической философии, которые предложили Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. в своей статье «Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления]».

Согласно авторам, в классической философии «оказалась выраженной и проанатомированной позиция сознательного человека в мире, или – ещё точнее – вообще человеческой сознательности в качестве свободного и органического фактора жизни, общественного устройства и миропознания, соразмерного с атомарным, самосознательно и разумно действующим индивидом и неотъемлемого от него»<sup>67</sup>.

Итак, субъект рассматривался в качестве активности, которая противостоит бездеятельностному объекту. И этот самый бездеятельностный объект, то есть мир, внеличный естественный порядок, представляется рационально постижимой структурой, но как раз в терминах деятельности, конструирования. «Фактически идеей порядка, простого и рационального устройства мира одновременно полагается непрерывность и однородность контролируемого субъектом опыта относительно этого мира. Из онтологии мира исключаются посторонние и инородные силы, силы, неизвестно откуда взявшиеся или не поддающиеся объяснению, однородному с объяснением других сил»<sup>68</sup>. Можно утверждать, что сформировался особый путь осознания противостоящего субъекту мира – предполагалось, что рефлексия (в разных её формах и родах, например, даже сенсуалисты не могли обойтись без определённого рода рациональных процедур, фиксирующих «чистые ощущения») является

---

<sup>66</sup> См. например: Логос. – 2021. – Т. 31, № 3., Cadava, E. Who comes after subject? / E. Cadava, P. Conor, J.-L. Nancy. – New York – London, 1991., Schmidt, C. Postsubjectivity. Subjectivity after its different ends / C. Schmidt. – Jerusalem, 2012.

<sup>67</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012., с. 137.

<sup>68</sup> Там же, с. 138.

философским путём постижения объективного мира. Чтобы достичь такого положения в мире, классической философии требовалась десубъективация внутреннего опыта, сведения его к абсолютному минимуму, независящему от субъективных, личностных качеств субъекта, например телесности. Гегель, один из ярких примеров подобного рода подхода, не упоминает о телесности субъекта, его интересует чистое бытийствование и становление сознания<sup>69</sup>. Соответственно, субъект-объектное отношение рассматривается как непроблематичное и прозрачное. Получается, что «в целом всю классическую философию можно характеризовать как философию самосознания и рефлексии (причем рефлексии, направленной на выявление объективно-всеобщего). Введённые ею конструкции породили определённый стиль философских рассуждений, который не ограничился одними лишь рамками теории познания, но вообще распространился на анализ всех тех сфер, где человек в принципе способен предпринимать то или иное действие – социальное, экономическое, культурное, нравственное и т.д. – на рациональных основаниях»<sup>70</sup>.

Каковы же тогда рамки классического периода в философии и, соответственно, первой концептуализации субъекта? Мы, вслед за авторами, предполагаем, что классическую новоевропейскую философию можно рассматривать во временном периоде от Бэкона и Декарта до Фейербаха, Конта и Гегеля, в философии которого концепция классического новоевропейского субъекта находит своё логическое завершение. Но, оговоримся ещё раз, это не значит, что и сегодня кто-то не может придерживаться классических философских предпосылок.

---

<sup>69</sup> См. например: Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000., Кожев, А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практической школе / А. Кожев. СПб.: Наука, 2003.

<sup>70</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012., с. 142.

Несмотря на это различие, философия классического периода представляла, согласно статье «трёх авторов», удивительно цельное и монолитное образование. Мир мыслился как противостоящий активному и деятельностному субъекту объект, как внеличностный порядок. Причём этот порядок представлялся рационально постижимой структурой, ибо Бог наделил познающего субъекта всеми необходимыми средствами познания: «Бэкон не просто апеллирует к опыту, он стремится методологизировать его, он доводит понятие опыта и индукции до того, что в нём начинает просвечивать замысел эксперимента. Он проектирует не утопический град учёных, а саму природу как *предмет научного познания*»<sup>71</sup>. В этом смысле познающему субъекту требуется избавиться от определенного рода субъективных пред-пониманий, чтобы *услышать саму природу*.

Но *услышать природу* – не значит провести «обычное» наблюдение за тем, что происходит вокруг. Читателя и ученого нужно подготовить. Из этого зарождается научный метод, который требует от познающего субъекта несколько иного подхода к изучаемому объекту. Галилей в своём «Диалоге о двух главнейших системах мира...»<sup>72</sup> при построении аргументов использует различные стилистические и полемические<sup>73</sup> приёмы, направленные к ещё не сформировавшемуся научному сообществу, призванные создать последнее, выработать особый взгляд на природу, особый тип философского и научного рассуждения. Он должен подготовить своего предполагаемого читателя к особому видению мира, которое позволит по-иному интерпретировать вполне привычные эмпирические явления.

---

<sup>71</sup> Ахутин А. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1987., с. 67.

<sup>72</sup> Галилей. Диалог о двух главнейших системах мира – птолемеевой и коперниковой. Москва-Ленинград: ОГИЗ - СССР (Государственное издательство технико-теоретической литературы), 1948.

<sup>73</sup> Сокулер З. Полемические стратегии в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилео Галилея // Полемическая культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время. М.: Издательский Дом Высшей школы экономики, 2012., с. 319–346.

#### 1.4. «Картезианский момент»

В таком случае, что же представлял субъект классической философии, субъект проекта концептуализации субъекта? Классическому новоевропейскому субъекту были присущи следующие характеристики: активность, автономность, прозрачность сознания, осознанная свобода действия. Он мыслился как Богом предназначенный для активной деятельности в мире. И именно Бог адекватно оснастил субъекта всеми средствами для познания мира. Предполагалось, что в процессе познания возможно элиминировать все личностные и присущие только субъекту характеристики для адекватного познания окружающей его действительности. Он мыслился как единственный источник целенаправленной деятельности в этом мире. Здесь нужно сделать важную оговорку, связанную с самопрозрачностью субъекта. В рамках классической философии можно говорить о прозрачности разума, сознания субъекта по отношению к самому себе. То есть, предположительно, можно осознать себя, увидеть, рассмотреть будто-то бы от третьего лица. Однако, строго говоря, представление о бессознательном (о чём-то неосознанном в самом сознании) также появляются в Новое время<sup>74</sup>. Тем не менее, научный анализ бессознательного предпринял именно Фрейд. Наше же исследование касается именно сознательной части концепта субъекта, которая, по всей видимости, была в центре внимания мыслителей той эпохи.

Классическая новоевропейская философия открыла наиважнейший философский концепт – концепт субъекта, который представлял цельное, монолитное образование. Она вложила новые смыслы в греческое *ὑποκείμενον* и латинское *subjectum*, то есть, в отличие от предыдущих

---

<sup>74</sup> Подробней см. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть 1. От первобытных времён до психологического анализа. М.: Академический проект, 2018.

употреблений этого термина, новоевропейский субъект становится действующим началом, способным воздействовать и подчинять своим целям и ценностям начало пассивное – объект.

Данная трактовка предполагает не то, что раньше подобного рода воззрения не возникали (например, материя как пассивное начало, а дух как начало действующее – характерная черта для многих античных философских построений), а то, что термин *subjectum* приобрел новое философское значение действующего и познающего актора.

Субъект классической философии отождествлялся с «Я» как с активным принципом. Эта позиция возникла в результате борьбы с предшествующими способами понимания мира. «Соответственно, авторитеты и традиция были лишены статуса гаранта достоверности. Такой статус отныне получает индивидуальный человеческий разум. Индивид начинает выступать как автономный носитель истины...Подчеркивается, что человеку предназначено постичь божье творение и господствовать над ним, и даже распространяется идея, что человеку предопределено Богом автономно достичь спасения здесь, на земле»<sup>75</sup>. Такая позиция субъекта во многом связана с появлением в Европе протестантизма и критикой католической церкви. Протестантизм как раз и связывался с идеей автономного, личного спасения, не основанного на авторитете церкви и/или священнослужителя, представляющего католическую церковь<sup>76</sup>.

Также стоит отметить вытекающую отсюда и поддерживающую такую позицию субъекта рациональную критику, предложенную проектом Просвещения. Одним из базовых теоретиков Просвещения являлся Кант. Более того, кантовская концепция трансцендентального субъекта

---

<sup>75</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016., с. 77.

<sup>76</sup> Лютер М. 95 тезисов. М.: Роза мира, 2002., см. также Вебер М. Протестанская этика. М.: Ист-Вью, 2002., Мёртон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2008. Гл. 4.

оказывается максимальным воплощением понимания концепта субъекта в Новое время. Кант пишет: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»<sup>77</sup>. Что всё это значит? Что такое несовершеннолетие человека? Как из него выйти? Зачем нам из него выходить? И почему человек находится в нём по собственной вине? Кант характеризует несовершеннолетие человека как не пользование своим собственным разумом там, где он должен им самостоятельно пользоваться. То есть человек позволяет кому-то другому пользоваться своим разумом и давать ему готовые ответы. Поэтому человек виновен. А если учесть тот факт, что основным девизом Просвещения по Канту оказывается следующий: «Имей мужество пользоваться собственным умом», то становится ясным и то, почему человек, который не имеет подобного мужества, оказывается виновным.

К тому же Кант ставит вопрос о настоящем, о том, что происходит с человеком здесь и сейчас и что он должен сделать здесь и сейчас для того, чтобы выйти из состояния собственного несовершеннолетия. Фуко обращает внимание на этот факт, ибо «...Кант ставит вопрос о Просвещении совершенно иным способом: это ни возраст мира, к которому он принадлежит, ни события, знаки которых мы различаем, ни заря свершения. Кант определяет Просвещение почти абсолютно негативно – как *Ausgang*, «выход», «исход». В других исторических текстах Кант, случается, задается вопросом о происхождении или внутренней цели исторического процесса. В тексте о Просвещении вопрос сохраняет чистую актуальность. Кант не стремится понять настоящее, отталкиваясь ни от целостности, ни от будущего завершения. Он ищет, что

---

<sup>77</sup> Кант. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966., с. 27.



составляет отличительную черту сегодняшнего дня, определяющую его отношение со вчерашним днем»<sup>78</sup>.

Но когда конкретно мы находимся в состоянии несовершеннолетия? В каких областях мы не свободны? В каких областях мы не пользуемся нашим собственным разумением? Кант выделяет три такие ситуации: когда книга заменяет нам нашу собственную мысль; когда у нас есть духовный пастырь, который заменяет нам нашу совесть; и когда врач определяет за нас наш режим, наш образ жизни.

Соответственно, Кант предлагает нам выходить из состояния своего несовершеннолетия не только по отдельности, но и сообща. «Таким образом, следует расценить Просвещение одновременно как процесс, в котором люди действуют коллективно, и как акт мужества, который следует осуществлять лично. Это элементы и действующие силы одного и того же процесса. Люди могут быть в нем действующими лицами в той мере, в какой люди решают быть его добровольными участниками»<sup>79</sup>. Ты должен следить за собой и поддерживать уровень интеллектуальной мысли, тем не менее, существует сообщество, которое, способно тебя подстраховать и показать, где ты ошибаешься.

Кант цитирует расхожее положение: «подчиняйтесь, не рассуждая», утверждая, что именно в такой форме выражается человеческое подчинение военной дисциплине, религиозному авторитету, закону. Тем не менее, он пытается заменить данное положение на несколько иное: «подчиняйтесь и рассуждайте». Что имеется в виду? Например, мы должны платить налоги, то есть подчиняться налоговой системе, тем не менее, мы можем говорить что угодно об этой самой налоговой системе. И здесь Кант добавляет, что в публичном использовании разум должен быть

---

<sup>78</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2. М., 1999., с. 134.

<sup>79</sup> Там же, с. 135.

свободен, а в частном – подчинён. Что это значит? Какова по Канту область частного использования разума, а какова область публичного использования разума? Человек использует частный разум в виде винтика, в виде некоторого механизма в системе. Например, он налогоплательщик или военный, может быть, юрист и так далее. Всё это превращает человека в отдельную конкретную единицу общественной системы, где он обязан соблюдать правила, обеспечивающие нормальное и стабильное функционирование этой самой системы. «Кант не требует слепого животного подчинения, однако следует использовать разум применительно к сложившимся обстоятельствам; в данном случае разум подчинен этим конкретным целям. Стало быть, здесь человек не может свободно пользоваться разумом»<sup>80</sup>.

Получается, что Просвещение заключается не только в некотором историческом периоде, в который оно возникает и набирает интеллектуальный и политический вес, но и в определённой установке. То есть, чтобы выходить из состояния своего несовершеннолетия, нужно всегда неким определённым образом проблематизировать себя и своё место, причем проблематизация эта исходит от автономного субъекта, способного пользоваться собственным разумом. Таким образом, вырабатывается определённый тип вопрошания по отношению не только к окружающему миру, но и по отношению к самому себе. Соответственно, возникает определённая установка на то, чтобы ставить своё историческое бытие под вопрос, критиковать его. Если придерживаться небеспроблемного противопоставления форма/содержание, то можно сказать, что в данном случае речь идёт о некоторой форме философского вопрошания по отношению к наличествующему историческому бытию, а не о содержании субъекта.

---

<sup>80</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2. М., 1999., с. 135.

Здесь необходимо вспомнить о базовом кантовском концепте – о трансцендентальном субъекте. Трансцендентальный субъект рассматривался как носитель общезначимых структур, с помощью которых он организует опыт вокруг себя. То есть этот априорный субъект оказывался связанным с субъектом эмпирическим, который мог выступать как субъект познания, нравственности, политики. Соответственно, каждый эмпирический субъект являлся носителем определённых априорных категорий, которые возвышали его до трансцендентального субъекта и тем самым обеспечивали общезначимость его познания<sup>81</sup>.

В этом и проявляется «асимметричность» нововременного концепта субъекта – метафизика Нового времени, если реконструировать этот философский период вместе с К. Мейясу, жестко противопоставляла субъекта миру. Именно субъект оказывался тем, кто «конструирует» объект познания. Вся последующая философия оказывается, в этом смысле, по меткому замечанию Мейясу, «корреляционизмом»<sup>82</sup>. Ведь именно Кант говорит о том, что созерцания дают нам лишь явления, а не вещи сами по себе: «...наше чувственное представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, а есть представление только о том способе, каким они нам являются»<sup>83</sup> и продолжает: «Все, что может быть дано нашим чувствам (внешним — в пространстве, внутренним — во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе»<sup>84</sup>. Соответственно, в дихотомии субъект/объект субъект оказывался полюсом, к которому всё в конечном итоге и сводится. Он

---

<sup>81</sup> Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Собрание сочинений. Т. 4. Ч.1. М.: Мысль, 1965.

<sup>82</sup> «...насколько центральным понятием современной философии после Канта стало понятие “корреляции”. Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть “корреляционизмом” любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом». Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015., с. 11.

<sup>83</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 6. Ч.1. М.: Мысль, 1966., с.103.

<sup>84</sup> Там же, с. 103.

оказывался автономным и независимым, в отличие от объекта, всегда обусловленного субъектом и относительного. Немецкая классическая философия избрала именно эту линию развития: Фихте, например, делает «Я» центральным элементом системы<sup>85</sup>.

Фуко называет момент возникновения субъекта в новоевропейской философии «картезианским моментом»<sup>86</sup>. Он пытается уйти от приписывания появления концепта субъекта какому-то определенному лицу, указывая на специфичность эпохи в целом. В этот «картезианский момент», по мнению Фуко, произошло приписывание философской значимости принципу «познай самого себя» в противовес «заботе о себе». Концепт «заботы о себе» Фуко связывает с духовностью и практиками работы с самим собой, характерные для философии античности. «...стоило очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это осознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало “познай самого себя” в главное условие доступности истины»<sup>87</sup>. Получается, что принципиальной чертой в этот период оказывается самоочевидность доступности истины субъекту без предварительных духовных упражнений<sup>88</sup>, то есть бытие субъекта уже не ставится под вопрос.

Но первая концептуализация субъекта оказалась неудачной, было найдено огромное количество противоречий, например, в контексте существования трансцендентального субъекта. Кантовское априори начало ставиться под вопрос<sup>89</sup>, эмпирический субъект постепенно начал

---

<sup>85</sup> Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. // Основа общего наукоучения. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С. 275–473.

<sup>86</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.

<sup>87</sup> Там же, с. 27.

<sup>88</sup> Подробней см., например, Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.: СПб.: Изд-во «Степной волк», ИД «Коло», 2005.

<sup>89</sup> См. например, Лоренц К. Кантовская доктрина *argiōi* в свете современной биологии. – Человек - № 5, 1997., с. 23–25, где Лоренц показывает, что *argiōi* Канта, которое, по Канту, является врожденной структурой познания, которая не зависит от опыта, оказывается приобретенной в ходе эволюции

доминировать над трансцендентальным и указывались на исторические условия возможности самого трансцендентального субъекта как необходимой эпистемической фигуры. Всё это привело к критике классической трактовки субъекта и, так как концепт субъекта является одним из основных концептов западноевропейской философии, к критике классической философии в целом.

### 1.5. Неклассическая философия

Можно утверждать, что субъект неклассической философии получил специфические свойства конкретного эмпирического субъекта, которые не были характерны для субъекта классической новоевропейской философии. В неклассической философии детрансцендентализированный и децентрированный субъект получает ««телесное воплощение, бессознательное, он получает желания, становится конечным, уязвимым, смертным, тогда как к вневременному и всеобщему трансцендентальному субъекту такие характеристики неприложимы»<sup>90</sup>. Субъект уже не представляет собой целостной, завершенной, чистой структуры. Обнаруживаются различные систематически действующие на субъекта внешние силы.

С другой стороны, в работах некоторых философов трансцендентальный субъект отрывается от своего эмпирического содержания, своей индивидуальности и становится субъектом надиндивидуальным. Проблематика классического субъекта сводилась, в основном, к вопросу о Я, к вопросу о сознании<sup>91</sup>. Кант различал два типа субъектов: субъект трансцендентальный и субъект эмпирический. Но

---

человеческого вида. Или же см. например, Фуко М. Археология знания. М.: Гуманитарная Академия, 2020, или же Хьюбнер К. Критика научного разума. М.: Книга по требованию, 2013., которые производят историческое описание исторического конструирования *argiori*.

<sup>90</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016., с. 77.

<sup>91</sup> Лекторский В. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001., с. 155–156.

постепенно совершается отход от признания роли эмпирического субъекта как составляющей части субъекта трансцендентального<sup>92</sup>. Для прояснения этой ситуации мы приведём один, но, наш взгляд, очень показательный пример. Мы рассмотрим понимание трансцендентального субъекта в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейна.

Согласно австрийскому философу, трансцендентального субъекта не может быть нигде в мире – он просто не существует. Если бы он существовал, то являлся бы одним из фактов этого мира. Ведь, по Витгенштейну, «Мир есть всё то, что имеет место. Мир есть совокупность фактов, а не предметов. Мир определён фактами и тем, что это *все факты*»<sup>93</sup>. Сознание является фактом в мире, а вот трансцендентальный субъект в мире обнаружить невозможно, как невозможно обнаружить в поле глаза тот глаз, который и формирует это поле. Глаз, который, собственно говоря, и осуществляет процесс смотрения. Соответственно, «субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира»<sup>94</sup>. Таким образом, трансцендентальный субъект является границей мира, тем самым задавая его устройство и структуру. Здесь как раз и прослеживается аналогия с глазом и его полем зрения – глаз задаёт структуру видения.

Перейдем к неклассической философии. Если мы до этого утверждали, что классическая новоевропейская концепция субъекта является определённым ответом на чаяния и надежды эпохи, то же самое можно сказать и о кризисе классического концепта субъекта. Таким образом, переходим к историческому описанию неклассической философии, которую мы связываем с проектом *деконцептуализации* субъекта, то есть нахождение внешних, объективных и систематически влияющих на субъекта сил, которые в пределе сводят субъекта к объекту.

---

<sup>92</sup> См. например, Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016.

<sup>93</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2017., с. 36., фрагменты 1, 1.1, 1.11.

<sup>94</sup> Там же, с. 176., фрагмент 5.632.

Но что из себя представляла философия проекта деконцептуализации субъекта, которая является философией неклассической? Неклассика поставила под вопрос как раз самого субъекта в его саморефлексии, обнаружив определённые объективные структуры, довлеющие над ним.

Мишель Фуко в своей книге «Слова и вещи» выделил крупный разрыв в поле эпистем, характерном для европейской культуры. «...это археологическое исследование обнаруживает два крупных разрыва в *эпистеме* западной культуры: во-первых, разрыв, знаменующий начало классической эпохи (около середины XVII века), а, во-вторых, тот, которым в начале XIX века обозначается порог нашей современности. Порядок, на основе которого мы мыслим, имеет иной способ бытия, чем порядок, присущий классической эпохе... Дело не в предполагаемом прогрессе разума, а в том, что существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию... во всяком случае, с определенностью можно сказать одно: археология, обращаясь к общему пространству знания, определяет синхронные системы, а также ряд мутаций, необходимых и достаточных для того, чтобы очертить порог новой позитивности»<sup>95</sup>.

В. Кузнецов отмечает<sup>96</sup>, что разделение, предложенное Фуко, работает не в рамках классических бинарных оппозиций<sup>97</sup>, противопоставляющих разумное и неразумное, истинное и ложное, а работает внутри самого порядка разума, противопоставляя два разума друг другу. Мы рассматриваем симметричный порядок разума, который

---

<sup>95</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994., с. 35.

<sup>96</sup> Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета Серия 7: Философия. - 2008. - № 1., с. 3–17.

<sup>97</sup> С этим положением в своё время спорил другой французский философ – Жак Деррида, который указывал, что, говоря о различии безумия и неразумия (см. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010) Фуко говорит как раз из порядка разума, тем самым не предоставляя слово самому безумию. У безумия просто нет средств и необходимого инструментария, чтобы иметь возможность говорить на принципиально *разумном* языке. (см. Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007., с. 56–107).

предполагает определенный разрыв, не противопоставляя одно другому, а выявляя процедуру различий, пронизывающий этот порядок.

В философии симптоматическими персонажами оказываются Ницше, Фрейд и Маркс. Именно они, по мнению Фуко, «охватив нас интерпретацией, всегда отражающей саму себя, создали вокруг нас – и для нас – такие зеркала, где образы, которые мы видим, становятся для нас неисчерпаемым оскорблением, и именно это формирует сегодняшний нарциссизм»<sup>98</sup>. Именно эти три персонажа указали на принципиальную зависимость от внешнего, на определённого рода настроенность на овнешненность концепта субъекта. Систематическое влияние внешнего по отношению к субъекту и к сознанию бытийного порядка деконцептуализирует его и в пределе сводит к объекту.

Стоит отметить, что в каком-то виде субъект у этих мыслителей остаётся, он не до конца исчезает. Они выявляют определённые стратегии редукции концепта субъекта к объекту. Например, Маркс указывал на зависимости нашего сознания от общественного устройства. На то, что потом Энгельс назовёт основным вопросом философии<sup>99</sup>: вопрос о первичности материи или сознания. «Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди»<sup>100</sup>. В данном случае, мы показываем (понимая разницу между концептом субъекта и концептом сознания), что концепт субъекта может работать и так, как описывается в приведённой цитате. Таким образом, можно предположить, что и субъект, как и сознание, оказывается в подчиненной позиции по отношению к тем общественным способам производства, которые преобладают в данном конкретном общественном устройстве.

---

<sup>98</sup> Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр, 1994, № 2. С. 7–8.

<sup>99</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Государственное издательство политической литературы, 1948.

<sup>100</sup> Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К, Экономическо-философские рукописи 1844. М.: Академический Проект, 2010. С. 408.



Маркс предполагал, что существует определённый класс, единственный класс, который способен что-то изменить. Именно этот класс выпадает из действующей политической конъюнктуры. Он является многочисленным, но, почему-то, совершенно не представлен в публичном политическом поле. Этим классом является пролетариат. «... в образовании класса, скованного радикальными цепями, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие её универсальных страданий...». Соответственно, существует некоторый класс, который заполняет *Всеобщее*<sup>101</sup>, которое всегда представляется пустым. И вот за представительство себя, своего класса в этом пустом *Всеобщем* и ведётся борьба между классами. Получается, что пролетариат, во много благодаря Марксу, становится из *ничего* *всем*.

Фрейд указывал на некую бессознательную<sup>102</sup> структуру, которая находится в субъекте. Эта бессознательная структура не только вмещивается в жизнь субъекта, но и служит конституирующим для поддержания его целостного бытия. К тому же бессознательное неререфлексивно, ибо оно проявляется не в результате какой-либо деятельности саморефлексии, а в определённых психических актах и действиях. Бессознательное предполагает множественность интерпретаций, оно не существует в классическом понимании существующих объектов. Его «существование» как раз и предполагается наличием бесконечного количества бесконечно отсылающих друг к другу знаков, которые должны быть интерпретированы психоаналитиком. В этом смысле бессознательное всегда имеет дело с желанием: не тем желанием, которое можно легко удовлетворить, например, с желанием

---

<sup>101</sup> Balibar E. La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris : Éditions Galilée, 1997.

<sup>102</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. Обнинск: Титул, 1992.

попить воду, а с фундаментальным Желанием, конструирующим и конституирующим психику и, соответственно, бессознательное субъекта. Ведь человек, по заверениям Фрейда, оказывается единственным беспомощным существом, вынужденным существовать и развиваться (то есть приобретать свою субъектность в мире) через другого (родителя, родственника, воображаемого идеала). Лакан позже резюмирует это в следующем афоризме: «желание – это всегда желание Другого»<sup>103</sup>.

Открытие бессознательного представляет собой необходимое следствие Просвещения. Слотердаик<sup>104</sup> настаивает на том факте, что зачатки работы с бессознательным видны в сеансах Маркиза де Пюйсегюра (Puységur), который использовал гипноз на своих крестьянах и наблюдал неизвестные доньше проявления. В этом состоянии глубокого транса, достигаемым гипнозом, пациент приобретал некоторые новые для себя способности, которые были недоступны ему в его обычном состоянии. Кроме того, находящиеся под гипнозом люди могли врачевать себя самостоятельно. Но первым, кто начал научным образом исследовать концепт бессознательного во всей его полноте, на наш взгляд, остаётся Фрейд. Поэтому мы не будем поддерживать эту гипотезу о дофрейдовском концепте бессознательного. Безусловно, Фрейд был человеком своего времени, тем не менее, ему удалось обнаружить нечто совершенно иное в субъекте. Нечто такое, что детерминирует его тело и душу, его действия.

Против чего пришлось бороться Фрейду? Одно из главных возражений против концепта бессознательного состояло в тождестве сознания и мышления. Подобного рода перспектива была достаточно типична для концепции субъекта того времени. Более того, такая концепция представляется достаточно влиятельной и в нынешней

---

<sup>103</sup> Лакан Ж. Семинар. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис, Логос, 2004.

<sup>104</sup> Слотердаик П. Критика цинического разума. Екб.: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.

ситуации. Своё начало она берёт в локковском «Опыте о человеческом разумении». «...сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем»<sup>105</sup>. Получается, что для Локка любая мысль оказывается сознательной. Мы знаем то, что мы делаем. То есть невозможно что-то воспринимать без осознания того, что ты что-то воспринимаешь. Но Фрейд утверждает, что такая возможность существует, например, когда у человека совершенно непроизвольно что-то вырывается: какое-то слово или выражение. Это слово или выражение он не собирался произносить, но вдруг получается так, что оно само произносится. Существуют разрыв между мыслью и знанием об этой мысли. Для Фрейда, а потом и для Лакана, этот разрыв оказывается принципиальным<sup>106</sup>. Как кажется, этот разрыв, о котором говорит Фрейд, представляет собой нечто иное по отношению к тому, что об этом говорили до Фрейда. Фрейда интересует факт того, что в субъекте присутствует нечто, что одновременно и является этим субъектом и не является.

Перейдём к Ницше. В своей «Генеалогии морали» он пытается указать на принципиальную рабскую составляющую в христианской морали. Христианская мораль – это мораль слабых и недостойных, которые пытаются навязывать своё сострадание сильным и достойнейшим. И, что самое важное, у них это получается<sup>107</sup>. Соответственно, Ницше вскрывает генеалогию морали, показывая её

---

<sup>105</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3 т. Т.1. М.: Мысль, 1988., с. 386.

<sup>106</sup> Более подробно об этом различии см., например, Бронников А., Зайцева О. От Локка к Лакану // Логос 6, 2016., с. 115–125.

<sup>107</sup> Ницше. Полное собрание сочинений // Генеалогия морали. Т. 5. М.: Культурная Революция., 2012., с. 253.

исток. Он пишет, что она утверждалась во имя и по запросу ресентимента. К тому же эта критика становится ещё ко всему этому политической. Существует некая мораль власть имущих, которая только показная, а на деле оказывается чем-то совершенно безнравственным. Предполагается, что государство, которое основывается на силе, основывается на определённой слепоте субъектов, населяющих это государство. Государство делает всё, чтобы предотвратить свободомыслие, способность к рефлексии у субъектов, которые подчиняются его влиянию.

К тому же, говоря о переходе к неклассической философии, Мамардашвили с соавторами указывает и на принципиальное изменение положения интеллектуала в обществе, и на изменение положения знания в целом. Теперь интеллектуал вынужден массово производить знания, жестко ориентируясь на экономические факторы производства: «интеллигенция попала теперь в прямую или более жесткую зависимость от экономической и функциональной оценки содержания и типа продуктов своей деятельности (которая всё шире и чаще отливается в формы *наёмного* труда). В то же время духовное производство стало массовым по своей структуре, невиданно расширив в этом смысле социальную категорию, называемую “интеллигенцией”»<sup>108</sup>. Можно утверждать, что появляется *массовое сознание*, которое требует иного типа знания<sup>109</sup> и, соответственно, нового типа работы со смыслами.

Сюда можно присовокупить определённое разочарование и в проекте Просвещения, в частности. Кризис в основаниях физики, кризис в основаниях математики, открытие неевклидовых геометрий, развитие культурной антропологии приводит к появлению антифундаменталистских эпистемологий. Это словосочетание отсылает не

---

<sup>108</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012. С. 153.

<sup>109</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2016.

к какой-то конкретной школе мысли, а к некоторой совокупности направлений, течений и тенденций мысли, характерных для разноплановых философских подходов. Если с точки зрения классической философии мы могли найти основание знания, то есть последнюю инстанцию, от которой мы потом будет отталкиваться в наших дальнейших «истинных» поисках, то для неклассической эпистемологии подобного рода позиция оказывается проблематичной.

Вспомним знаменитое «школьное» разделение двух гносеологических позиций в философии по поводу основания истинного знания: рационализм и эмпиризм<sup>110</sup>. Первые считали, что основанием человеческого знания должен стать разум (среди них, например, Декарт с его знаменитым *Cogito*), а вторые полагали основанием ощущения (например, Локк). Соответственно, проблемой для классической философии и для классической эпистемологии являлась проблема обоснования знания, утверждение его надёжности.

Подобная позиция оказывается проблематичной и отвергается представителями неклассической эпистемологии. Говорится, например, о принципиальной нагруженности эмпирических терминов и языков описаний теорией<sup>111</sup>; принципиальной регрессии в бесконечность в попытках обоснования<sup>112</sup>, вводится «контекст открытия» в способы объяснения научных построений<sup>113</sup> и т.д. «Пошло трещинами зеркало абсолютного и универсального сознания, врученное когда-то привилегированному и как бы бесплотному, безгранично самосознательно мыслящему индивиду, который занимал абсолютистскую позицию в мире

---

<sup>110</sup> Подробней см. например, Философия науки: учебник для магистратуры / под ред. А.И. Липкина. М.: Издательство Юрайт, 2015., с. 55–59, 59–66.

<sup>111</sup> См. например, представителей постпозитивизма (Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический проект, 2008., Поппер К. Логика и рост научного знания // Поппер К. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977).

<sup>112</sup> Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003.

<sup>113</sup> Латур Б. Наука в действии. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

и представлялся себе конечной, дальше не проясняемой точкой отсчёта»<sup>114</sup>. И эта «точка отсчёта», эта «мёртвая зона», о которой классики предпочитали не говорить, оказывается важнейшим элементом философской рефлексии неклассической ситуации. Это уже не универсальный субъект, наделённый рациональностью, рефлексивностью, прозрачностью сознания, самосознанием и моралью – подобного рода субъект оказывается зависим от внешних, то есть объективных, по отношению к самому субъекту сил.

Данное положение вещей мы назовём проектом деконцептуализации субъекта. Иными словами, деконцептуализация субъекта связана с теми неустранимыми и объективными особенностями познающего субъекта, которые и определяют всю специфику знания об объекте. Это вылилось, например, в хайдеггеровскую деструкцию понятия субъекта и замену его *Dasein*<sup>115</sup>, попперовскую эпистемологию без познающего субъекта<sup>116</sup>, фукольдские концепции дисциплинарной власти<sup>117</sup> и смерти человека<sup>118</sup>, бартовскую концепцию смерти автора<sup>119</sup> и так далее.

Как мы уже отмечали, проект деконцептуализации субъекта объективировал последнего, находя определённые внешние объективные влияния, делающие из субъекта объект действия внешних сил. Приведём простой пример: Дюркгейм, исследуя причины и мотивы самоубийства, основной причиной самоубийства называет не психологические особенности данного конкретного индивида, а социальные причины, вызванные действием и давлением общества, рассматриваемого как «высшая духовная реальность»<sup>120</sup>.

---

<sup>114</sup> Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012, с. 155.

<sup>115</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

<sup>116</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС. 2002., с. 108–152.

<sup>117</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ад Маргинем, 2018.

<sup>118</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сад, 1994.

<sup>119</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика // Смерть автора. М.: Прогресс, 1994., с. 384–391.

<sup>120</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: Мысль, 1994.

На наш взгляд, доведённый до своего логического конца проект деконцептуализации субъекта оказывается неудачным. Ведь проведение деконцептуализации субъекта, его сведение к объекту, подразумевает отсутствие агентности. То есть, если мы последовательно проводим мысль о том, что концепт субъекта отнюдь не самостоятелен, а является следствием, констелляцией внешних факторов, то тогда это должно означать, что вменять какую-либо ответственность субъекту не представляется возможным. Если субъект оказывается игрушкой внешних сил (например, идеологии, рекламы, общественного сознания), то обвинять в каких-то по(про)ступках следует эти внешние силы, которые руководят этой пресловутой игрушкой. Не саму игрушку. Это положение вещей оказывается неприемлемым и практически, и теоретически.

Стоит также отметить, что программа деконцептуализации субъекта, по всей видимости, до конца эмпирически так и не была реализована. Она предполагала лишь логическую возможность полного отказа от концепта субъекта, о которой заявляли, но до конца не доводили.

Помимо критики проекта деконцептуализации субъекта, нам ещё следует обосновать использование термина *деконцептуализация* субъекта в своей работе. В данном случае мы понимаем под термином *деконцептуализация* определённое размывание границ субъекта, выход за рамки, очерченные классической нововременной концепцией субъекта. Проект деконцептуализации находит нечто внешнее по отношению к классической концепции субъекта, того, чего изначально в него не закладывали. Получается, он работает с некоторым остатком первичной концептуализации субъекта.

Таким образом, можно утверждать, что проект деконцептуализации субъекта и неклассическая философия связаны, потому что покоятся на схожих интеллектуальных основаниях – оба проекта критикуют

классическое понимание субъекта, которое фундировало классическую философию в целом.

Следует отметить ещё один важный момент. При описании проекта концептуализации субъекта нововременной классической философией и при описании проекта деконцептуализации субъекта мы отталкивались от некоторого общего понимания нужных нам исторических периодов в философии и в истории западной культуры в целом. Поэтому мы не претендовали на полное и обобщающее описание, нас интересовали тенденции и сдвиги, которые привели к появлению того или иного типа концептуализаций субъекта. То же самое касается и описаний конкретных концепций субъекта – нас интересовала определённая констелляция идей и проблем, которую мы хотели описать и выразить терминами *концептуализация*, *деконцептуализация* и, соответственно, *реконцептуализация*. Более того, сама постановка вопроса о разделении различных концептуализаций субъекта уже представляет собой проблему, так как принципиально неклассична. Для классической философии не ставился вопрос, например, о происхождении субъекта – субъект классической философии был и будет. Нам лишь следует понять, как им правильно пользоваться.

То же самое касается и проблемы разделения на классику и неклассику в отношении философии. Из перспективы классической философии неклассической просто не существует. Классическая философия, в пределе, полагает за собой один-единственный тип возможной рациональности, которая в идеале сводится к божественному замыслу. Неклассическая же философия предполагает не один тип рациональности<sup>121</sup> – их может быть необозримо много. Соответственно,

---

<sup>121</sup> «The point of feminist science criticism must, in the end, be to change science, and changing science requires changing the practice of scientists» – Nelson L.H. Who knows: from Quine to a feminist empiricism. Philadelphia: Temple univ. press. 1990., p. 6. («смысл феминисткой критики науки, в конечном счёте, должен заключаться в изменении науки, а изменение науки, в свою очередь, предполагает изменение



неклассическая философская позиция *уже* выстраивается из перспективы неклассической философии.

Тогда возникает вопрос: в каких условиях существует проект реконцептуализации субъекта? С одной стороны, из нашего изложения уже становится очевидным тот факт, что этот проект принадлежит неклассической философии, потому что предлагает переосмысление и концепции субъекта классической философии, и проекта деконцептуализации субъекта неклассической философии. С другой стороны, очевидно, что неклассическая философия должна была создать некоторую ситуацию, которая привела бы к переосмыслению и классической концепции субъекта, и неклассической. И если бы говорим о некоторой *пост-* концепции субъекта и по отношению к классике, и по отношению к неклассике, то мы должны говорить о *постнеклассической* философии (или же о неоклассической, если мы предполагаем какое-то возвращение концепции субъекта, переосмысленной через критику проекта деконцептуализации субъекта). Попробуем привести несколько размышлений по данному вопросу.

## **1.6. Проблема постнеклассической философии**

Если мы говорим о некоторых исторически обусловленных условиях производства субъектности, то и субъектность, которую предполагает проект реконцептуализации, также зависит от определённых условий. Проще говоря, она зависит от философской ситуации, которая включает и условия производства субъектности, и саму концепцию субъекта, предполагаемую данными условиями.

---

практики учёных»). То есть, например, феминистская критика эпистемологии показывает возможность иного типа рациональности в науке.

Соответственно, логично предположить существование иного типа философии, отличного и от классики, и от неклассики. Ведь дело в том, что проект концептуализации зависел от идейных настроений и проблем классики, а проект деконцептуализации – неклассики. Соответственно, некоторые исследователи называют иной тип философии<sup>122</sup> и рациональности в целом<sup>123</sup> - постнеклассическая философия или постнеклассическая рациональность.

Здесь можно заметить несколько проблем (может быть, даже и не устранимых). Как и в различии классики/неклассики, так и в различии классики/неклассики/постнеклассики.

Во-первых, как мы уже говорили до этого, само разделение на классику/неклассику/постнеклассику является проблематичным в силу своей принципиальной неклассичности. «...ведь если мы попытались бы трактовать различие классика-неклассика по аналогии с классическими бинарными оппозициями типа “А–не-А” или “истина-ложь” (истина, понимаемая как не-ложь, и ложь, понимаемая как не-истина, то ничего хорошего у нас не получилось бы – в лучшем случае, мы остались бы в пределах классики»<sup>124</sup>. Соответственно, выстраивание концепции неклассики просто в виде отрицания определённых классических положений не является хорошим концептуальным ходом, потому что не предполагает рефлексии другого, отличного от классики, уровня.

Во-вторых, рассмотрение, и на это указывает В. Кузнецов, философии с точки зрения метапозиции предполагает определённый мета-взгляд, который «парит над схваткой» и рассматривает всю философию с точки зрения универсального единого метафизического принципа.

---

<sup>122</sup> Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета, Серия 7. Философия, 2008.

<sup>123</sup> Стёпин В. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009.

<sup>124</sup> Кузнецов В. Единство мира в постнеклассической перспективе. М.: ИОИ, 2016., с. 86.

В-третьих, само конструирование различия оказывается проблематичным, потому что такое различие пытается вычлени́ть некий единый философский нарратив, выделяющий несколько последовательно сменяющих друг друга линий предположительного развития философской мысли в целом. И здесь мы сталкиваемся с рядом парадоксов и противоречий. Например, конструирование различия между отдельными типами рациональности, предпринимаемое академиком Стёпиным<sup>125</sup>, наталкивается на определённые фактические препятствия – Стёпин предполагал, что средства познания начинают тематизироваться наукой только в неклассическом типе рациональности, но такая унифицирующая позиция не учитывает конкретные исследования конкретных учёных. Ньютон вполне себе тематизировал средства своего познания<sup>126</sup>.

Также и Галилей учитывал и средства познания, и конструировал научное сообщество, к которому обращался в своём знаменитом «Диалоге о двух системах мира...»<sup>127</sup>, что убедительно показывает З.А. Сокулер в своей статье<sup>128</sup>. Соответственно, разделение философии на три взаимозаменяемых периода представляет из себя синтетический проект, призванный сгладить, а не разделить; сделать плоским, а не глубоким (в этих словах для нас нет «плохой» или «хорошей» оценки действиям по разделению); линейным, а не дифференцируемым.

Для определенного рода философских ставок подобного рода проекты являются самообосновывающимся и обосновывающими дальнейшие философские изыски. В. Кузнецов, например, через выделение трёх проектов построения философского мышления,

---

<sup>125</sup> Степин В. Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С.249 – 295.

<sup>126</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Пер. с лат. и комм. А.Н. Крылова. М.: 1989., с. 30–37; 502–504; 658–662. URL: <http://ilib.mirror1.mccme.ru/djvu/klassik/newton.htm>.

<sup>127</sup> Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира - птоломеевой и коперниковой. М.-Л.: ГИТТЛ, 1948.

<sup>128</sup> Подробней см. Сокулер З. Полеми́ческие стратегии в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилео Галилея / Полеми́ческая культура и структура научного текста в Средние века и в Новое время. М.: Издательский дом Высшая школа экономики Москва, с. 319–346.

обосновывает свою концепцию взаимосвязи единства мира и единства культуры как раз исходя из постнеклассической перспективы<sup>129</sup>.

Ставка нашего проекта тоже может быть predetermined разделением философии на классическую, неклассическую и постнеклассическую. Ведь мы вводим и обосновываем разделение концептуализаций субъекта тоже на три последовательно развивающихся проекта. Как и в разделении философии, также и в разделении проектов концептуализации субъекта речь идёт о некоей исторической взаимозависимости и взаимодополнимости всех проектов: без классики не было бы неклассики, как и без классического концепта субъекта не было бы проекта деконцептуализации субъекта. Тем не менее, несмотря на кажущуюся лёгкость сопоставления и размещения проектов по заранее заданным ячейкам, можно утверждать амбивалентность и проекта реконцептуализации субъекта, и постнеклассической философии в целом.

Мы уже отмечали вслед за авторами статьи «Трёх авторов», что не всё, что было после Возрождения – классика, и не всё, что есть сегодня является современным. Мы можем найти некоторые исключения, о которых мы тоже уже упоминали. Это один из пунктов, которые делают ситуацию постнеклассики амбивалентной – не все нынешние философы являются философами, которые заняты рецепцией постнеклассики, некоторые продолжают заниматься вполне классической философией или метафизикой<sup>130</sup>. Более того, философы затушевывают предполагаемые различия для того, чтобы продолжать заниматься классической философией: «“Неклассическая философия” современности, таким образом (правда, за вычетом того, что авторами было названо “философскими исканиями вообще”), – это явленное во многих своих вариантах выражение кризиса самой классики, ее несостоятельности. Это,

---

<sup>129</sup> Кузнецов В. Единство мира в постнеклассической перспективе. М.: ИОИ, 2016.

<sup>130</sup> Миронов В. Метафизика не умирает. Избранные статьи, выступления, интервью. М.: Проспект, 2020.

по крайней мере, позволяет истолковать феномен “неуловимости” общего лица “неклассичности”, так как, согласно этой версии анализа, она в глубине своей лишена подлинной самости. Вероятно, и причастность “новой философии” к философии вообще обеспечивается как раз этой ее несамостоятельностью, роковой зависимостью от классики, чем-то, что связывает ее с ней, несмотря на значительность перемен»<sup>131</sup>. В данном случае мы видим, что неклассическая философия рассматривается «классично», вне порядка неклассической философии, из порядка классики. Она рассматривается в виде бинарных оппозиций и противопоставлений, которые естественным образом не срабатывают, если исходить из подобной перспективы – *неклассика оказывается чересчур классичной*.

Стоит также отметить тенденцию к возрождению метафизики<sup>132</sup> в аналитической философии<sup>133</sup>, а не к её преодолению, что было характерно для ранней аналитической философии<sup>134</sup>. Ясно, что есть определенные отличия и модернизации проблем метафизики, например, рассмотрение метафизики с помощью логических средств, предоставляемых семантикой возможных миров<sup>135</sup>.

Ещё одним важным моментом неклассичности противопоставления и выявления тенденции к постнеклассической философии, по всей видимости, будет являться её постоянное конструирование и сборка –

---

<sup>131</sup> Алешин А. Классическая и неклассическая философии в контексте современности / Вестник Самарской государственной академии. Серия «Философия, филология», 2007, № 2, с. 3–15.

<sup>132</sup> Подробней об этом можно посмотреть в разделе, посвященном термину «метафизика» в Стэнфордской философской энциклопедии. Обратите внимание на раздел The problems of Metaphysics: the «New» Metaphysics. van Inwagen, Peter and Meghan Sullivan, "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysics/>>.

<sup>133</sup> В данном случае мы будем придерживаться небезпроблемного разделения философии в нынешней философской ситуации на аналитическую и континентальную, чтобы указать на различие методов, проблем, тем и идей, которые затрагиваются двумя традициями.

<sup>134</sup> Вспомним, например, Карнап Р. Преодоление метафизики путём логического анализа языка // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В. Кузнецов. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012., с. 167–184.

<sup>135</sup> Williamson T. *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

можно рассматривать ситуацию современной философии как перманентно незавершенный проект. Потому что конструирование неклассики и постнеклассики принципиально выстроено на иных основаниях и работает иным средствами, чем классика. В этом смысле, полнота и завершенность какой бы то ни было системы не является основной и высшей ценностью, к которой, в идеале, нужно стремиться<sup>136</sup>. Ценностные и концептуальные основания неклассики и постнеклассики оказываются совершенно отличными от классических: они их деконструируют, отказываются, вводят новые, либо реконцептуализируют старые.

Мы, в свою очередь, хотим отказаться от окончательного определения термина «постнеклассика», потому что оно окажется неполным. Здесь мы хотим провести аналогию с двумя другими распространёнными терминами философской рефлексии: собственно, субъект и наука. Реконцептуализация субъекта предполагает, что субъект постоянно не-есть, ещё-не-есть, становится и *контенгентно* конструируется, собирается. Он состоит из множества противоречивых и разносторонних элементов, которые не всегда можно и нужно единообразно описать. В этом смысле, можно перефразировать слова Резы Негарестани и заявить, что проект реконцептуализации субъекта «безжалостно пересматривает, что значит быть человеком (в нашем случае – человеком как субъектом – Р.К.), устраняя его предположительно самоочевидные характеристики и сохраняя надежные инварианты... это требование конструирования: он требует, чтобы мы определили, что значит быть человеком (человеком как субъектом – Р.К.), рассматривая

---

<sup>136</sup> В связи с этим можно вспомнить, как в конце XIX – начале XX века в научном сообществе возникла идея математизации научного знания как подхода к достижению им полноты и непротиворечивости. Последующее доказательство Гёделем теорем о неполноте систем формальной арифметики подорвало основу этой идеи.

его как конструируемую и плодотворную гипотезу, как пространство для навигации и вмешательства»<sup>137</sup>.

Обратимся к другому распространённому термину философской рефлексии, уже упомянутому нами. Обратимся к науке.

Долгое время в философии науки XX века наука рассматривалась в виде системы пропозиций. Вспомним стандартную модель представления науки, используемую логическим позитивизмом. В качестве образца науки для них выступали математика и физика. Исходя из этого они предполагали, что система знания строится из систем гипотез и аксиом, которые могут быть эмпирически проверены: «научная теория должна быть аксиоматизирована на языке математической логики... Термины логической аксиоматизации должны быть разделены на три сорта: (1) логические и математические; (2) теоретические; (3) наблюдения»<sup>138</sup>. Соответственно, стратегия философии науки заключалась в процедуре перевода разрозненных и, казалось бы, несовместимых между собой практик научного исследования в языковые универсальные схематизмы. Получается, «предельные переходы позволяли одновременно постулировать универсальную сущность научного знания и операций его производства («научный метод») и претендовать на учреждение эпистемологической нормы, т. е. саму философию науки представить как нормативный метадискурс»<sup>139</sup>. Такой образ науки называют «сильным»<sup>140</sup>, потому что он предполагает рассмотрение разноплановых элементов в силу их причастности некоему «целому» науки, которое инвариантом проходит через всю предполагаемую историю научной мысли и научных дисциплин.

---

<sup>137</sup> Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. – № 3. – Т. 31. 2021. – с. 3–38.

<sup>138</sup> Suppe F. The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories // The Structure of Scientific Theories (Ed. with a critical introduction by Frederick Suppe). Urbana; Chicago; London, 1974.

<sup>139</sup> Гавриленко С. Историческая эпистемология: зона неопределенности и пространство теоретического воображения // Эпистемология и философия науки. Т.52. № 2, 2017., с. 22–23.

<sup>140</sup> Логос. – 2020. – Т. 30, № 1. – 186 с.

Тем не менее, современные исследования науки всё больше и больше отходят от такого понимания науки. В предполагаемую структуру науки включаются теперь не только пропозициональные, но и непропозициональные репрезентации. Латур пишет: «начнём с того, что для большинства людей это даже не образы, а сам мир. О них нечего говорить – нужно усваивать их сообщение. Называть их изображениями, надписями, репрезентациями, выставлять их бок о бок с иконами – это уже иконоборческий жест. “Если это просто изображения галактик, атомов, света, генов, то можно с возмущением сказать: они не настоящие, они сфабрикованы”. И всё же, ... постепенно становится ясно, что без дорогостоящих приборов, больших групп учёных, огромных сумм денег, длительного обучения – ничего не было бы видно на этих изображениях. Именно благодаря такому количеству посредников, они могут быть объективно истинными»<sup>141</sup>. Все больше обращают внимание на внешний контекст науки, на то, что раньше выпадало из рассмотрения. Так же, как концепт, субъект получает телесность, становится конечным, несамопрозрачным, также и наука получает множество внешних и, казалось бы, не относящихся к её «сущности» вещей: экономические отношения, влияние общества и т. д. Принципиальной оказалась процедура ирредукции – вместо сведения науки к идеальным сущностям, науку начали представлять в виде продуктивного многообразия гетерогенных элементов.

Соответственно, предлагается не рассматривать науку сущностно. Не предполагается её полной реализации на огромном множестве

---

<sup>141</sup>«To begin with, for most people, they are not even images, but the world itself. There is nothing to say about them except learning their message. To call them image, inscription, representation, to have them exposed in an exhibition side by side with religious icons, is already an iconoclastic gesture. “If those are mere representations of galaxies, atoms, light, genes, then one could say indignantly, they are not real, they have been fabricated.” And yet, as will be made visible here (see Galison, Macho, Huber, Rhein-berger), it slowly becomes clearer that without huge and costly instruments, large groups of scientists, vast amounts of money, long training, nothing would be visible in those images. It is because of so many mediations that they are able to be so objectively true» – Latour, Weibel 2002 – Latour B., Weibel P. Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art. Karlsruhe: Center for Art and Media; Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2002.



гетерогенных объектов и элементов. Если провести аналогию с трансцендентальным субъектом, то, когда говорят о сущностном понимании «науки», то предполагают определенное собирание всего многообразия возможного опыта в едином акте познавательной деятельности. «Принадлежа различным дисциплинарным и социальным режимам, эти новые способы изучать науку переопределили практические иерархии исследовательских операций (отдав методологическое преимущество эмпирическим процедурам) и тем самым перераспределили порядки видимости (что и как видимо) своего титульного объекта, науки. Но, возможно, главное—они поставили под сомнение существование такой точки зрения, исходя из которой была бы возможна тотализация науки как исследовательского объекта»<sup>142</sup>. Наука рассматривается в виде регулятивной идеи, направляющей исследование «наощупь» – мы предполагаем науку, находим науку за определенными «научными» сущностями, следуем за тем, кто делает, в буквальном смысле, науку, но мы до конца не знаем и не понимаем, что, в конечном итоге, такое «наука».

Современная технонаука оказывает значительное влияние на понимание и на выстраивание концепта субъекта. Наука отсылает к хрупким и случайным ансамблям связей, которые вплетены в своеобразные отношения с природными, культурными, политическими, историческими силами. Брайдотти<sup>143</sup> указывает на принципиальную связь и самого субъекта и концепта субъекта с современными практиками, реализуемыми в обществе повсеместной технократии. Субъектность продлевается (например, в цифровом пространстве<sup>144</sup>), изменяется,

---

<sup>142</sup> Писарев А., Гавриленко С. В поисках ускользающего объекта: наука и её история / Логос, Том 30, № 1., с.

<sup>143</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

<sup>144</sup> См. например, Маршалл Д. Продвижение и предъявление себя: селебрити как символ презентационных медиа // Логос 6, 2016., с. 137–160; Узланер Д. Под взглядом Другого: селфи сквозь призму лакановского психоанализа // Логос 6, 2016., с. 189–218.

оказывается исторически обусловленной. Каждый день мы сталкиваемся с научными артефактами и уже, как бы банально это ни звучало, не представляем свою жизнь при их отсутствии. Мы выходим в интернет, покупаем бургеры в Макдональдсе<sup>145</sup>, ведем и слушаем пары, лечимся средствами современной медицины – все это расширяет не только человеческую телесность, которая нынче включает в себя нечеловеческое, но и способствует размыванию концепта субъекта и его «обесчеловечиванию».

Славой Жижек даже заявляет о новой форме капитализма, прозванной им «корпоративным неофеодализмом». «За последние несколько лет глобальный капитализм изменился настолько радикально, что некоторые (например, Янис Варуфакис или Джоди Дин) называют новый, зарождающийся порядок уже не капитализмом, а корпоративным неофеодализмом. Пандемия дала толчок этому новому корпоративному порядку: новые феодалы, такие как Билл Гейтс или Марк Цукерберг, все больше контролируют наши общие пространства общения и обмена»<sup>146</sup>.

Новые технологии служат и средством контроля, и новым средством реализации властных отношений, которые переиначивают старые и успевшие уже устояться категории. Субъектность и субъективность тоже производятся иначе. Это обстоятельство является следствием изменений общественных отношений. Здесь на ум автоматически приходит марксистская теория смены различных типов общественного устройства и, следовательно, зависимости надстройки в виде, например концепции субъекта, от определённых базисных отношений. Мы продолжаем настаивать на том факте, что сам проект реконцептуализации субъекта оказывается завязан на проекте деконцептуализации субъекта, которая

---

<sup>145</sup> Пример с Макдональдсом был взят здесь: Shapin S. Invisible Science. The Hedgehog Review, 2016, no. 3. Available at: [http://scholar.harvard.edu/files/shapin/files/invisible\\_science\\_final.pdf](http://scholar.harvard.edu/files/shapin/files/invisible_science_final.pdf), p. 36.

<sup>146</sup> Жижек С. Омикрон и конец капитализма. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/omikron-i-konets-kapitalizma>.

предполагает размывание последнего в, например, классовых или общественных отношениях. Что ни в коем случае не противоречит логике проекта реконцептуализации субъекта, который предполагает рассмотрение генеалогии концепта субъекта, несмотря на критику проекта деконцептуализации субъекта. И проект деконцептуализации субъекта, и проект его реконцептуализации отказываются от классического понимания концепта субъекта: они преодолевают его, критикуют и выстраивают на новых основаниях. К тому же можно утверждать, что субъект современной философии оказывается субъектом материалистическим<sup>147</sup>. Требуется уточнение понимания материи и материального в целом. Пока же мы хотим обратить внимание на тот факт, что исследование концепта материального не входит в наши задачи, стоящие перед этим текстом. Мы будем использовать определенное понимание материального<sup>148</sup>, которое было выработано на основании концептуальной проработки текстов одной направленности и одной традиции.

Здесь мы видим две позиции, которые нам следует совместить – принципиальную зависимость субъекта от внешних обстоятельств и, одновременно с этим, утверждение о том, что субъект полностью к ним не сводится, в нём остаётся нечто, что делает субъект субъектом, а не объектом, как того предполагал проект деконцептуализации субъекта.

---

<sup>147</sup> См. например: Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014., Мейясу К. Имманентность потустороннего Мира. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira>., Badiou A. L' être et événement, Paris, Éditions du Seuil, 1988., Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

<sup>148</sup> Ветушинский А. Во имя материи. Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

## Заключение к главе 1

В данной главе мы наметили несколько проблемных пунктов в выстраивании проекта реконцептуализации субъекта. Проект реконцептуализации субъекта оказывается логическим продолжением проекта выстраивания классического субъекта и проекта деконцептуализации субъекта. Напомним, что классический субъект представлял безвременное, нетелесное, рациональное и осознанное формирование, которое может беспрепятственно направлять рефлексию на самого себя. Парадигмальным примером классического концепта субъекта можно назвать трансцендентального субъекта. В отличие от эмпирического, трансцендентальный предполагал конструкции *a priori*, с помощью которых он мог воспринимать и конституировать любой возможный опыт. Эти конструкции *a priori* оказывались общезначимыми, именно они и делали из субъекта субъекта. Эти общезначимые структуры позволяли эмпирическому субъекту (например человеку, «я» с маленькой буквы) быть субъектом и познания, и нравственности. В трансцендентальном субъекте воплощалось всеобщее – субъект оказывался не просто человеком, который смертен, зависим от различных внешних обстоятельств, а надындивидуальной сущностью, которая, в пределе, лежит вне данного бренного мира и даёт субъекту доступ к истинному познанию мира: «Рассудок не черпает свои законы (*a priori*) из природы, а предписывает их ей»<sup>149</sup>

Откуда взялась эта надындивидуальная структура в субъекте? Её обеспечивала ссылка на Бога. В своём знаменитом рассуждении об основании знания<sup>150</sup> Декарт опирается именно на Бога, который не может быть обманщиком и предназначает человека для адекватного познания

---

<sup>149</sup> Кант И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. Критика чистого разума. М: Мысль, 1995., с. 140.

<sup>150</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. // Декарт. Рассуждения о методе. М.: Мысль, 1989.

мира. Сходные рассуждения о зависимости субъекта от Бога производит и Кант.

Возьмём, к примеру, его рассуждения об истинной религии. В «Критике чистого разума» Кант отвергает возможность опытного познания Бога на основании обнаружения антиномий. Но в «Критике практического разума»<sup>151</sup> Кант восстанавливает понятие Бога как гаранта постулатов о свободе воли и бессмертии души. А в более поздних сочинениях утверждает «религию в пределах только разума»: «с чего мы должны начать в моральном смысле: с веры в то, что Бог для нас сделал, или с того, что мы сами должны сделать, – этот вопрос решается в пользу последнего»<sup>152</sup>. Он подверг религию осмыслению, исходя из разума, предоставив, тем самым, моральные основания и религии, и нравственности.

Периодом развития и становления классической нововременной концепции субъекта можно считать период от Декарта до Гегеля. В данном случае мы следуем, с одной стороны, за Фуко, который называл период появления концепта субъекта «картезианским моментом» и отмечал, что он не привязан к какой-то конкретной фигуре или конкретному времени, а это длящийся момент с огромным количеством переменных: «Мне кажется, что “картезианский момент” – повторяю, во множестве кавычек – сыграл двойную роль. Он прибавил философской значимости принципу *gnothi seauton* (познай самого себя) и, напротив, отнял её у *epimeleia heauton* (заботы о себе)... помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность – очевидность, как она возникает, т.е. как она делается, как она на самом деле даётся сознанию, исключая какое-либо сомнение. [Значит, именно] самосознания, формы сознания, во всяком случае, касается картезианское решение. Кроме того,

---

<sup>151</sup> Кант И. Сочинения в 6 т. / И. Кант. Критика практического разума. М.: Мысль, 1995.

<sup>152</sup> Кант И. Собрание сочинений в 8 т. / И. Кант. Религия в пределах только разума. М.: ЧОРО, 1994., 143–144.

стоило очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это сознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало “познай самого себя” в главное условие доступности истины»<sup>153</sup>.

Мы указали на тот факт, что классический концепт субъекта подвергся критике со стороны последующей философской мысли. Многие философы обращали внимание на асимметричность отношений между субъектом и объектом. Ведь субъект оказывается тем, кто конструирует мир вокруг самого себя, вокруг субъекта вращается чувственный опыт: «Все, что может быть дано нашим чувствам (внешним — в пространстве, внутреннему — во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе»<sup>154</sup>. Именно поэтому Мейясу впоследствии называет тип философии, который берет своё начало в кантовской философии, – корреляционизмом: «...насколько центральным понятием современной философии после Канта стало понятие “корреляции”. Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть “корреляционизмом” любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом».<sup>155</sup>

Соответственно, в дихотомии субъект/объект, согласно К. Мейясу, субъект оказывался полюсом, к которому всё в итоге и сводится. Он оказывался автономным и независимым, в отличие от объекта, всегда обусловленного субъектом и относительного. Такая концептуализация

---

<sup>153</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007., с. 26–27.

<sup>154</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 6. Ч.1. М.: Мысль, 1966., с. 101.

<sup>155</sup> Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015., с. 11.

субъекта оказалась недостаточной, потому что классическая концепция субъекта не учитывает определённого рода объективные факторы, влияющие на субъекта, в пределе сводящие субъекта к ним. Это привело к ситуации деконцептуализации субъекта.

Мы указали на три ключевые фигуры перехода к проекту деконцептуализации субъекта: Ницше, Фрейд, Маркс; указали на бессознательное как на один из важнейших компонентов структуры субъекта, который не поддаётся «подчинению» со стороны сознания – оказывается объектом внутри структуры сознания; рассказали о концепции детерминированности субъекта общественным сознанием Маркса.

Таким образом, мы вплотную подошли к проблеме реконцептуализации субъекта. Проект реконцептуализации субъекта предполагает определённого рода переосмысление концепта субъекта через призму проекта деконцептуализации субъекта. Мы указали на некоторые общие черты, присущие субъекту проекта реконцептуализации субъекта: а-субстанциальность, расколотость, материальность, способность собираться и пересобираться, телесность и т.д.

Здесь же встаёт самая важная, на наш взгляд, проблема проекта деконцептуализации субъекта: отсутствие ответственности. Если субъект в пределе может быть сведён к объекту, а субъект понимается как субъект действия, то кто именно несёт ответственность за определённые по(про)ступки?

Также оказалось важным отметить определенное внешнее, а шире – историческое – влияние на концепт субъекта. Концепт субъекта проекта реконцептуализации субъекта является субъектом становящимся, в этом смысле историческим. Он, как один из центральных концептов вообще всей новоевропейской философии в целом, является итогом определенных идеологических, интеллектуальных и идейных ставок своей эпохи. Нами

была показана определенная зависимость новоевропейского концепта субъекта от исторических условий его формирования.

Мы апеллировали к ставшему общеупотребимым разделению философии на философию классическую и неклассическую. Каждая из них предполагала свои вполне конкретные цели и ценности, ставки и предполагаемые результаты.

Классический концепт субъекта формируется в эпоху борьбы с отжившими феодальными институтами, с традиционным пониманием мироустройства в целом. Иначе начинает пониматься человек, мир, Бог. Традиция вместе с авторитетами больше не является последним основанием целеполагания. «Такой статус отныне получает индивидуальный человеческий разум. Индивид начинает выступать как автономный носитель истины. Тем самым получает легимитизацию критика традиции со стороны вольнодумца-одиночки»<sup>156</sup>.

Неклассическая философия, в свою очередь, поставила под вопрос и начала деконструировать<sup>157</sup> классический концепт философии, показывая его несостоятельность. Промышленная революция, критика Просвещения, страшные войны XX века не прошли даром и во многом предопределили значительную часть концептуальной составляющей философской работы.

В данной главе нами была поставлена проблема постнеклассической философии. Ведь если классический концепт субъекта принадлежит классической новоевропейской философии, а субъект проекта деконцептуализации – неклассической, то напрашивается вывод, что должно что-то кардинально измениться в порядке философского дискурса, раз возникает проект реконцептуализации субъекта. Предположительно мы охарактеризовали современное состояние философии как

---

<sup>156</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануила Левинаса. М.: Университетская книга, 2016., с. 76–77.

<sup>157</sup> Не только лишь в смысле Деррида (см. например, Деррида Ж. Различае <Différance> // Поля философии. М.: Академический проект, 2012., с. 24–52).



постнеклассическое (или неоклассическое), но указали на проблематичность данного деления и его не всегда достаточную основательность.

Постараемся теперь рассмотреть более пристально ставки и контекст проекта реконцептуализации субъекта.

## Глава 2. Зависимость субъекта от внешнего контекста в рамках проекта реконцептуализации субъекта

Если верить Бадью, то философия остановилась на «второй эпохе доктрины Субъекта», когда Субъект перестаёт быть фундаментальной темой философии: «мы являемся современниками второй эпохи доктрины Субъекта, который больше не является субъектом фундаментальным, центрированным и рефлексивным, каковым он являлся от Декарта до Гегеля, и остаётся ещё чётким вплоть до Маркса с Фрейдом (и Гуссерля с Сартром). Современный Субъект пуст, расколот, не-субстанционален, нерелексивен. Кроме того, он предполагается только в отношении частных процессов со строгими условиями»<sup>158</sup>.

Однако, мы живём в третью эпоху доктрины Субъекта, а именно в эпоху проекта реконцептуализации субъекта<sup>159</sup>. Более того, то описание, которое предлагает нам Бадью, относится к проекту деконцептуализации субъекта, в современной же ситуации, то есть в ситуации реконцептуализации субъекта, дела обстоят несколько иначе.

Сам Бадью, отталкиваясь от констатации изменений, происходящих с концептом субъекта, тем не менее, уже во введении к своему «Бытию и Событию» указывает на собственный проект реконцептуализации субъекта: «Таким образом, именно к тому, что я буду называть родовыми процедурами (их четыре: любовь, искусство, наука и политика), относятся как идеальное собрание (*la récollection idéale*) истины, так и, на мой

---

<sup>158</sup> «Nous sommes également contemporains d'une deuxième époque de la doctrine du Sujet, qui n'est plus le sujet fondateur, centré et réflexif, dont le thème court de Descartes à Hegel, et reste encore lisible jusqu'à Marx et Freud (et jusqu'à Husserl et Sartre). Le Sujet contemporain est vide, clivé, a-substantiel, irréflexif. Il n'est en outre que supposable au regard de processus particuliers dont les conditions sont rigoureuses», Badiou A. *L' être et évènement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988., p. 9.

<sup>159</sup> Осмысление этой проблемы было предпринято многими исследователями. Одним из важнейших сборников является Cadava E., Conor P., Nancy J.-L. *Who comes after subject?* New York –London, 1991. Также стоит отметить Schmidt C. *Postsubjectivity. Subjectivity after its different ends*, Jerusalem, 2012 и Брайдотти Р. *Постчеловек*. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

взгляд, конечный экземпляр такого собрания – субъект»<sup>160</sup>. Получается, субъект оказывается локальным, и, соответственно, конечным. Он возникает как эффект родовых процедур, то есть как *отдельный* субъект любви, *отдельный* субъект политики, *отдельный* субъект искусства и как *отдельный* субъект науки.

В данном случае, не вдаваясь в детали философского проекта Алена Бадью (что мы сделаем несколько позже), хотелось бы уже наметить тенденцию в философии к пересмотру концепта субъекта. Такой пересмотр осуществляется с учётом критики проекта деконцептуализации субъекта. Благодаря действующим на субъекта внешним агентам и социокультурным факторам, субъект приобретает собственную субъектность и проявляется как «...локальный статус (родовой – примечание Р.К.) процедуры, избыточная конфигурация ситуации»<sup>161</sup>. Ситуация в философии, предполагающая проект реконцептуализации субъекта, учитывает сразу две позиции: субъект рассматривается как субъект самостоятельного действия и, одновременно с этим, формируется благодаря внешнему воздействию. Как это получается?

## 2.1 Плоские онтологии

Давайте попытаемся ответить на следующий вопрос, который совершенно естественным образом вытекает из попытки академического описания чего бы то ни было – в чём заключается проблема, что остаётся неясным в случае концепта субъекта? Отвечая на поставленный вопрос, отметим, что проблема, которую решали и решают большинство новоевропейских философов, звучит достаточно просто – что такое субъект? Что делает субъекта субъектом, в чем заключается субъектность

---

<sup>160</sup> «C'est donc à ce que j'appellerai des procédures générique (il y en a quatre: l'amour, l'art, la science et la politique) que se rattachent, et la récollection idéale d'une vérité, et l'instance finie d'une telle récollection qu'est, à mes yeux, un sujet», Badiou A. L' être et événement, Paris, Éditions du Seuil, 1988., p. 23.

<sup>161</sup> «il est le statut local de la procédure, une configuration excédentaire de la situation», Ibid, p. 430.

субъекта? Здесь важно подчеркнуть, что под субъектностью мы понимаем именно то, что делает субъекта субъектом. В этом смысле субъективность оказывается качеством, которое присуще данному конкретному субъекту, но это качество необязательно делает из него субъекта.

Вкратце очертив то, что представляют три известные нам проекта (в самом широком смысле этого слова) концептуализации субъекта, мы сосредоточим наше внимание на последнем проекте, а именно на реконцептуализации субъекта. И несмотря на то, что мы в некотором роде отказываемся от исторического измерения концептуализаций субъекта, нельзя не отметить тот факт, что все эти три проекта исторически происходят друг из друга. Грубо говоря, без первичного формирования концепта субъекта не было бы проекта деконцептуализации субъекта, а без проекта деконцептуализации субъекта – проекта реконцептуализации. Соответственно, чтобы выявить ставки проекта реконцептуализации субъекта и попытаться им следовать, необходимо прояснить, что именно нынешний проект концептуализации субъекта берёт от предыдущих, а что оказывается под вопросом и критикуется.

Проекты деконцептуализации субъекта и реконцептуализации субъекта, в свою очередь, уже говорят о субъекте, наделённом определёнными человеческими характеристиками, будь то телесность<sup>162</sup>, бессознательное<sup>163</sup>, память<sup>164</sup>, представленность в пространстве<sup>165</sup> и во времени<sup>166</sup>. К тому же, в современной ситуации рассмотрения проблемы субъекта предполагается, что не только лишь человек может быть

---

<sup>162</sup> «Тем самым тело является именно пришествием сознания. Оно никоим образом не есть вещь. Не только потому, что в нем обитает душа, но и потому, что его бытие принадлежит к разряду событий, а не существительных. Оно не располагается, оно – позиция. Оно не помещается в заранее данном пространстве, а врывается в анонимное бытие самого факта локализации. Этого события не учитывают, когда настаивают на внутреннем опыте тела в плане синестезии – вне его внешнего опыта» – Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000, с. 44.

<sup>163</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. Обнинск: Титул, 1992.

<sup>164</sup> Марион Ж.-Л. Эго, или наделённый собой. М: Рипол Классик, 2019.

<sup>165</sup> Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, М.: Ин-т эксперимен.психологии., 2005.

<sup>166</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем, 2018.

субъектом и обладать его качествами. Предполагается, что субъектом может быть, например партия<sup>167</sup> или государство. Получается, что субъект лишается своих субъективно человеческих качеств.

В современной ситуации континентальной философии, когда действующим актором<sup>168</sup> может стать что/кто угодно, начиная от стола и стула и заканчивая морскими гребешками<sup>169</sup>, тоже можно, с одной стороны, утверждать, что субъект рассматривается как лишённый субъективных человеческих качеств, т.е. субъект представляется онтологически равным любому другому объекту. С другой стороны, субъект не может и не должен быть монолитным и всегда одинаковым образованием – субъект меняется в зависимости, к примеру, от носителя или от ситуации. И если субъект собирается в человеческом теле, то его реализация, во-первых, временна, а, во-вторых, подчинена определённым особенностям человеческого/не-человеческого строения, что необходимым образом влияет на то, что получается в итоге.

Здесь мы явным образом выходим на вопрос о том, что же представляет субъект в плоских онтологиях, где предполагается, что не существует отдельной, собирающей всё на себя, сущности. Такой сущностью как раз и может выступать субъект.

Для начала давайте вкратце разберёмся с термином «плоские онтологии». Что он под собой подразумевает, и какое явление за ним скрывается?

---

<sup>167</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014.

<sup>168</sup> «1.2.4. Никто не знает, где обретается сила. Определять собственное место – это слишком уж первобытная борьба, в ходе которой теряются много акторов. Можно лишь сказать, что одни локализируются, а другие оказываются локализован» – Латур Б. Пастер: война и мир микробов. СПб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015, с. 227.

<sup>169</sup> «Но эти обсуждения вводят в действие бесчисленные популяции безмолвных акторов: морских гребешков, рыбаков и специалистов, которых в Бресте представляют несколько делегатов. Все эти разнообразные популяции были мобилизованы, т.е. их переместили из домов в конференц-зал» – Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: одомашнивание морских гребешков и рыбаков залива Сен-Бриё // Социология власти. Том 27. – 2015. – с. 221.

Движение спекулятивного реализма (К. Мейсу, Г. Харман, Р. Брассье, Й.Г. Грант) обычно ассоциируется с плоскими онтологиями и с так называемым «онтологическим поворотом». Происходит значительный пересмотр представлений об онтологии, которая теперь включает в себя нечеловеческих агентов наравне с человеческими. Все агенты в данной «сети» оказываются равнозначны друг другу.

Для прояснения контекста так называемого «онтологического поворота», мы обратимся к реконструкции онтологической проблематики, предложенной А. Ветушинским. А. Ветушинский реконструирует историю онтологии в зависимости от того, что именно занимает центральное положение в онтологии, то есть отвечает на вопрос *что же все-таки существует?* В данном случае речь идёт о подлинном существовании, существовании к которому, в пределе, сводится любое другое сущее. Вспомним, например, Платона, который фундировал свою онтологию на признании существования объективного знания, независимого от наших чувств – идей: «...как восхищает твой пыл в рассуждениях Сократ! Но скажи мне: сам-то ты придержишься сделанного тобой различения, то есть признаешь, что какие-то идеи сами по себе, с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно?...»<sup>170</sup>. Соответственно, для постижения истины как таковой эта истина должна существовать независимо от вещей, которые оказываются лишь причастными истине, но к истине не сводятся.

Подобного рода ответ на вопрос *что же всё-таки существует?* Ветушинский называет *парменидовским*<sup>171</sup>. Подлинно существующим оказывается бытие как таковое, которое обладает свойствами неделимости, вечности, неизменности. Бытие – едино, а не множественно. Сущее упорядочивается по *принципу восхождения* – «от наимельчайшего

---

<sup>170</sup> Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т.2. М.: Мысль, 1993., с.350

<sup>171</sup> Ветушинский А. Во имя материи. Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018., с. 114.

к промежуточному (например, человек), а от него – к самому величественному (например, Бытию в целом)»<sup>172</sup>.

Вторым вариантом ответа, согласно Ветушинскому, оказывается ответ *атомистический*. Здесь работает обратная логика, логика нисхождения, то есть движение идет не от различных типов и видов сущего по ступеням вверх к, предположительно, идеальному бытию, а наоборот, вниз, к частным сущим. Таким бытием, например, может оказаться атом или какая-то другая единица сущего, предположительно нередуцируемая к более мелкой единице.

Третий ответ – ответ *корреляционистский*. В нашей работе мы уже отсылали к исследованиям К. Мейясу, который называет корреляционизмом невозможность доступа к бытию или к мышлению по отдельности, только к их корреляции. Получается, что человек оказывается тем самым фундаментом, на котором базируется истинная онтология. «Нет никакого верха или низа самих по себе, они есть лишь потому, что есть человек, относительно которого верх и низ полагаются... А значит, особенность третьего онтологического схематизма заключается в наличии принципиальной асимметрии между мыслящим существом и тем, что оно мыслит»<sup>173</sup>. Таким образом, можно говорить о распадении мира на два неравных друг другу порядка. Мы, когда говорили о проекте концептуализации субъекта классической философией, уже упоминали о том, что в данном проекте субъект и объект оказываются асимметричны друг другу. Грубо говоря, субъект забирает на себя все основные функции.

И, наконец, четвертый ответ. «Сегодня он известен в первую очередь под именем объектно-ориентированной онтологии... Но если этот четвертый ответ основывается на ложности трёх предыдущих (а это так и есть), то в его рамках нет никакого верхнего предела, то есть нет никакого

---

<sup>172</sup> Там же, с. 114.

<sup>173</sup> Там же, с. 115.

суперобъекта, который возвышается надо всем, всё объемлет, тем самым лишая другой объект его автономии...». Соответственно, нет никакого нижнего предела и никакого срединного предела (например, субъекта).

Можно утверждать, что четвертый тип ответа на вопрос *что всё-таки существует?* оказывается, следуя словам Л. Брайанта, освобождением объекта от субъекта<sup>174</sup> - он называет всё объектами и уравнивает все эти объекты между собой. Названия, в зависимости от концепции, могут, безусловно, меняться. Латур, например, называет акторами<sup>175</sup> все объекты, которые входят в пресловутые сети. Условием вхождения оказывается, по Латуру, возможность порождать различия. Здесь ключевым оказывается понятие «перевода». Во многом это понятие Латур почерпнул у своего антагониста Дэвида Блура<sup>176</sup>, который говорил о необходимости симметричного объяснения, учитывающего и поражения, и победы.

Теоретически модель перевода можно представить следующим образом: существует некоторый агент *x*, который хочет достичь какой бы то ни было цели (цель1). Если у агента *x* не получается достичь цели *цель1* своими средствами, то он обращается к другим агентам, входящим в эту сеть. Здесь оказывается важным, что этими агентами (актерами) могут быть как люди, так и не люди. Примерами подобного рода наука оказывается полна, когда учёные для того, чтобы получить деньги на проект, переводят сущности, получаемые в их исследованиях, на язык, например политики или войны, чтобы доказать свою полезность и

---

<sup>174</sup> «Получается, что, спрашивая об объектах, мы занимаемся вопросом вовсе не о самих объектах, а, скорее, об отношении между субъектом и объектом» – Брайант Л. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта. М., Логос, № 4, 2014., с. 276.

<sup>175</sup> Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013., Латур Б. Об акторно-сетевой теории: некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями / Пер. с англ. А. Писарева // Логос. № 1. С. 173–200.

<sup>176</sup> Подробнее см. например, Вахштайн В. Революция и реакция: об истоках объекто-ориентированной социологии // Логос, Том 27 (№1), 2017., с. 41–85.



нужность<sup>177</sup>. В общем и целом, можно утверждать, что вся и теоретическая, и практическая база латурианских исследований основывается на попытке показать, как человеческие и нечеловеческие акторы работают сообща – ни один из них не играет ключевой роли. По известному выражению Латура, «не только Пастер открыл микробов, микробы открыли Пастера»<sup>178</sup>.

Мы только что описали одну из двух ключевых предпосылок акторно-сетевой теории – гетерогенность. Все акторы получают возможность действовать на равных. Из этой предпосылки легко выводится и следующая – акторно-сетевая теория (далее – АСТ) стремится приостановить процедуру редукции. «Никакая вещь сама по себе не может быть сводима или несводима к другой»<sup>179</sup>. Следствием остановки этой процедуры<sup>180</sup> оказывается стирание границ между различными регионами, для которых прежде использовался различный язык описания. Теперь акторы оказываются уравниены между собой в том числе относительно языка их описания. Это позволяет утверждать, что *все* акторы оказываются размещёнными на *одной плоскости*. Несмотря на свои различия, акторы онтологически равны между собой.

Писарев, Астахов и Гавриленко<sup>181</sup> во вступительной статье к номеру Логоса, посвященному Латуру, указывают на то, что сама акторно-сетевая теория во всех своих разнообразных теоретических и методологических проявлениях является очень разнородной и не имеет единого универсального метода – каждый теоретик предлагает свои собственные

---

<sup>177</sup> Латур Б, Наука в действии. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. Уотсон Д, Двойная спираль. М.: АСТ, 2019.

<sup>178</sup> Латур Б. Пастер: война и мир микробов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

<sup>179</sup> Там же, с. 220.

<sup>180</sup> Этот же момент уже следует из процедуры симметрии, которую Латур наследует у Блура, вменяя последнему неумение ею пользоваться (подробней см. Латур Б. Дэвиду Блуру... и не только. Ответ на «Анти-латур» Дэвида Блура / Логос, Том 27 (№1), 2017., с. 135–163.

<sup>181</sup> Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка / Логос, Том 27 (№1), 2017., с. 1–41.

прочтения. Тем не менее, все эти прочтения удерживают две ключевые процедуры АСТ – гетерогенность и ирредукция. Поэтому нам важно было их описать. Теперь важно отметить те философские импликации АСТ, которые характерны для того, что мы назвали именем «плоских онтологий».

Наверное, самую значимую философскую, даже метафизическую, импликацию предложил Грэм Харман. Приведём цитату из Хармана: «...в нашей статье отвергается любая привилегия человеческого подхода к миру, а события человеческого сознания помещаются ровно на ту же плоскость, что и битва канареек, микробы, землетрясения, атомы и смола...»<sup>182</sup>. Харман очевидным образом поддерживает две вышеупомянутые предпосылки АСТ – ирредукцию и гетерогенность. Человеческий род не обладает привилегией в познании или во взаимодействии с объектами окружающего его мира, так же, как и они – с человеческим родом. Соответственно, главным объектом критики Грэма Хармана оказывается «философия доступа», которая, в общем и целом, может быть соотнесена с тем, что Квентин Мейясу называет «корреляционизмом».

В общем и целом, можно говорить, что подобная позиция является доминирующей в современной западной континентальной философии. Подобная позиция в философии прочно ассоциируется с господством и властными отношениями человека, а иногда специфически белого мужчины, над всем остальным миром. Чего стоит только кричащее название книги Ж.-М. Шеффера «Конец человеческой исключительности»<sup>183</sup> или попытка выстроить и преодолеть генеалогию Гиперсубъектов Домиником Боейром и Тимоти Муртоном. Последние указывают на существование неких сверхсущностей: «Вы знаете их как

---

<sup>182</sup> Харман Г. О замещающей причинности. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/o-zameshhayushhej-prichinnosti.html>.

<sup>183</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010.

субъектов, за которых вам предлагают голосовать на выборах; как экспертов, которые говорят вам как обстоят дела; как людей, которые расстреливают ваши школы; менспленеров из вашего твиттера. Гиперсубъектами являются, как правило, но не исключительно, белые, мужчины, северяне, хорошо питающиеся и современные во всех смыслах этого слова. Они используют разум и технологии, неважно, искренне или цинично, как инструменты для достижения цели. Они командуют и контролируют; они стремятся к превосходству; они очень высоко ценят свой потенциал господства. Хотите знать, что так беспокоит сегодня гиперсубъектов? То, что гиперобъекты шепчут им в уши о том, что бытие и время, которое они создали по своему образу и для своего удобства, умирает. Голоса в их головах твердят, что время гиперсубъектов вышло. Именно гипосубъектность, а не гиперсубъектность, становится спутником эпохи гиперобъектов»<sup>184</sup>. Гиперсубъекты как раз оказываются продуктом Антропоцена, то есть той самой эпохи, которая по мнению Шеффера, поддерживает Тезис человеческой исключительности по отношению ко всему остальному миру.

Вернёмся к Харману. Харман считает, что концепция субъекта является базисом для «философии доступа», соответственно для того, чтобы преодолеть её, следует разобраться с концептом субъекта. И если под философией доступа понимается антропоцентризм, то для Хармана не существует существенной разницы между концепцией субъекта и концепцией человека. Человек – это и есть субъект. Подобная позиция

---

<sup>184</sup> «You will recognize them as the type of subjects you are invited to vote for in elections, the experts who tell you how things are, the people shooting up your schools, the mansplainers from your Twitter feed. Hypersubjects are typically, but not exclusively white, male, northern, well-nourished, and modern in all senses of the term. They wield reason and technology, whether cynically or sincerely, as instruments for getting things done. They command and control; they seek transcendence; they get very high on their own supply of dominion. Do you want to know what is irritating hypersubjects today? The fact that hyperobjects are whispering in their ears, whispering that this being and time that they have fashioned in their image and for their own convenience is dying. The voices in their heads say that there is no time for hypersubjects anymore. It is *hyposubjectivity*, rather than *hypersubjectivity*, that is becoming the companion of the hyperobjective era». Boyer D., Morton T. Hyposubjects. URL: <https://culanth.org/fieldsights/hyposubjects>.

вводит иерархию сущего, где основной дихотомией оказывается противопоставление человека и мира<sup>185</sup>. Человек – субъект мыслится противопоставленным миру – объекту. Харман ставит перед собой проблему преодоления этой дихотомии.

С тонкостями и подробностями аргументации Хармана по данному вопросу мы знакомиться не будем, это задача другого исследования<sup>186</sup>. Задача нашего исследования – выяснить, что происходит с субъектом в рамках хармановской онтологии.

Для Хармана человеческий субъект, как и для Мейясу, и для Латура, не является центром онтологии. Они все выступают против каких бы то ни было иерархий сущего. Более того, онтологический центр отсутствует как таковой – все объекты равны между собой и располагаются на одной плоскости. Отличие Хармана – объекты, которые он называет *реальными объектами*, нам актуально не даны. В данном случае Харман повторяет знаменитое кантовское разделение на «вещи для нас» и «вещи сами по себе» – реальные объекты оказываются недоступными ни для познания, ни друг для друга. Соответственно, эти объекты являются ноуменами, которые могут, некоторым образом, аффицировать чувственность других объектов. Да, реальные объекты, согласно Харману, обладают чувственностью – тем самым Харман наделяет мир человеческими качествами. Подобная стратегия аргументации не устраивает, например, Мейясу, который видит в стратегии экстраполирования человеческой субъективности на все сущее *субъектализм*<sup>187</sup>. По Харману, если реальные объекты обладают чувственностью, то они могут вступать во

---

<sup>185</sup> Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М.: Ad Marginem, 2021.

<sup>186</sup> Тонкости аргументации, помимо самого Хармана, можно посмотреть, например, здесь: Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London.: Bloomsbury, 2014. Дело в том, что похожую аргументацию развивают и другие последователи так называемого «спекулятивного реализма», поэтому я отсылаю к некоему обобщающему компендиуму, собранному Грэттаном.

<sup>187</sup> Meillassoux Q. *Iteration, Reiteration, Repetition: F Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning* / Q. Meillassoux // Avanesian A., Malik S. *Genealogies of speculation. Materialism and subjectivity since structuralism*. London: Bloomsbury Academic., 2016. – p. 117-199.

взаимодействия, но эти взаимодействия оказываются, во-первых, неполными, а, во-вторых, временными, непостоянными.

В этой связи интересным оказывается анализ Харманом текстов Лавкрафта<sup>188</sup>, с помощью которого он пытается показать, что философия имеет дело с непознаваемыми и неопируемыми реальными объектами, так же, как и Лавкрафт, пытающийся описать свои ужасы. Через эти аллюзии Харман постулирует принципиальную непознаваемость мира и его во много раз превышающую человека размерность.

Таким образом, субъект у Хармана, во-первых, является субъектом человеческим, а, во-вторых, оказывается объектом среди множества других объектов, которые от субъекта онтологически ничем не отличаются. Можно утверждать, что онтология Хармана оказывается асубъектна.

## **2.2. Реконцептуализация субъекта: что необходимо «сшить»**

Рассмотрев в предыдущем параграфе, что собой представляет плоская онтология, и, что она думает по поводу классического концепта субъекта, можно утверждать, что очевидным образом понимание субъекта в плоских онтологиях вступает в противоречие с его классической концептуализацией через возможность саморефлексии («я мыслю, следовательно, существую») и автономности.

Тем не менее, важно указать на тот факт, что субъект может быть не только лишь человеческим, но и не-человеческим. Более того, само понимание человеческого в современности оказывается размытым и ставится под большой вопрос. При таком понимании субъекта, которое может предполагаться при данном рассмотрении, нас интересует другой важный момент – субъект может быть не-человеком, что позволяет нам

---

<sup>188</sup> Харман Г. Weird-Реализм: Лавкрафт и философия. Пермь: Гиле Пресс, 2020.

говорить о том, что дихотомия субъекта и объекта необходимым образом должна сняться в проекте реконцептуализации субъекта – субъект больше не противостоит объекту как активное начало пассивному. Объект может быть сам активным<sup>189</sup>, как и субъект – пассивным. В случае проекта реконцептуализации субъекта, субъект и объект оказываются словами без надлежащего референта, который бы стоял за ними и предопределял их использование. Эти термины оказываются словами-гибридами, которые используются для упрощения ситуации говорения о некотором положении вещей. Но за самими этими терминами стоят комплексы разнообразных, иногда не связанных между собой, но, несмотря на это, имеющих ситуативную связь практик, ситуаций, мнений, тел, высказываний, событий и т.д. Субъект в этом смысле оказывается невероятно разнообразным комплексом всего; он выступает и как объект, когда это «всё» в него входит, и как субъект, когда он начинает это «всё» реализовывать, потому что на выходе получается нечто иное, чем то, что было на входе. Здесь нельзя не вспомнить метафору «чёрного ящика» [Латур, 2013], используемую Латуром для исследования науки. Субъект также оказывается чёрным ящиком, наша же задача – разобрать чёрный ящик и показать, какие детали в нём оказались.

Согласно данному выше пониманию, субъект является субъектом тогда, когда может стать объектом для самого себя (рефлексировать). Но, учитывая критику проекта деконцептуализации субъекта, концепт субъекта оказывается не до конца объектом для самого себя – его (с точки зрения классической философской концепции субъекта) чистому и незамутнённому взгляду мешают различные объективные силы – детерминированность сознания субъекта бессознательным, языком, социально-экономическими отношениями, социокультурным контекстом в

---

<sup>189</sup> Это можно наблюдать у Хармана, у которого реальные объекты обладают чувственностью, что явно противоречит современному пониманию объекта как противопоставленного субъекту.

целом. Концепт современного субъекта оказывается непрозрачным для самого себя, несмотря на тот факт, что объектом самого себя он сделать может. Тем не менее, не совсем ясно, как объект самого себя может сделать объектом, например, стул или стол – то есть то, что в объектно-ориентированной онтологии называется не-человеками. Здесь можно предположить, что, например, животные могут быть субъектами действия на уровне каких-то уникальных задач. На уровне амебы не является очевидным, куда конкретно она ползёт, тем не менее, амёба не может сама себя перепрограммировать. Человек, в данном случае, может потенциально себя перепрограммировать, но это не значит, что он обязательно это сделает. На уровне животного такая возможность не предусмотрена (возможны некоторые исключения, которые не столь важны для нашей конкретной линии аргументации). Инстинкт животного как базовая программа не предписывает конкретного действия, он предписывает последовательность действий. Он буквально не программирует каждый конкретный последующий шаг. Поэтому можно предположить, что животное становится субъектом действия, но это ещё не значит, что она может себя пересобирать. А человек может. Или, например, коллектив, партия или сообщество.

Исходя из этого, можно говорить, что предположение о субъекте как о цельном образовании, которое выдвигал проект классического субъекта, ныне оказывается под большим вопросом. Поэтому, чтобы говорить о субъекте в нынешней ситуации, оказывается необходимым показать, что субъект разрознен и не всегда представляет собой некое цельное образование. Повторимся: субъект может представлять собой целостное образование, но это не есть его постоянное состояние и это только потенциальная возможность, которую субъект может и не реализовать.

Первое положение, которое важно сохранить при современной концептуализации субъекта – субъект оказывается расколот,

асубстенциален: «...Субъекта, который больше не является субъектом фундаментальным, центрированным и рефлексивным, каковым он являлся от Декарта до Гегеля, и оставался ещё чётким вплоть до Маркса с Фрейдом (и Гуссерля с Сартром). Современный Субъект пуст, расколот, не-субстанциален, нерефлексивен. Кроме того, он предполагается только в отношении частных процессов со строгими условиями»<sup>190</sup>. Несмотря на все эти обстоятельства, субъект несколько иначе приобретает свою субъектность – это уже не тот классический субъект, который предполагался европейской философией Нового времени. Нынешняя концепция субъекта меняется во многом под действием критики, предложенной проектом деконцептуализации субъекта.

Здесь мы подходим ко второму положению, которое необходимо учесть при работе над современной концептуализацией субъекта. Как мы уже отмечали, проект деконцептуализации субъекта объективировал последнего, находя определённые объективные влияния, делающие из субъекта объект действия внешних сил.

Проект реконцептуализации субъекта предполагает удерживание этой двойственной позиции: мы признаем определённое, а иногда и решающее, влияние на субъекта внешних по отношению к нему факторов, будь то общество, экономические отношения, язык и т.д. Тем не менее, несмотря на все эти объективирующие факторы и влияния, субъект остаётся субъектом (принципиально не сводимым к объекту). Тем субъектом, который может брать на себя ответственность за свои действия или же тем субъектом, по отношению к которому эта ответственность может быть предписана. К тому же можно утверждать, что именно эти

---

<sup>190</sup> «...Sujet, qui n'est plus le sujet fondateur, centré et réflexif, dont le thème court de Descartes à Hegel, et reste encore lisible jusqu'à Marx et Freud (et jusqu'à Husserl et Sartre). Le Sujet contemporain est vide, clivé, a-substantiel, irréflexif. Il n'est en outre que supposable au regard de processus particuliers dont les conditions sont rigoureuses», Badiou A. L' être et évènement, Paris, Éditions du Seuil, 1988., p. 9.



объективирующие факторы и служат необходимым условием формирования субъекта.

Таким образом, ставкой проекта реконцептуализации субъекта оказываются следующие две позиции, которые нам необходимо будет соединить вместе:

1) Субъект оказывается асубстанциален и несамопрозрачен, он оказывается историчен и временен;

2) Субъект оказывается эффектом внешних объективных влияний, но полностью к ним не сводится.

Более того, современная концепция субъекта выстраивается таким образом, что субъект никогда не есть уже субъект, а предполагает всегда будущего субъекта, способного свободно выбирать/пересобирать свою субъектность из множества противоречивых вариантов. В этом смысле, можно перефразировать слова Резы Негарестани и заявить, что проект реконцептуализации субъекта «безжалостно пересматривает, что значит быть человеком (в нашем случае – человеком как субъекта – примечание моё – Р.К.), устраняя его предположительно самоочевидные характеристики и сохраняя надежные инварианты... это требование конструирования: он требует, чтобы мы определили, что значит быть человеком (субъектом – примечание Р.К.), рассматривая его как конструируемую и плодотворную гипотезу, как пространство для навигации и вмешательства»<sup>191</sup>.

Так что же это за пространство, и как мы можем в него вмешаться?

### **2.3. Производство условий производства**

Согласно Марксу, для продолжения жизни любой общественно-экономической формации нужно производить и воспроизводить условия

---

<sup>191</sup> Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос., 2021, Т.31, № 3., с. 2.

производства<sup>192</sup>. И сами эти условия производства можно понимать в расширенном формате как производство мышления, идентичности, деятельности и в этом смысле субъектности каждого индивида. И, как показывают, например Бурдьё<sup>193</sup> и Альтюссер<sup>194</sup>, школа является одной из базовых институций, формирующих категории мышления государства у своих подопечных.

«Пытаться осмыслить, что есть государство, значит пытаться со своей стороны думать за государство, применяя к нему мыслительные категории, произведенные и гарантированные государством, а, следовательно, не признавая самую фундаментальную истину государства»<sup>195</sup> - пишет Бурдьё, акцентируя наше внимание на том факте, что любое описание государства оказывается, по сути, самоописанием, потому что те инструменты концептуализации, с помощью которых мы можем что бы то ни было высказывать о государстве, уже всегда с необходимостью государством авторизованы – через школы, университеты, СМИ и т.д. И в этом смысле субъект оказывается интерпеллированным<sup>196</sup> внешним воздействием. Но весь парадокс данной ситуации состоит в том, что мы привыкли думать о власти как о чём-то внешнем нам, как о том, чему, при должном желании, мы можем сопротивляться. В данном же случае оказывается, что власть может и должна пониматься как формирующая субъект, как нечто внешнее, что оказывается наиболее внутренним. Более того, на первый взгляд внешняя

---

<sup>192</sup> Маркс К. Письмо к Людвигу Кугельману в Ганновер. 11 июля 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.32. М.: Издательство политической литературы, 1964., с. 460.

<sup>193</sup> Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук S/Л'98. СПб.: Издательство Алетейя, 1999., с. 127–163.

<sup>194</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2011., № 3., с. 14–58.

<sup>195</sup> Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук S/Л'98. СПб.: Издательство Алетейя, 1999., с. 128.

<sup>196</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2011., № 3., с. 14–58.

власть формирует и формулирует траекторию желания субъекта, производя его своим воздействием.

Получается, что власть оказывается не просто тем, чему мы противостоим (как субъект объекту в классическом их понимании, когда субъект спокойно мог отказаться своим активным, свободным и волевым решением от действия объекта), а тем, от чего мы практически полностью зависим в нашем существовании. Этот внешний относительно нас объект мы изначально не выбираем – он оказывается первичным<sup>197</sup> по отношению к последующей деятельности субъекта.

Это означает одновременное становление субъектом, то есть приобретение субъектности субъектом, и становление субординированным, подчинённым по отношению к власти. Причём в данном случае власть понимается фукольдиански<sup>198</sup> как результат непрерывного действия разнообразных и разнонаправленных практик организации телесности каждого отдельного и конкретного индивида с целью его нормализации и увеличения полезности каждого индивида<sup>199</sup> (см., например, главу «Послушные тела», где рассматриваются действия власти, позволяющие увеличить эффективность каждого конкретного тела), и одновременно как производительная способность дискурса. Собственно говоря, для вырисовывания более полной картины, следует отметить, что идентификация субъекта происходит на всех возможных уровнях: телесном, языковом, воображаемом и др.

Получается, идентификация происходит с помощью навязанных категорий, в которых мы, в свою очередь, об этой идентификации и

---

<sup>197</sup> В данном случае мы имеем в виду первичным по отношению к нашей активной деятельности в плане категоризации окружающей нас действительности в терминах, любезно предоставленных нам государством.

<sup>198</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

<sup>199</sup> Следует отметить расширение анализа властных дискурсивных практик Агамбеном, тематизирующим концепт «голой жизни», производство которого является, по мнению Агамбена, основной целью власти (Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011. 256 с.).

думаем: «...об одном из важнейших видов власти государства — власти производить и навязывать (в частности, через школу) категории мышления, которые мы спонтанно применяем ко всему, что есть в мире, а также к самому государству»<sup>200</sup>. Соответственно, можно утверждать, что через определённые и эмпирически выявляемые механизмы властных практик и работы с субъектом, внутреннее субъекта как субъекта оказывается формируемым и, в некотором роде, детерминированным властными дискурсами и практиками, властным голосом и зовом. Показательным является пример, который приводит Альтюссер<sup>201</sup>. Прохожего окликает полицейский, а тот, оборачиваясь, перформативным образом учреждает себя как субъекта власти, как того, кого окликнули. В этом примере видно, что язык как эффект властного голоса может интерpellировать индивида, производя его субъектность.

Но к кому обращается этот властный голос? На кого именно направлены практики субъективации и субординации? Из чего в конечном итоге получается субъект? Мы говорим о том, что сам этот властный голос обращается к уже субъекту. Тем не менее, пока субъект не признаёт властного воздействия, он не является субъектом. Все те властные дискурсы и практики, направлены на субъекта, который предположительно уже существует и который предположительно умеет ими пользоваться – окликаться на зов полицейского: «гражданин» или «гражданка». К кому адресуются в данном случае властные эффекты? Существует ли субъект до интерpellации? И если его нет, на что нацелено властное обращение?

---

<sup>200</sup> Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук S/Л'98. СПб.: Издательство Алетейя, 1999., с. 128.

<sup>201</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2011., № 3., с. 14–58.

## 2.4. Субъект как разрыв/отсутствие

Нам предстоит выяснить, откуда берётся субъект, и ответить на один простой вопрос: на что направлены властные эффекты, о которых мы говорили в предыдущем параграфе. Парадокс заключается в следующем: нам нужно удержать два противоречащих друг другу тезиса вместе.

Первый заключается в следующем: несмотря на объективную детерминацию субъекта объектом (в данном случае мы говорили о властных эффектах, которые реализуются в языке и практиках), субъект пересобирает свою субъектность и не сводится к объекту, который его детерминирует. В нашем случае – несмотря на действие властных эффектов, полностью субординированным властью субъект не оказывается. Всегда возникает некоторый излишек, который не позволяет полностью сводить субъекта к объективирующим его эффектам. И именно в силу возникновения этого пресловутого излишка, мы не можем говорить о том, что данная концепция субъекта оказывается похожей на классическую концепцию субъекта, предполагавшую субъекта данного, самореферентного. Попросту говоря, цельного.

Второй тезис – властные практики интерпелляции субъекта всегда обращаются к уже готовому образованию, всегда к целостному и самореферентному субъекту: «суть в том, что субъект никогда и не оказывается в ситуации выбора: с ним всегда обращаются так, словно он уже сделал выбор»<sup>202</sup>. Но (и в этом и заключается весь парадокс), обращаясь к субъекту как к субъекту они поддерживают и сами же и формируют адресанта, то есть субъекта. Батлер пишет по этому поводу: «власть есть не просто то, чему мы противостояим, но также в конечном итоге то, от чего мы зависим в самом нашем существовании, и то, что мы скрываем и сохраняем в своем бытии. Обычная модель понимания этого

---

<sup>202</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014., с. 169.

процесса такова: власть внедряет себя в нас, и, ослабленные ее силой, мы интернализуем или принимаем ее термины. Что не учитывается в таком подходе, однако, — что сами “мы”, принимающие эти термины, фундаментально зависимы от них в “нашем” существовании. Не существует дискурсивных терминов для артикуляции никакого “мы”. Субъекция состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом дает начало нашей деятельности и поддерживает ее»<sup>203</sup>. Без этой объективной и объективирующей деятельности не существовало бы субъекта, то есть деятельность по объективации необходимым образом порождает некоторый остаток – субъекта.

Именно таким образом нам представляется выход из первого парадокса. То описание, которое предложил проект деконцептуализации субъекта, оказывается справедливым, но это описание не является полным – субъект субъектно пересобирается несмотря на объективирующие его силы. Более того, субъект оказывается зависим в своём существовании от этих сил – именно они порождают его субъектность. Описание второго парадокса позволяет нам решить первый, но из первого мы не можем решить второй. Следовательно, нужно предположить некое другое решение, которое бы предполагало сохранение субъекта и, одновременно с этим, учёт критики проекта деконцептуализации субъекта и некоторый отход от классической концепции субъекта, предложенной философами в Новое время.

Получается, субъект появляется только с момента его властной интерпелляции, которая обращается к ещё не сформированному субъекту как к субъекту целостному и сформированному<sup>204</sup>. Из этого может

---

<sup>203</sup> Батлер Дж. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002., с. 16.

<sup>204</sup> Да и, по всей видимости, у нас отсутствуют необходимые средства, чтобы схватить субъект до процедуры субъекции. Дело в том, что мы уже используем для концептуализации доконцептуального

следовать лишь один вывод: интерпелляция адресуется к сети многообразных компонентов, формирующих субъект самостоятельного действия. Таким образом, субъект не всегда является субъектом – он является системным эффектом, вокруг которого бы собирались все необходимые компоненты – сам процесс сборки и пересборки и есть процесс формирования субъекта. Субъекта, который, например, в пределе может заявить: «я мыслю, следовательно, я существую» ... В этом смысле идентификация субъекта как субъекта, то есть его саморефлексия<sup>205</sup>, оказывается возможной не благодаря некоторому центру, который собирает всё на себя, а как раз благодаря процессу сборки. И разборка и пересборка компонентов субъекта может быть разной в зависимости от концептуализации, которая эту разборку и пересборку осуществляет.

В этом смысле оказывается понятным, почему Жижек озаглавливает одну из своих главных книг, посвященных проблеме субъекта, так: «Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии» – получается, что субъект оказывается, если продолжить аналогию Жижека, отсутствующим центром некоего *x*. И работа с этим пресловутым отсутствующим центром картезианского *cogito* является целью жижековского подхода, выявляющего изнанку, обратную сторону классического субъекта: «Суть, конечно, не в возвращении *cogito* в том виде, в каком это понятие преобладало в современной мысли (самопрозрачный мыслящий субъект), а в выявлении его забытой изнанки, избыточного, непризнанного ядра *cogito*, которое далеко от умиротворяющего образа прозрачной самости»<sup>206</sup>. Нам же, в свою очередь, представляется, что радикальность тезиса Жижека и защита

---

концептуальные средства, которые автоматически концептуализируют объект говорения или описания в силу того, что они концептуальные.

<sup>205</sup> Возвращаясь к выше данному определению: субъект – тот тот, кто может сделать объектом самого себя.

<sup>206</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014., с. 24.

картезианского субъекта оказываются неполными. Он не учитывает критики, развёрнутой проектом деконцептуализации субъекта, которая призывала не признавать наличия некоторого центра в субъекте, а искала определённые объективные силы, полностью центрирующие и заменяющие субъекта самими собой.

Таким образом, когда словенский философ говорит о центре в субъекте, хоть и об отсутствующем, он всё-таки предполагает какую-то инстанцию, какое-то образование в субъекте, которое, если выразиться словами Бибихина, переводившего Хайдеггера, «присутствует своим отсутствием» в субъекте. Собственно говоря, именно эта инстанция, как нам видится, и должна собирать все возможные влияния на себя. Несмотря на это, наш тезис заключается в том, что этой инстанции, этого центра, пусть и отсутствующего, не существует. Субъект может оказаться и собранным, и разобраным, и собранным не так, как в предыдущий или в последующие разы. Субъект оказывается излишком, эффектом этой сборки компонентов. Можно даже предположить, что субъект разворачивается в виде сети, которая не предполагается некоторой центрации – центров может быть несколько, или вообще не быть ни одного.

Соответственно, можно утверждать, что субъект – неожиданный разрыв: разрыв порядка сборки, разрыв порядка действия, разрыв порядков власти. Или же, как в случае Бадью, разрыв порядка Бытия через Событие. Сейчас мы не будем углубляться в концепцию Бытия и События Бадью, нас будет интересовать в данном случае момент сходства между Бадью и Жижеком. Оба философа утверждают (и в этом смысле они, безусловно, являются правоверными лаканианцами), что субъект оказывается эффектом разрыва. Субъект, грубо говоря, этим разрывом и формируется: «разрыв для Жижека и Бадью делает жизнь достойной, чтобы её прожить; жизнь без насильственного разрыва бессмысленна...



Реальное События или Акта не может сводиться к конструкциям ситуации несмотря на то, что могут говорить философы языка»<sup>207</sup>.

Наконец, нам нужно соединить два тезиса: субъект должен оставаться субъектом, тем не менее, он является сложным онто- и филогенетический комплексом различных компонентов. Получается, что субъект оказывается целостным именно в момент разрыва, когда он может выполнять некоторое действие самостоятельно. Субъект представляет собой определённый разрыв между универсальным и партикулярным, способным проявлять свою собственную субъектность, несмотря на властную субординированность. То есть действовать самостоятельно и быть творцом новых ситуаций.

## 2.5. «Стадия зеркала»

Концепция субъекта проекта реконцептуализации субъекта должна развиваться генеалогически, то есть в рамках этого проекта субъект оказывается сложным постоянно развивающимся образованием. Показать становление субъекта необходимо для того, чтобы учесть критику проекта деконцептуализации субъекта – субъект в процессе своего развития оказывается зависим от объективной внешней реальности, но полностью к ней не сводится. Именно поэтому мы назвали субъекта разрывом в порядке этой реальности. Про разрыв в виде События (Бадью) или в виде Акта (Жижек) мы подробнее поговорим в следующей главе нашей исследовательской работы, в данном случае мы постараемся через концепцию «стадии зеркала» Лакана показать то, что, собственно говоря, существуют и другие способы пересборки/разборки субъекта. К тому же следует указать на тот факт, что стадия зеркала Лакана связана с

---

<sup>207</sup> «For both Badiou and Žižek, it is the rupture that makes life worth living, and a life without violent rupture would be meaningless... The real of the event or the act stands irreducible to the constructions of the situation, despite what philosophers of language might claim» - McGowan T. Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy // Subjectivity, Vol. 3, 1, 2010., p. 7-30.

регистром воображаемого, когда «Я» выступает идеальным объектом для человеческой психики. В этом смысле можно провести параллель между концепцией воображаемого и картезианским *Cogito*.

Предварительно следует сделать ещё одно важное уточнение: мы не собираемся вдаваться в подробности учения Лакана или в подробности его критики картезианского субъекта. С точки зрения Лакана, *cogito* оказывается субъектом бессознательного, мыслит не Я, а Оно (*ça pense*). В 11 семинаре («Идентификация») Лакан сравнивает знаменитую фразу Декарта («я мыслю, следовательно, существую») с парадоксом лжеца («я лгу»). И показывает, что существует принципиально различие между двумя «Я», то есть между «Я мыслю» и «Я существую», то есть, чтобы мыслить нужно не существовать<sup>208</sup>. В данном же случае мы будем говорить о воображаемой идентификации, то есть идентификации с воображаемым Я как условием становления субъектности. Вообще говоря, для того, чтобы стать субъектом, нужно собрать несколько идентификаций: воображаемую, символическую и как-то взаимодействовать с Реальным<sup>209</sup>. Об этом речь пойдет в следующей главе, когда мы будем предлагать варианты сборки субъекта.

По Лакану, ребёнок проходит стадию зеркала в возрасте от 6 до 18 месяцев. В самом начале своего одноимённого доклада Лакан противопоставляет себя классической концептуализации субъекта, заявляя, что: «...проливает она [стадия зеркала – Р.К.] на функцию Я в имеющем с ним дело психоаналитическом опыте. Опыте, решительно противопоставляющем нас всякой философии, исходящей

---

<sup>208</sup> Lacan J. *Le séminaire, Livre IX: L'identification*, Paris, Éd. du Piranha, 1981.

<sup>209</sup> В лакановской теории существует представление о трёх регистрах человеческой психики: воображаемом, символическом и реальном. Вместе они составляют Борромеев узел (подробнее см. последний параграф последней главы настоящей диссертации). Несмотря на то, что с течением времени понимание этих трёх концептов изменялось, можно дать некоторое их понимание. Под воображаемым обычно понимается идеальный образ чего-то или кого-то. Под символическим понимается язык в самом широком смысле слова, включающий в себя институты, обычаи, нормы, правила, культуры и т.д. Реальное же Лакан понимает как невозможное, то есть то, что находится за пределами символического порядка, но, тем не менее, может проявляться.

непосредственно из Cogito»<sup>210</sup>. Тем не менее, можно утверждать, что лаканианская стадия зеркала в некотором виде описывает субъекта проекта концептуализации субъекта как воображаемого, то есть такого, который как Я для себя транспарантен и открыт. И главное – узнаёт своё отражение, узнаёт себя в Боге. Важным для Лакана является, что именно на этом этапе становления субъекта ребёнок узнаёт себя в зеркале. Он понимает, что в зеркале изображён он сам. Ребёнок на этой стадии собирает себя в некоторое целое, овладевает собственным телом. Соответственно, на стадии зеркала конституируется некий нарциссический образ себя самого: «Таким образом, субъект полагается на Другого в воображаемых отношениях не для того, чтобы составить полную идентичность, а для того, чтобы очертить пустоту, идентифицированную с требованием Другого; объект желания в данный момент, кажется, скрыт внутри этого требования, которое действует как метафора для одноимённого свойства. Зеркальная идентификация заменяет ранее недифференцируемую серию повторов этой новой эквивалентностью»<sup>211</sup>.

Но как это происходит?

Во время взросления у ребенка появляется эго, которое выступает как объект внутри субъекта. Почему это объект? Потому что во время взросления возникает некоторое количество объектов в виде образов, с которыми ребёнок хочет себя идентифицировать. И именно эти образы интериоризируются в ребёнка на стадии зеркала, когда ребёнок начинает узнавать в них себя. Но почему эти образы, это эго, не является «я» по

---

<sup>210</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала и её роль в формировании функции Я // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997., с. 7

<sup>211</sup> «This way, the subject relies on the Other in the imaginary relation, not to constitute a full identity, but in order to circumscribe a void identified with the Other's demand; the object of desire at this point appears to be concealed within that demand, which acts as the metaphor for the unary trait. Specular identification replaces a previously undifferentiable series of repetitions with this new equivalence», Rose J. The Imaginary // JACQUES LACAN Critical Evaluations in Cultural Theory ed. By Slavoj Žižek, London and New York, Routledge, 2003., p. 23.

Лакану? Всё дело в том, что у Лакана есть строгое различие между «я» и эго<sup>212</sup>. Соответственно, некое «я» присутствует в субъекте, но его очень сложно уловить, ибо оно постоянно ускользает от символической идентификации в речи анализируемого.

Важную роль в организации этой стадии играют родители (в широком смысле, то есть те, кто растили ребенка), выполняющие функцию Большого Другого. Именно родители служат векторами выбора образа для ребёнка. Родитель реагирует на определённые образы – от этого отталкивается ребёнок при идентификации на стадии зеркала. И в этом смысле эго – это всегда объект Другого или другого.

К тому же, интересно, что Лакан выбирает для обозначения эго символ «а», отсылающий нас к французскому *autre*, что в переводе обозначает другой. И в этом смысле получается, что эго – это всегда другой в субъекте, можно сказать, что эго – это объект в субъекте. И вот здесь становится понятно то подозрение, которое высказывает Лакан по отношению к Декарту и фразам типа: «Я мыслю...», «Я думаю...» и так далее. Дело в том, что если эго, «Я-идеал» не тождественно субъекту, а является лишь объектом Другого в субъекте, то получается, что такие высказывания никак не могут сообщать нам не только истину субъекта или истину о субъекте, но и не могут считаться выражением всего субъекта в его целостности, если такая, конечно же, имеется и предполагается.

Как следствие, этот образ, с которым отождествляет себя субъект, не обязательно будет оставаться одним и тем же на протяжении всей его жизни. Как верно подмечает Узланер: «Эго – это лишь игра зеркальных

---

<sup>212</sup> Lacan J. *Ecrits*. P.: Editions du Seuil, 1966., p. 304.

отражений, в которых человек узнаёт самого себя под одобрительным взглядом Большого Другого»<sup>213</sup>.

Поэтому справедливым является замечание Брюса Финка<sup>214</sup>, который утверждает, что субъект не проявляется ни в чём из сказанного. И, собственно говоря, эго формируется не одновременно и не навсегда. В течение жизни субъекта субъект идентифицирует себя с различными образами, меняя и дополняя их.

Соответственно, эго и овладение языком накладывает на субъекта определённого рода травму. И для того, чтобы как-то избежать этой катастрофы, чтобы как-то подстроиться и выстроить самого себя, субъект предполагает некоторого рода выходы, например идентификация себя с воображаемыми образами<sup>215</sup>.

Таким образом, быть субъектом – это всегда быть включённым не только в символическое, но и в воображаемое поле фантазматических образов, закрывающих некое реальное, некую травму. Субъект может отождествлять себя в процессе формирования эго с чего угодно. Можно принять утверждение Жижека,<sup>216</sup> что идеология повсюду, и она является не искажающей реальность штукой, а является тем, что конструирует реальность. И если бы не идеология, то мы не смогли бы видеть мир таким, каким мы его видим. К тому же мы видим, что субъект представляет из себя некоторый излишек, который «не проявляется ни в чём из сказанного», тем не менее, субъект остаётся субъектом, он не сводится к регистру воображаемого или символического. Именно благодаря воздействию этих регистров субъект и формируется. Лакан его переосмысляет.

---

<sup>213</sup> Узланер Д. Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос. 2016. 6. С. 34.

<sup>214</sup> Fink B. The lacanian subject, Princenton: Princenton Press, 1996.

<sup>215</sup> Аркадьев М. Лингвистическая катастрофа. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2013., с. 60, 63.

<sup>216</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

## **2.6. Пересборка субъекта – один из основных способов реконцептуализации субъекта**

Описания способов конструирования субъекта действия через определенный процесс развития нам нужны были, чтобы вплотную подойти к *пересборке субъекта*. По всей видимости, можно утверждать, что способов концептуализации и реконцептуализации субъекта в рамках современной философии может быть множество. Все зависит от контекста развития субъекта, от тех объективных влияний, которые оказывают воздействие на субъекта, от личности самого исследователя этого процесса. Можно выделять различные линии пересборки субъекта: идеология, власть, социальные отношения, психологические или физические травмы и т.д. Всё зависит от того, какой конкретно стратегии разборки субъекта мы придерживаемся. Если мы придерживаемся стратегии разборки властных отношений, которые детерминируют концепт субъекта, то, соответственно, на выходе мы получаем конкретные компоненты, которые властно детерминируют субъекта. С этими компонентами мы можем потом работать – разбирать и пересобирать. Но это не значит, что при каждой такой разборке получаются одинаковые элементы – в зависимости от концепции исследователя и угла зрения получаются различные формы и типы компонентов. Например, Левинас, переживший страшные потрясения Второй мировой войны: нацистские лагеря, плен, войну, потерю родных и близких, будет несколько иначе подходить к этому вопросу, касающемуся его личного опыта, чем, например, Мейясу или Бадью. С нашей точки зрения он тоже занимался проблемой концептуального восстановления субъекта, поэтому его проект выстраивания концепции субъекта тоже можно причислить к проекту реконцептуализации субъекта. Левинас ориентируется на человеческую субъектность, нас же будет интересовать субъект в целом – включая все возможные нечеловеческие его вариации.

Поэтому, в целом, можно утверждать, что одним из основных инвариантных моментов в становлении концепции субъекта оказывается возможность его разборки и пересборки в зависимости от входящих внешних элементов.

Мы считаем, что одним из способов реконцептуализации субъекта в рамках современной философии является пересборка концепта субъекта. Что это значит? Термин «пересборка» мы заимствуем у Бруно Латура, который пересобирал социальное<sup>217</sup>. Латур предлагает термин для переосмысления «социального», субъект же, в свою очередь, тоже является одним из компонентов социального. Соответственно, по аналогии с тем, как Латур рассматривает «социальное», мы рассматриваем субъекта не как *уже* собранной и устойчивое образование, а как системный эффект множества компонентов и элементов, могущих пересобираться самостоятельно или под действием внешних сил. В этой работе Латура можно найти очень интересный отрывок, непосредственно связанный с нашей темой, который мы процитируем целиком: «...где средства передвижения, переносящие индивидуальность, субъективность, личность и внутренний мир? Если мы в состоянии показать, что прославленные места – глобальное и локальное – состоят из циркулирующих сущностей, то почему бы не постулировать, что субъективности, обоснования, бессознательное и личности тоже *циркулируют*? И наверное, как только мы поставим этот странный, но неизбежный вопрос, появятся новые типы зажимов, способные облегчить наш поиск. Их можно было бы назвать *субъективизаторами*, *персонализаторами* или *индивидуализаторами*, но я предпочитаю более нейтральный термин “плагины” (plug-ins), заимствовав эту прекрасную метафору из нашей новой жизни в веб-мире. Когда вы попадаете в какое-

---

<sup>217</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

то место киберпространства, часто бывает так, что на экране ничего не видно. Но потом дружелюбное предупреждение сообщает, что “возможно”, у вас не хватает нужных “плагинов” и вы должны “загрузить” определенное программное обеспечение, которое, если его установить в вашу систему, даст вам возможность *активировать* то, чего вы не видели до этого. Выразительность метафоры плагина связана с тем, что компетентность приходит не оптом, а буквально битами и байтами. Не надо представлять себе человека “целиком”, наделённым интенциональностью, делающим рациональные расчёты, чувствующим ответственность за свои грехи или сокрушающимся о своей смертной душе. Вы понимаете, чтобы получить “завершённых” человеческих акторов, вы должны собрать их из множества последовательных слоёв, каждый из которых эмпирически отличается от следующего. Способность быть вполне компетентным актором теперь приносят дискретные пеллеты, или – если заимствовать термины из киберпространства, – патчи и апплеты, точный источник которых можно “погуглить” до того, как они будут один за другим загружены и сохранены»<sup>218</sup>.

В данном случае можно видеть, что субъект представляет собой сложный процесс онто- и филогенетического развития. Он вбирает в себя определённые внешние по отношению к нему «плагины», ассимилирует их и, тем не менее, не превращается в объект, который безвольно действует согласно установленным и предустановленным программам. Здесь, на наш взгляд, стоит расширить понимание Латура. Ведь если мы говорим о «плагинах» как о самостоятельной программе, которая программирует субъекта, оснащая его всем для этого необходимым, то у нас получится концепция классического субъекта. Классический субъект в пределе предполагал, в таком случае, полную само-стоятельность и полную независимость от внешних объективных влияний. Поэтому стоит

---

<sup>218</sup> Там же, с.289.



обратить внимание на тот факт, что субъект формируется и порождается в процессе влияния некоторого внешнего содержания. Концепт субъекта учреждается внешней средой в процессе своего формирования. «Плагины», в данном случае, представляются нам одной из возможностей по пересборки субъекта. Это определённого рода «пришлёпки», как патчи. Они должны к чему-то цепляться. Они не являются самостоятельной программой. По всей видимости, существует нечто, к чему эти «патчи» и прикрепляются. Об этом мы будем говорить ниже. Сейчас же стоит отметить, что субъект способен действовать рационально и выбирать из множества запрограммированных вариантов один или несколько. Субъект предполагает и творчество новых вариантов действий, и создание доселе не существовавших ситуаций. Цитируя Алена Бадью: «любая свобода является творческой, создающей совершенно новую ситуацию»<sup>219</sup>. Для Бадью Событие является тем, что производит совершенно новое положение вещей: «Событие – это создание новых возможностей»<sup>220</sup>.

К концепту События Алена Бадью мы вернёмся чуть позже, сейчас нам важно показать, что один из способов разрешить противоречивый тезис, которым оказывается занят современный проект реконцептуализации субъекта – это предположение сборки субъекта действия и его постоянное развитие. Если проект реконцептуализации субъекта пытается переосмыслить концепцию субъекта, несмотря на критику проекта деконцептуализации субъекта, то предположение сборки субъекта предлагает один из множества вариантов решения, озвученного нами выше противоречия. Субъект не только лишь копит и предопределяется входящими в него внешними «плагинами», но и способен перепрограммировать себя и пересобирать. Соответственно,

---

<sup>219</sup> Из интервью для передачи *Les chemins de la Philosophie* на France Culture. Первый выпуск из пяти: «Tout liberté est créatrice ou n'est pas». <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/alain-badiou-15-tout-liberte-est-creatrice-ou-nest-pas>.

<sup>220</sup> «l'événement c'est la création d'une possibilité nouvelle», там же.

субъект уже не представляет собой некий отправной пункт для философии, наоборот, субъект конструируется – субъект есть временный результат сложной сборки.

Если что-то загружается в субъекта, пользуясь компьютерной метафорой, то получается, что существует некий хард? Некий центр нашей субъективности, центр субъекта, на который всё и загружается? Тогда чем этот проект, то есть проект реконцептуализации субъекта, отличается от проекта классической философии, где субъект также представлялся монолитом, который приобретает некоторые знания. Вспомним, например, Декарта, который утверждал, что есть приобретённые знания (это основные знания, которые у нас есть), но есть и врождённые знания. Разве не в таком виде работает и современная философия? Субъект выступает как центр и носитель того, что поступает к нему в виде некоторой информации.

На это возражение можно ответить следующим образом: современный субъект не должен рассматриваться в виде такого монолита, который некоторым образом воспринимает информацию извне. То есть как некоторая уже завершённая сборка. Он будет представляться в виде сложного и конкретного комплекса многообразных временных компонентов. И в виде этих комплексов может выступать уже не только отдельный человек, «объединяющий множество психологических механизмов и нейрофизиологических процессов с различными интериоризированными социокультурными ресурсами и инструментами, человек, становящийся, тем не менее, и именно поэтому субъектом благодаря наведенному обществом вменению – интерпелляции [Альтюссер 2011]. Таким комплексом тем будут и коллективные субъекты – организации, научные сообщества, корпорации, страны, партии [Жижек 2014], которые к тому же включают в себя помимо людей также и

технические цивилизационные устройства и технологии [Деланда 2014]»<sup>221</sup>.

Проект реконцептуализации субъекта показывает, что субъект может быть *совершенно разным*. Уточним, компоненты, которые предположительно могут быть вычленены в рамках концептуализации концепта субъекта, могут быть различными и разнородными. Субъект не представляет из себя коробку со строго заданными однородными элементами. Наоборот, каждая новая разборка и каждая новая пересборка может, в пределе, вычленять и пересобирать совершенно разные компоненты субъекта. Субъект может быть обусловлен телесностью (которая может быть не только лишь человеческой), сексуальностью<sup>222</sup>, аффективностью, желанием, моральными<sup>223</sup> чувствами. Субъект классической философии являлся идеалом, тем, что стоит на вершине иерархии и порождает все возможные различия. Собственно говоря, эти различия являлись, во многом политическими, то есть не доминирующие типы субъектностей оказывались «меньшими», чем классический идеал субъекта. Делёз и Гваттари называют такого субъекта субъектом большинства или молярным центром бытия<sup>224</sup>. Вместо такого центрирующего субъекта, Гваттари предлагает процедуру аутопоэзиса и смещенного субъекта – субъект оказывается результатом множественного взаимодействия, разрозненным и множественным: «...В более общем смысле следует признать, что каждый индивид и каждая социальная группа предполагают свою собственную систему моделирования субъективности»<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> Кузнецов В. Пересборка субъектов и проблема развития // Философия науки и техники., Т. 22, № 2., 2017, с. 150.

<sup>222</sup> Нанси Ж.-Л. Сексуальные отношения? СПб.: Алетейя, 2017.

<sup>223</sup> Причём «мораль» в данном случае следует понимать максимально широко.

<sup>224</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екб.: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

<sup>225</sup> «In a more general way, one has to admit that every individual and social group conveys its own system of modelising subjectivity». Guattari F. Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm. Indiana University Press, 1995.

Итак, получается, что интерпеллирующий жест власти (здесь мы можем использовать любой другой внешний доминион, формирующий субъекта) обеспечивает само условие его существования, то, что субъект скрывает и сохраняет в своём бытии. Тогда откуда взяться у субъекта субъектности, если есть некие внешние эффекты, которые систематически десубъективируют его?

Можно утверждать, что свобода действия субъекта является эффектом его субординации. Всё дело в том, что принятие этих внешних эффектов субъектом не приводит к тому, что эти внешние эффекты в целостности и сохранности переносятся и реализуются уже самим субъектом. Сам акт апроприации и властных механизмов, и плагинов предполагает собой акт интерпретации. И именно присвоенные внешние эффекты и механизмы создают возможность сопротивления по отношению к ним же самим, то есть возникает возможность ошибки<sup>226</sup>. В данном случае мы понимаем под ошибкой создание некоторого нового действия, некоторой новой реализации чего-то интериоризированного.

Подобного рода «ошибки» возникают и на психическом уровне принятия внешних механизмов субординации субъектом. Соответственно, человек как субъект не только воспринимает эти внешние эффекты и их интериоризирует, но и эти внешние эффекты продолжают вновь и вновь воспроизводиться в деятельности субъекта. Например, если мы через телевидение или через прочтение книг узнали, как выражать ту или иную эмоцию, то мы будем её выражать, с одной стороны, именно так, как мы узнали, но, с другой стороны, могут возникнуть некоторые отклонения от

---

<sup>226</sup> О постоянных «ошибках» и «неудачах» государства в процессах подчинения индивидов см. Скотт Дж. Благими намерениями государства. – Москва: Университетская книга, 2005., Скотт Дж. Искусство быть неподвластным. – Москва: Новое издательство, 2017., Карнеев Р. Р. Рецензия на книгу Джеймса Скотта Искусство быть неподвластным // Каспийский регион: политика, экономика, культура. — 2018. — Т. 54, № 1. — С. 205–210.

правила, от правила выражения, которое мы почерпнули из внешних источников.

В этом смысле субъект представляет собой некоторую брешь, которая выпадает из процесса символизации. «Субъект – это то, что создает брешь в реальном по мере того, как оно устанавливает связь между двумя означающими; субъект... в таком случае является не чем иным, как этой самой брешью»<sup>227</sup>. Соответственно, это реальное в субъекте, это бессознательное в субъекте, выявляемое в проекте реконцептуализации субъекта, не позволяет причислить его к проекту деконцептуализации субъекта. Реальное, как мы уже указывали, представляет собой некое несимволизируемое нечто субъекта, которые нельзя выразить ни в каких словах, ни в каких знаках. Но как мы его можем зафиксировать в таком случае? Почему возможно о нём вообще говорить?

Что же тогда является субъектом? Субъект выступает как некоторый разрыв между партикулярным и универсальным. Он выступает в виде локального акта, локального действия. Субъект – это то, благодаря чему мы переходим из состояния множественности, из состояния позитивности, к событию своего появления.

Из данного изложения остаётся не совсем ясным, как эти множественные и разрозненные элементы собирается вместе. Что удерживает субъекта? Что субъектного в самом субъекте? По всей видимости, ответов на этот вопрос может быть несколько. Напомним, что важным оказывается одновременно удержать и несамостоятельность субъекта, то есть, его принципиальную зависимость от внешних обстоятельства, и его самостоятельность – возможность самостоятельно действовать и выстраивать генеалогию собственного существования. В

---

<sup>227</sup> Fink B. The lacanian subject, Princenton, Princenton Press, 1996., p. 69

следующей главе мы выделим несколько, на наш взгляд, важных ответов на вопрос о том, что же все-таки субъектного оказывается в субъекте: ответ Левинаса, Лакана, Жижека, Бадью и Мейясу.

В данной же главе нам осталось для того, чтобы следовать нашей методологии, которую мы заявили в начале нашего исследования, описать определённый внешний и исторический контекст проекта реконцептуализации субъекта.

## 2.7. Проблема постсекулярного

Современная ситуация проекта реконцептуализации субъекта, представленного в виде сборки-пересборки последнего, требует описания исторического контекста его формирования. Одним из ключевых пунктов современной ситуации оказывается интерес к проблеме постсекулярного.

Рост интереса к постсекулярному произошёл в 90-е годы XX века на фоне кризиса идеи секулярного. Считалось, что секуляризация и модернизация должны идти рука об руку друг с другом. Просвещение и возрастание роли наук в общественном сознании должны были привести человека к новому, внерелигиозному мышлению. Тем не менее, оказалось, что это не так – деятели секуляризации не смогли вытеснить религию к периферии<sup>228</sup>. Соответственно, пошла речь о постсекулярной ситуации и даже более – о постсекулярном обществе в целом<sup>229</sup>.

Для того, чтобы лучше проследить корни проекта постсекуляризации, для начала рассмотрим проект секуляризации, вызванный к жизни критикой проекта Просвещения. Движение Просвещения, поскольку оно направлено на то, чтобы разрушить хватку

---

<sup>228</sup> Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. 3.

<sup>229</sup> Хабермас Ю. Постсекулярное общество—что это? Часть 1 [Российская философская газета. 2008. №4 (18). Апрель. Хабермас Ю. Постсекулярное общество—что это? Часть 2. Российская философская газета. 2008. №5 (19). Май.

традиций, сначала начинает критиковать ту область, в которой оно уходит корнями, а именно религию. Разбираются все религиозные аспекты, их пытаются вскрыть в позитивистском ключе, то есть указать на факт того, что текст Священного Писания – это не более, чем миф или сказка: «...Оно [Просвещение] с деланной наивностью и скрываемым подвохом ставит вопрос о доказательствах, источниках и свидетельствах. Поначалу оно торжественно заверяет, что уверует со всей охотой, если найдется кто-либо, способный его убедить. Тут и оказывается, что библейские тексты, рассмотренные с точки зрения филологии, только и могут быть в свою пользу, за неимением никаких иных. То, что они имеют характер откровения, не более чем их собственная претензия, которую можно принимать, а можно и не принимать, в которую можно верить, а можно не верить; церковь же, возводящая это откровение в догму, оказывается лишь инстанцией, которая такое откровение переживает»<sup>230</sup>.

Религия в трактовках секулярных мыслителей эпохи Просвещения рассматривается как историчная, сконструированная именно человеческим разумом и рушащаяся под критикой позитивных наук.

Подобного рода критикой занимались многие философы и мыслители: младогегельянцы, социалисты-утописты и так далее. Приведём один из важнейших примеров домарксистской критики - Фейербаха. В основе философского проекта Фейербаха лежит антропологический принцип. Антропологический принцип снимает внутренние проблемы гегелевской философии, которая соединяет требование научности и рациональности с религией. Фейербах старается рассматривать религию антропологически – не как некоторое изначальное внутреннее чувство каждого человека, с которым человек рождается и живёт. Метод, который использует Фейербах, следующий: «...посредством человека свести всё сверхъестественное к природе и

---

<sup>230</sup> Слотердайт П. Критика цинического разума. Екб.: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009., с. 60.

посредством природы всё сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры»<sup>231</sup>. Таким образом, можно видеть, что Фейербах не только продолжает критику младогегельянства<sup>232</sup> в отношении религии по вопросам эмпирических и исторических фактов, которые бы подтверждали бы или опровергали бы религиозные учения. Ко всему этому Фейербах добавляет человека, то есть тот факт, что все религии – это конструктор и гипостазирование человеческой сущности, человеческого воображения. Человек, стремясь отвлечься от невзгод этого мира, обращается к Богу, обращается к религии, которая есть не что иное, как другое определение самого человека, его чаяний и надежд. В этом смысле получается, что «человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии»<sup>233</sup>. Получается, что когда человек обращается к Богу, то он обращается к самому себе: к своим собственным фантазиям и к своим собственным чаяниям.

В этом смысле религия исторична. Она появляется неслучайно: религия необходимым образом связана с интересом человека к своей природе. Именно по этой причине и существует множество различных форм религиозных верований. Но как, по мнению Фейербаха, Просвещение может заменить религию? Фейербах настаивает на том, что Просвещение может освободить человека от религиозных идей и показать, что достижение желаний не зависит от потусторонних сил. Именно в виду этого Фейербах предлагает свою собственную форму религии, где человек освободится от закостенелых религиозных предрассудков.

Просвещение ловит религию в области знания, которая является привилегированной сферой научного познания. Просвещение не желает

---

<sup>231</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 266.

<sup>232</sup> Штраус Д. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992., Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: Государственное социально-экономическое издательство., 1933.

<sup>233</sup> Там же, с. 219.



вдаваться в область веры. Однако, Просвещение не достигает ожидаемых результатов.

Современная ситуация требует новых форм работы с религиозной мыслью. Мейясу в своей статье «Дилемма призрака» указывает на некоторые возможности иной формы религиозного. Он пытается переписать религиозный сюжет Воскрешения из мертвых после Судного дня. В данном случае дилеммой является следующее: как нам восстановить справедливость по отношению к невинно убиенным: к пленникам Освенцима, например? «Решением дилеммы призрака будет позиция не религиозная и не атеистическая, а потому способная избежать двойного отчаяния, свойственного указанному выбору: отчаяния поверить в справедливость для мертвых, как и отчаянной веры в Бога без справедливости»<sup>234</sup>. Бог, который может привести нас в Мир Справедливости, *ещё не явился, но может явиться в любой момент*. Получается, Мейясу пытается найти некоторое среднее решение, которое учитывало бы и религиозную позицию, и позицию критическую по отношению к религии.

На этом примере мы видим смещение секулярного дискурса с ориентации на преодоление религиозного мышления к его восстановлению на новых основаниях. А это означает некоторое новое переосмысление религии и его догматов. «Под постсекулярным принято понимать социологическую и политическую проблему. В этой связи обычно говорят о постсекулярном обществе, о возвращении религии в публичное пространство, о новых реалиях в международных отношениях и так далее. Однако событие постсекулярного имеет еще одно более фундаментальное философское измерение, без которого никакие общественные или политические дискуссии не имели бы под собой никакого основания. Речь идет о трансформациях, которые затрагивают

---

<sup>234</sup> Мейясу К. Диллема призрака // Логос. 2013. 2., с. 74.

основы нашего мышления, выводя нас в абсолютно новое пространство — пространство постсекулярной философии, постсекулярного мышления»<sup>235</sup>.

Соответственно, проблематика постсекулярности вводит нас в некоторое новое понимание современной ситуации. Можно даже утверждать, что проблематика постсекулярности вводит нас в некоторое новое понимание концепции субъекта, некоторое концептуальное переосмысление субъекта. Религия заново входит в поле публичного обсуждения. Безусловно, что реакцией на секуляризацию было множество теологических преодолений секулярности и попытки некоторого синтеза теологии и века секулярности.

Показательной оказывается книга Х. Кокса «Мирской град», где Кокс пытается указать на новые возможности религии по построению Мирского града<sup>236</sup>, то есть, в случае Кокса, технополиса. Религия должна учитывать ситуацию доминирования науки, чтобы помочь обществу создать некоторый прообраз Града Божьего здесь, на земле, в виде града Мирского. «Сегодня любое учение о Церкви должно быть основано на теологии социальных перемен. Церковь — это прежде всего активная община, народ, чья задача — распознать, как действует Бог в нашем мире, и действовать вместе с Ним... Это означает, что Церковь должна постоянно реагировать на социальные перемены. Однако ей мешают в этом учения о Церкви, возникшие в давно ушедшую эпоху классического христианства и зараженные охранительной идеологией... Она должна быть всегда открыта для ломки и обновления под действием Бога; потому и возникает потребность в создании теологии социальных перемен»<sup>237</sup>.

Кокс предлагает свой проект переустройства церкви. Церковь должна быть постоянно становящейся сущностью, открытой к переменам

---

<sup>235</sup> Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. 3., с. 3

<sup>236</sup> Здесь в явном виде присутствует отсылка на знаменитый текст Августина «О граде Божьем» (Августин А. О граде Божием. М.: Харвест, АСТ, 2000).

<sup>237</sup> Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Восточная литература., 1995., с. 112.

и обновлениям. Готовой на переустройство мира в лоне самой церкви. Таким образом, церковь должна не только находиться в повестке дня, но и утверждать эту самую повестку дня. Она должна быть на передовой.

Классическое противопоставление религии и разума, поддерживаемое и Хабермасом, оказывается под большим вопросом. Эта философская позиция, с точки зрения Хабермаса, выражается в том, чтобы, с одной стороны, воздерживаться от вынесения суждений о религии и требует проведения чёткой линии между верой и знанием, но, с другой стороны, отвергается сциентистское понимание разума<sup>238</sup>.

Таким образом, философия должна воздерживаться от разумной критики религии – религия оказывается за пределами действия разума. Фокус смещается на определение разумных пределов разума и веры. Но этот отказ от мышления Абсолюта и предложения выстраивания границ между разумом и верой не приводят к ожидаемым последствиям – пространство мышления Абсолюта, занимаемое до этого философией, занимают все, кому не лень. К тому же, в ситуации постсекулярной философии, многие философы не поддерживают отказ от мышления Абсолюта и предлагают свои варианты прочтения религиозных сюжетов. Среди них можно выделить Мейясу<sup>239</sup>, Жижека<sup>240</sup>, Бадью<sup>241</sup>, Агамбена<sup>242</sup>. Жижек даже утверждает, что «для того, чтобы стать настоящим диалектическим материалистом, надо пройти через христианский опыт»<sup>243</sup>

Соответственно, меняется определённая установка субъекта по отношению и к религии, и к разуму. Ограничение религии в конечном

---

<sup>238</sup> Habermas J. Religion in the Public Sphere [ European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 16. (цитируется по Узланер., с. 4).

<sup>239</sup> Мейясу К. Имманентность потустороннего Мира / К. Мейясу. – URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immmanentnost-potustoronniegho-mira>.

<sup>240</sup> Жижек С. «Кукла и карлик». Христианство между ересью и бунтом. — М.: Европа, 2009., Жижек С. Хрупкий Абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. СПб.: Скифия-принт, 2020.

<sup>241</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. — М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.

<sup>242</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.

<sup>243</sup> Жижек С. «Кукла и карлик». Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009., с. 12.

итоге приводит к ограничению разума. «Главным итогом Просвещения оказывается абсолютная единичность субъекта, лишённого любого сущностного содержания и редуцированного до пустой точки самоотнесенной негативности; возникает субъект, полностью отчуждённый от сущностного содержания, в том числе и от собственного содержания»<sup>244</sup>. В данном случае Жижек предлагает гегельянское решение: понимание того, что и Бог также отчуждён от самого себя, как и человек. Но если они отчуждены друг от друга, то каким образом нам стоит мыслить связь между этими двумя двойными отчуждениями? Жижек настаивает на том, что в христианстве это отчуждение преодолевается путём отпадения Бога от самого себя, то есть Бог должен впасть в своё творение и объективировать самого себя. Более того, Бог должен бросить это своё творение. Все мы помним знаменитые слова Христа: «Отец, почему ты оставил меня?». И именно здесь преодолевается «далекость» Бога. Именно здесь Бог становится человеком и снимает себя (умирает на кресте). В таком случае, «Обе части оппозиции, Отец и Сын, субстанциональный Бог как Абсолют-в-себе и как Бог-для-нас, явленный нам в откровении, умирают, оказываются снятыми в Святом Духе»<sup>245</sup>. Таким образом, получается, что Дух – это виртуальная сущность, которая делается реальной в конечных субъектах. Потому что субъекты действуют так, как если бы Святой Дух и в самом деле существовал. Отсюда следует достаточно простой вывод: всё держится на нас, на индивидах, на конечных субъектах. Как можно догадаться, подобного рода прочтения порывают с критикой Просвещения, тем не менее, они его учитывают и остаются на уровне современной ситуации. Распятый Иисус возвращается, как Дух общины христиан. И в этом смысле, реальным действующим актором в ситуации, от которого многое зависит. Тем не менее,

---

<sup>244</sup> Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // Логос. 2011. 3., с. 263.

<sup>245</sup> Там же, с. 264.

учитывается и христианская, и секулярная позиции. Данный подход в некоторых пунктах напоминает подход Кокса, учитывающий все позиции и настаивающий на прогрессивной силе христианства.

Таким образом, можно утверждать, что проект Просвещения нуждается в переосмыслении; Просвещенческое секуляризованное представление оказалось не работающим применительно к субъекту. Понимание субъекта, из которого исходили деятели секуляризации, оказалось неадекватным, и в постсекулярную эпоху требуется его переосмысление.

Разделение сфер влияния между разумом и верой приводит к ещё одному важному последствию – к критике обскурантизма. Александр Ветушинский настаивает на том, что современный этап развития материализма в лице, например, Жижека, Бадью, Мейясу, Брайнта и Джонсона – это борьба против обскурантизма. Что это значит? Что подразумевается под обскурантизмом?

Обычно обскурантизм понимается как недоверие данным наук. Тем не менее, Ветушинский настаивает, что современный материализм борется с обскурантизмом и в рядах наук, и в рядах интеллектуалов. Значит, программа этой просвещенной борьбы должна быть несколько иная. Ветушинский задаёт современный обскурантизм через тео-, гео- и антропоцентризм<sup>246</sup>. Антропоцентризм (сохранение в явном или неявном виде представления, будто все в природе существует ради человека, Шеффер называет тезис об антропоцентризме тезисом о человеческой исключительности: «по своей собственно человеческой сущности человек изъят из природного порядка... и обладает статусом, радикально несводимым к статусу всех прочих существ, составляющих известный

---

<sup>246</sup> Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

мир»<sup>247</sup>), геоцентризм (сохранение в явном или неявном виде представления, будто все во Вселенной, включая Солнце, существует ради Земли) и теоцентризм (представление о том, что существует универсальный объяснительный принцип, будь то общество<sup>248</sup>, культура, природа, мир, материя и т.д.).

Примечательно, что Ветушинский начинает своё повествование о материализме с классической эпохи – с эпохи зарождения классического концепта субъекта. «Примечательно в этой истории то, что о материалистах Лейбниц заговорил ещё до того, как такая интеллектуальная идентичность как “материалист” вообще сложилась. Да, был Демокрит, был Эпикур, был Гоббс, уже писал свои сочинения ирландский мыслитель Джон Толанд, но никто из них (а это, как сказали бы сегодня, ярчайшие представители материализма своего времени) себя материалистом не называл. То есть материализм возник как пустое имя, как имя воображаемого, несуществующего врага. И действительно, значение материализма для Лейбница чисто инструментально, это то, что позволило ему задать свою собственную позицию в качестве третьей возможности между двумя крайностями, названными им материализмом и идеализмом. Но проходит время и пустое имя материализма начинает всё больше наполняться содержанием, обрастать историей и в итоге

---

<sup>247</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение. 2010., с.19.

<sup>248</sup> Например, Латур борется с эссенциалистским пониманием общества: «Основную мысль этой книги можно сформулировать очень просто: социологи, относя прилагательное социальный к тому или иному феномену, обозначают им некое устойчивое состояние, комплекс связей, который потом может быть использован для описания какого-то другого феномена. В таком употреблении этого слова нет ничего плохого, пока оно обозначает то, что уже собрано вместе, без излишних допущений о природе собранного. Однако, когда под «социальным» начинают понимать разновидность материала, пользуясь этим термином как прилагательным примерно того же ряда, что и «деревянное», «стальное», «биологическое», «экономическое», «ментальное», «организационное» или «лингвистическое», возникают проблемы. Тут значение термина распадается, поскольку теперь он обозначает две совершенно разные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, особый тип компонента, который, как предполагается, отличается от других материалов». Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. Дом. Высшей школы экономики, 2014., с. 11.

воплощается в трудах конкретных мыслителей, среди которых одним из первых был француз Жюльен Офре де Ламетри»<sup>249</sup>.

Представляется важным также тот факт, что, как известно, Просвещение начинает своё позиционирование и своё завоевание интеллектуального пространства не только с критики, но и буквально с интеллектуальной борьбы с религиозным. Примерно в таких же терминах Ветушинский описывает и материализм. Он выделяет три исторических вида материализма, в котором на каждом своём этапе он создаёт себе врага и задаётся как оппозиция этому врагу. Как известно, в современном академическом мире победил материализм, в некотором смысле можно утверждать, что победило Просвещение. Таким образом, в современной ситуации победившего материализма самому материализму не остаётся ничего другого, как бороться против обскурантизма, находя некоторые концепции, которые не достигают интеллектуального уровня самих материалистов, и опровергать их.

Возникает вопрос, почему нынешний проект реконцептуализации субъекта вообще связан с борьбой с обскурантизмом, и почему вообще возникла необходимость борьбы?

Для начала попытаемся ответить на последний вопрос. По всей видимости, если мы принимаем критику корреляционизма Мейясу, то мы можем утверждать, что, начиная с Канта, интеллектуальное поле изменилось и стало работать по несколько изменённым правилам по сравнению с докантовской философией. Мейясу, например, указывает на то, что кантовское разделение на феноменальное и ноуменальное – мы можем познавать только то, что дано нам в феноменальном опыте, а ноуменальное мы познавать не можем – привело к прочному укоренению обскурантизма в общественном поле.

---

<sup>249</sup> Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018., с. 20.

Соответственно, предполагалось, в отличие от «наивного» реализма докантовской эпохи<sup>250</sup>, что философия и наука ограничены в своём познании. Соответственно, философы и ученые сосредоточились на том, что, собственно говоря, оказывалось доступно нашему мышлению – на феноменах. И несмотря на определенную критику<sup>251</sup> идеи разделения ноуменального и феноменального миров, эта идея, по заверениям Мейясу и Хармана, оставалась доминирующей, но претерпевшей определенное изменение. Собственно говоря, Мейясу выделяет несколько видов корреляционизма, например, слабый и сильный. Кантовский корреляционизм оказывается слабым корреляционизмом.

Согласно сильному корреляционизму, мы вообще не можем помыслить реальность саму по себе, посмотреть на то, как оно там устроено на самом деле. Это оказывается просто невозможным. Таким образом, сильный корреляционизм отказывает мышлению в возможности мыслить Абсолют. Чего не происходит в слабом варианте. Кант в «Критике чистого разума»<sup>252</sup> обосновывает невозможность логического и онтологического доказывания бытия божьего, доказывания бытия Абсолюта. Тем не менее, на уровне веры мы можем его мыслить и, тем не менее, мы можем об этой вещи-самой-по-себе нечто высказывать. Кант предполагает, что могущество Бога не выходит за пределы логической противоречивости.

В случае сильного варианта корреляционизма работает другой аргумент. По мнению Мейясу, сильный вариант корреляционизма просто дисквалифицирует любую попытку опровержения возможности Бога. Здесь работает ещё одна вариация того, что было названо французским

---

<sup>250</sup> См. например: Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London.: Bloomsbury, 2014., Харман Г. *Спекулятивный реализм. Введение*. М.: Рипол классик, 2019.

<sup>251</sup> Фихте И.Г. *Сочинения. Работы 1792–1801 гг.* // *Основа общего наукоучения*. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С. 275–473.

<sup>252</sup> Кант И. *Критика чистого разума* // Кант И. *Собрание сочинений в восьми томах*. Том 3. М.: ЧОРО, 1994., с. 448–455.



философом, «корреляционистским кругом»: «назовём “корреляционистским кругом” аргумент, согласно которому невозможно помыслить “в себе”, не впадая в порочный круг, в противоречие самому себе, и назовём “корреляционистской двухходовкой” [pas de dance] другую фигуру рассуждения, столь излюбленную философами и часто встречающуюся в современных трудах...это вера в первичность отношения перед членами отношения, вера в конструктивную силу их взаимного отношения»<sup>253</sup>.

Получается, две сферы, объективная и субъективная, рассматриваются вместе, независимо друг от друга. Мы никак не можем оторваться от нашего субъективного опыта, от нашего мышления, от различных видов корреляции<sup>254</sup>, которые необходимым образом детерминируют наш способ и видения, и познания окружающего мира. Отсюда можно сделать просто вывод: «7. О чём невозможно говорить, о том следует молчать»<sup>255</sup>.

Соответственно, посткантовская философия приняла это положение и оставила Абсолют, вещь-саму-по-себе, на откуп всяким обскурантистам. Дело в том, что подобного рода ситуация не даёт права критиковать иррациональное, то есть то, чего мы не можем рационально помыслить из необходимости корреляции: «религиозная вера рассматривается множеством современных философов как то, что недоступно для опровержения не только потому, что вера по определению безразлична к такой критике, но и потому, что им кажется *концептуально* нелегитимным совершать такое опровержение»<sup>256</sup>.

Таким образом, складывается ситуация, которая, с одной стороны, позволяет всякого рода обскурантистским практикам процветать, потому

---

<sup>253</sup> Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015., с.12.

<sup>254</sup> Подобными видами корреляции может быть, например, детерминированность мышления языком, социумом и т.д.

<sup>255</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2017., с. 218.

<sup>256</sup> Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015., с. 60.

что мы не можем рационально критиковать то, что, по всей видимости, рациональным не является, а, с другой стороны, способствует возвращению религиозного (в широком смысле этого слова) в публичный и академический дискурс.

Почему данная ситуация оказывается связанной с проектом реконцептуализации субъекта? Проект реконцептуализации субъекта предполагает собирание субъекта в рамках учёта ситуации постсекулярного мышления – в субъект могут входить те самые основания, которые признавались «нелегитимными» в контексте секулярного мышления.

Данный проект является проектом современной философии, то есть необходимым образом вытекает из наличной ситуации. Предполагается, что в рамках данного проекта по пересборке субъекта, субъект оказывается зависимым от внешних сил, от социокультурного контекста. Именно этот контекст приводит к пересборке и перестройке субъекта на всё новые и новые лады – в зависимости от стратегий, выбранных мыслителями по оперированию концептом субъекта в рамках проекта реконцептуализации субъекта. Субъект оказывается локальным, зависимым от ситуации, тем не менее, несмотря на это, концепт субъекта предполагает субъекта, стоящего за всем этим. О том, что именно предполагается *собранным* в субъекте, мы поговорим в следующей главе.

## 2.8. «Пожирая сущие»: субъект у Э. Левинаса

Помимо ситуации постсекулярности и борьбой с обскурантизмом, важным оказывается отметить ситуацию постгуманизма. Этот параграф, посвященный гуманизму и различным его вариациям, нам хотелось бы начать с краткого анализа учения Эммануэля Левинаса. Во-первых, Левинас является мыслителем, который принадлежит проекту реконцептуализации субъекта – он критикует концепт классического субъекта, но, одновременно с этим, он не пытается свести субъекта к каким-то внешним объективным проявлениям, напротив, Левинас размышляет о том, как «я» утверждает себя в бытии как раз через эти объективные силы/вещи, которые окружают субъекта.<sup>257</sup> Во-вторых, на само учение Левинаса, на то, каким именно образом он обращается с концептом субъекта, повлиял тот социальный и исторический контекст, в котором он оказался против своей воли – Левинас был, несмотря на своё еврейское происхождение, французским военнопленным во время Второй мировой войны.

Левинас является ярким критиком классического нововременного философского концепта субъекта. Напомним, что субъект со времен Декарта представляет из себя самотождественное образование. О субъекте всегда говорится в единственном числе, а всё остальное представляет собой объекты этого одинокого субъекта. Соответственно, данный субъект не испытывает воздействие со стороны других – в нём уже присутствует даже знание. В некотором смысле можно утверждать, что субъект в пределе классической философии впадает в солипсизм – он не реагирует на внешние раздражители, а мир оказывается его представлением. Проблема солипсизма как раз и возникает в связи с асимметрией между субъектом и объектом – если мир есть лишь мир моего представления, то

---

<sup>257</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016.

почему я должен предполагать, что мир (объект) существует вне меня? Почему это не может быть моим собственным (субъективным) представлением?

Левинас решает и эту проблему, и проблему самотождественности субъекта – он вводит в свои размышления телесность и Другого. С одной стороны, эта проблема не нова – многие и до Левинаса говорили о телесности субъекта. Возьмем, к примеру, Мартина Хайдеггера: его *Dasein* тоже оказывался временным и телесным. Однако в своей работе «От существования к существующему»<sup>258</sup> Левинас предлагает нам переосмыслить идеи Хайдеггера и двинуться к новым интеллектуальным горизонтам. С точки зрения Левинаса, хайдеггеровское *Dasein* не очень далеко уходит от классической идеи самотождественного субъекта – *Dasein* сохраняет структуру тождественности. Поэтому его учение нужно, с одной стороны, преодолеть, с другой стороны, удержать все важное. И в этом смысле можно говорить об определенной преемственности между проектами деконцептуализации и реконцептуализации субъекта: оба проекта отказываются от классического понимания субъекта, и оба проекта пытаются работать с концептом субъекта иным, неклассическим, способом.

Ещё одним определяющим моментом у Левинаса для нашего исследования является его критика Хайдеггера, посвященная онтологическому различию. Онтологическое различие<sup>259</sup> – это различие между бытием и сущим, которое вводит Хайдеггер, чтобы показать следующее: до него вся философия лишь смешивала бытие и сущее, дело Хайдеггера – задать вопрос о самом бытии независимо от сущего. Соответственно, с точки зрения Хайдеггера, сущее заслоняет бытие, не даёт нам задать вопрос о самом бытии, а только лишь о бытии как о бытии

---

<sup>258</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное // От существования к существующему. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 7–64.

<sup>259</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

сущего. Левинас не соглашается с Хайдеггером в этом пункте. Он пишет следующее: «Связь между “сущим” и “бытием” сопрягает не два независимых термина. “Сущее” уже заключило контракт с бытием; его невозможно изолировать. Оно есть. Оно так же доминирует над бытием, как подлежащее над определением. Его власть осуществляется в мгновении, которое неразложимо путем феноменологического анализа»<sup>260</sup>. Левинас замечает, что что-либо понять относительно бытия без введения сущего не получается, следовательно, разделение оказывается непродуктивным. Субъект, «я», субъективность<sup>261</sup> оказываются необходимым образом связанными с полаганием самого себя, но не самотождественным образом, как того требовала от субъекта классическая философия, а через сущее. Сущее оказывается тем, что, грубо говоря, «входит» в субъекта. Субъект занимается «поеданием» сущего.

Это все оказывается возможным только при предположении временности и телесности субъекта. Когда классическая философия предполагала субъекта самотождественного, она автоматически вводила, что этот субъект оказывается самотождественным именно во времени – субъект классической философии вневременен. Субъект в учении Левинаса временен, а, следовательно, телесен. Тело – наречие существования субъекта. Вот что Левинас пишет по этому поводу: «Тем самым тело является именно пришествием сознания. Оно никоим образом не есть вещь. Не только потому, что в нём обитает душа, но и потому, что его бытие принадлежит к разряду событий, а не существительных. Оно не располагается, оно — позиция. Оно не помещается в заранее данном пространстве, а врывается в анонимное бытие самого факта локализации.

---

<sup>260</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное // От существования к существующему. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с.9.

<sup>261</sup> В данном случае мы следуем за З.А. Сокулер [Сокулер З. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса., М.: Университетская книга, 2016.], она использует термин «субъективность», когда говорит о субъекте в учении Левинаса.

Этого события не учитывают, когда настаивают на внутреннем опыте тела в плане синестезии — вне его внешнего опыта»<sup>262</sup>.

Левинас рассматривает становление субъективности из безличного мрака *il y a*. По Левинасу, именно из него появляется субъект. *Il y a* – это безличное бытие, тьма, мрак, из анонимности которого, почему-то, возникает субъект. И субъект, возникнув, оказывается заброшен в это бытие, он оказывается вынужденным существовать. То есть, Левинас рассматривает субъекта как нечто всегда становящееся, развивающееся, никогда не предзаданное, а постоянно «поедающее». И именно поэтому субъект оказывается неразрывно связанным с определённым местом и временем.

Субъект оказывается зависим от сущего: сущее, а не бытие даёт ему пищу, чтобы продолжать существование; работа даёт ему средства для продолжения своего существования; другие люди дают ему стимул и мотивацию, чтобы жить дальше. Это делает не бытие, как это представлял Хайдеггер с точки зрения Левинаса, а именно сущее. Стоит отметить, что с точки зрения Левинаса субъектом оказывается именно человек. И для человека, в такой перспективе, оказывается важным быть зависимым от каких-то окружающих его вещей. Человеческое существование означает жить чем-то, то есть обязательно жить каким-то конкретным содержанием. Не просто быть, а быть всякими разными вещами. Субъект оказывается зависим от *наслаждения* этими вещами, которые относятся к сущему и составляют содержание его наличного бытия. И человеческий субъект сорадуется этим зависимостям, ему нравится наслаждение, которое они приносят. Человеческая реальность, с точки зрения Левинаса, оказывается поиском этих наслаждений. Человеческого субъекта страшит жизнь без наслаждения. Постоянный приток наслаждений – это способ

---

<sup>262</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 44.

жизни телесного субъекта, ведь именно наслаждения поддерживают телесность в её телесности, помогают, ни много ни мало, выживать. «...сам способ существования телесной субъективности таков, что отдельные сущие для неё важнее и ценнее, чем бытие как таковое. Человек хочет не просто существовать, но получать удовольствие от этого процесса»<sup>263</sup>. Человек потребляет бытие, он постоянно стремится получать от бытия наслаждение. Это оказывается важным моментом – субъект становится субъектом, в частности, через вхождение в него различных материальных сущностей, которые и позволяют ему и наслаждаться, и быть, собственно говоря, человеческим субъектом.

Мы уже говорили о становлении субъекта, о том, что субъект – это всегда нечто развивающееся. Это всегда *не*конечный результат онто- и филогенетического развития и систематического влияния на него определённых объективных сил, объектов и вещей. Мы приводили примеры Лакана, Латура, Бадью, Жижека и других философов и исследователей, которые настаивают именно на таком понимании концепта субъекта в рамках проекта реконцептуализации субъекта.

Левинас работает приблизительно в том же ключе. Субъект возникает из ничего, из мрака *il y a*, он гипостазирует себя. Он вносит своим свободным волевым решением в мире определённые идеи, ценности и смыслы. Человеческий субъект преобразует не только мир, но и сам этот мрак *il y a*. Здесь мы видим, как Левинас снимает классическое противопоставление субъект и объекта. Субъект больше не противопоставляется объекту, а объект – субъекту. Они существуют в симбиозе. Субъект наделяет безликое и безличное бытие ценностями, без которых человеческая жизнь оказалась бы совершенно пустой. А окружающий человека мир (объект), в свою очередь, является источником

---

<sup>263</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мыли, открываемые учением Эммануэля Левинаса., М.: Университетская книга, 2016., с. 116.

и наслаждения, и продолжения жизни. Левинас пишет: «Мы живем “заработком”, воздухом, светом, зрелищем, трудом, идеями, сном и т. п. И все это — не объекты представления. Мы живем ими. То, чем мы живем, тем более не является “средствами существования” (как, например, перо является средством, позволяющим написать письмо), не является и целью жизни (наподобие того, как сообщение — цель написания письма). Вещи, которыми мы живем, не являются ни полезными инструментами, ни подручными средствами, в хайдеггеровском смысле. Их существование не исчерпывается характеризующей их утилитарностью, как это бывает с молотками, иглами или машинами. Они — и те же молотки, иглы, машины — всегда, в определенной мере, являются предметами наслаждения, представая нашему “чувству прекрасного” уже расцвеченными, украшенными. Более того, в то время как обращение с инструментами предполагает некую целесообразность и свидетельствует о зависимости от кого-то другого, “жить чем-то” говорит как раз о независимости, о независимости наслаждения и связанного с ним ощущения счастья, являющегося исконной чертой независимости»<sup>264</sup>.

По всей видимости, можно сравнить эти размышления с хайдеггеровским выявлением экзистенциалов<sup>265</sup> в жизни Dasein. Тем не менее, уже в этой цитате мы видим явное противопоставление Левинаса философии Хайдеггера. Левинаса интересует некая экзистенциальная характеристика окружающего человека мира. Все эти предметы уже являются «предметами наслаждения», они потворствуют нашему «чувству прекрасного». И, несмотря на это, субъект испытывает чувство зависимости по отношению к окружающим его объектам мира. Из этого чувства зависимости, чувства наслаждения использованием подручного,

---

<sup>264</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 135–136.

<sup>265</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.



возникает, по мнению Левинаса, и подлинная независимость человеческого существования.

Выше мы уже говорили о различных концепциях встраивания властных, объективных отношений и сил в конкретного субъекта. Эти властные отношения и силы формируют субъекта, производят его субъектность. Мы упоминали, что субъектность субъекта оказывается явленной из отсутствующего центра – у нас нет чёткого *места*, в котором оно могло бы проявиться, и откуда мы могли бы её взять. К тому же, все эти внешние и объективно действующие на субъекта влияния оказываются не просто чем-то, что полностью элиминирует концепт субъекта и сводит его к объекту. Напротив, именно благодаря действию этих внешних сил субъект формируется и становится, собственно говоря, субъектом.

Мы видим нечто похожее и в рамках учения Левинаса. Субъект возникает из мрака *il y a*. Он плотно взаимодействует с окружающим его внешним миром, с сущим. И именно путём этих материальных влияний, оказываемых на субъекта, субъект становится независимым.

По всей видимости, подобного рода возможностей по реконцептуализации может быть много. В данном случае мы видим у Левинаса такую сборку субъекта, структурно напоминающую уже описанную нами до этого. В этом смысле проект концепта субъекта в рамках учения Левинаса оказывается одним из возможных проектов в рамках реконцептуализации субъекта. Субъект собственным трудом овладевает и укрощает внешний по отношению к нему мир. Он наделяет эту окружающую его пустоту, это бытие-без-всего своими ценностями и смыслами. Границы субъекта оказываются размытыми – он живёт, постоянно взаимодействуя с окружающей его средой. Ему нужен труд, пища, жилище. Поэтому он это всё производит. Соответственно, гипостазируя себя, полагая себя «я», он отделяет себя от внешнего мира самым этим действием, но, одновременно с этим, «я» и привязывает себя

этим действием к миру. И в этом смысле субъект оказывается несамодостаточным – ассимилируя внешний по отношению к нему материальный мир, например принимая пищу, субъект, с одной стороны, превращает внешний объективный кусок материи в своё собственное «я», но, с другой стороны, субъект оказывается тем, кто испытывает нужду в дальнейшем ассимилировать внешний материальный мир.

Есть ещё один важный момент, который уже был упомянут нами, но мы не дали ему должного освещения. Речь идёт о левинасовском концепте Другого. На этапе встречи с Другим субъект выходит на новый уровень самоконструирования. Субъект тщится быть самотождественным, но это оказывается невозможным, ведь он должен встретиться лицом к лицу с Другим, который совершенно не подлежит потреблению, которое субъект осуществляет по отношению к материальному миру. Другой совершенно неподвластен субъекту и его воле. Другой оказывается принципиально иным. Соответственно, в отношении Другого субъект идёт по пути трансценденции, то есть принципиального выхода за пределы собственного «я».

«Другой утверждает и подтверждает себя в своей инаковости тотчас же, как только к нему обращаются с запросом, хотя бы даже с целью сообщить ему, что не могут с ним говорить, или что он болен, или что осужден на смерть; он “уважаем”, даже если схвачен, ранен, подвергнут насилию. Тот, к кому обращаются, — это не то, что я “разумею”; *он не подпадает ни под какую категорию*. Он тот, к кому я обращаюсь со словами, — он соотносится только с самим собой, он не есть некто»<sup>266</sup>. Как видно, за этим Другим нужно признать принципиальное отличие от меня. Другой настолько отличается от меня, что я не могу относиться к нему потребительски. Другой обладает свободой, мы равны в

---

<sup>266</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 104.

онтологическом статусе, он не является объектом моего познания – субъект должен признать Другого во всей его «друговости». Свобода другого человека оказывается мне неподвластна. Таким образом, другой оказывается несводим к моим представлениям о нём. Другой оказывается совершенно чуждым, иным по отношению к моей собственной субъективности.

Отсюда становится очевидно, что к Другому субъект не может относиться также, как к материальному внешнему миру. Между мной и Другим оказывается совершенно непреодолимая дистанция. Мы принципиально разные. Другой в любом случае остаётся Другим – его невозможно ассимилировать или уподобить самому себе. Соответственно, Левинасу нужен другой концепт для того, чтобы описать отношения между субъективностью и Другим. Им является концепт *близости*.

*Близость*, согласно учению Левинаса, оказывается тем, что открывает для субъективности мир Другого: его чувства, мысли и страдания. Можно сравнить близость с расхожим понятием эмпатии. В случае близости субъективность тоже чувствует и может воспринимать те чувства и эмоции, которые чувствует Другой – с помощью близости ему со-чувствует. То есть, они как бы пребывают в одном чувственном мире, когда между ними возникает близость. «Таков, как мне кажется, смысл постоянно повторяемого Левинасом утверждения о “подстановке” (substitution): субъективность не может (даже при всем желании!) оставаться равнодушной к чужой боли, потому что – как бы подставляя себя на место другого – понимает, что чувствует другой, когда страдает, и даже, более того, может реально встать на место другого, погибнуть вместо другого и за другого»<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мыли, открываемые учением Эммануэля Левинаса., М.: Университетская книга, 2016., с. 152.

И в Другом Левинас обнаруживает фигуру Бога. Другой оказывается, грубо говоря, воплощением божественности на земле. Другой обладает ликом, лицом, смотря на которое субъективность может обнаружить Бога, божественное присутствие в Другом. Поэтому Левинасу, если возвращаться к хайдеггеровскому дискурсу, не нравится Бытие – Бытие оказывается тем, что тождественно, стерильно, Бытие принципиально исключает любое иное<sup>268</sup>. Соответственно, чтобы показать, что субъективность оказывается тождественной в ином, то есть ассимилирует и внешний мир, и, тем не менее, находит что-то совершенно иное по отношению к самому себе, Левинас говорит о божественном следе, который мы обнаруживаем в лике Другого, в лице Другого. Вот что Левинас пишет по этому поводу: «Отношение к Лицу — это одновременно отношение к абсолютно слабому, к тому, кто совсем не защищен, кто наг и обездолен, это отношение к лишению и, следовательно, к тому, кто одинок, подвластен крайнему одиночеству, называемому смертью; стало быть, за Лицом Другого всегда стоит смерть Другого и, в каком-то смысле, подстрекательство к убийству, желание идти до конца, полностью отринуть Другого и — как это ни парадоксально — одновременно Лицо есть призыв: “Не убий!”»<sup>269</sup>. Таким образом, в лице мы видим след Бога. Именно в лице Другого, который оказывается слабым, незащищённым, открытым всем возможным страданиям, мы прочитываем божью заповедь. Именно благодаря этому следу мы и можем искать и находить Бога. Бог прошёл давным-давно, в каком-то незапамятном прошлом и оставил свой след – по этому оставленному Богом следу мы и можем засвидетельствовать его прошлое присутствие.

---

<sup>268</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 329.

<sup>269</sup> Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 357.

Здесь заключается и парадокс, который сопровождает учение Левинаса. С одной стороны, мы видим, что единственная возможность познать прошедшего в незапамятное прошлое Бога – это след, оставленный Богом. Никакая человеческая память не может удержать этот божественный нарратив. Этот след всегда пребывает с нами; мы, по идее, можем как-то его познать, мы можем увидеть его именно в лице Другого. То есть можно предположить, что лицо не существует независимо от следа самого по себе. Собственно говоря, ценность лица как раз и оказывается в оставленном в незапамятном прошлом божественном следе. Таким образом, лицо Другого не представляется самостоятельным, оно оказывается зависимым средством, с помощью которого субъекту является Бог. В таком случае получается, что мы сводим самодостаточность и принципиальную инаковость для субъекта Другого к определённом божественному проявлению.

С другой стороны, Левинас пишет следующее: «След – не такой же знак, как другие. Но он тоже играет роль знака. Его можно принять за знак... Но по отношению к другим знакам след, принятый таким образом за знак, исключителен ещё и в следующем отношении: он значим вне всякого намерения означать и вне любого направленного на него проекта»<sup>270</sup>. Здесь мы видим, что, несмотря на всю логическую парадоксальность этой ситуации в учении Левинаса, можно утверждать, лицо выражает, с точки зрения Левинаса, самого себе и только самого себя. Таким образом, мы видим, что лицо является не только лишь лицом – в нём мы видим след божий, божью заповедь. Как пишет Левинас, мы видим божью заповедь: «Не убий!».

Здесь мы вплотную подходим к другому важному моменту учения Левинаса, которое интересует нас в рамках проекта реконцептуализации

---

<sup>270</sup> Левинас Э. След другого // Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000., с. 319.

субъекта. Дело идет о структуре субъективности у Левинаса. Именно структура субъективности и предполагает возможность, во-первых, субъекту самого себя гипостазировать, то есть утверждать самого себя, например, в пространстве, а, во-вторых, в ней изначально уже заложена возможность сочувствия, возможность восприятия лица Другого. Можно сказать, что и Другой, и сама структура субъективности являются *точкой сборки* субъекта, тем, собственно говоря, за счёт чего субъект существует как субъект. Левинас выстраивает субъекта именно из события встречи с Другим, но, одновременно с этим, утверждает необходимость присутствия в самой структуре субъекта возможности для его встречи для того, чтобы субъект смог *считать* это событие, этого абсолютно инакового Другого. «Субъективность открыта, выставлена (*ex-posée*) перед Другим, взгляд которого постоянно ставит её под вопрос, вызывая острое чувство преступности собственной свободы. Субъективность буквально преследуема, то есть никак не может спрятаться, избавиться от переживания чужой боли, от стыда и вины за эту чужую боль и за то, что больно сейчас другому, а не мне. Стыда за собственную свободу... *След, оставленный Богом в мире, – это обнаженная ранимая субъективность, это сама возможность того, что одному человеку может быть плохо от боли, испытываемой другим человеком*»<sup>271</sup>. И в этом смысле оказывается важным, что человеческий субъект, с точки зрения Левинаса, обладает телесностью, ведь он может прочувствовать боль и нужду Другого – тот, в свою очередь, тоже обладает телесностью. Они одинаковы, но они оказываются и различными. Субъект отвечает на обращенную к нему просьбу Другого, на его мольбу. Субъект способен почувствовать и воспринять это обращение – он может принять ответственность за Другого.

---

<sup>271</sup> Сокулер З. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мыли, открываемые учением Эммануэля Левинаса., М.: Университетская книга, 2016., с. 158.

## 2.9. Пост (ин)гуманизм

Зачем мы ввели в описание контекста нашего исследования, в контекст проекта пересборки субъекта, учение Левинаса? Дело в том, что Левинас пытается переосмыслить субъекта, понимаемого именно как субъекта человеческого. Именно человек – тот, кто имеет возможность видеть инаковость в лице Другого. Другой – это тоже человек, это ребёнок, женщина, оберегающая дом. Только в человеке можно видеть эту принципиальную слабость.

Соответственно, Левинас понимает субъекта как человека, который, как раз, и проявляет свою человечность на фоне жалости и сочувствия по отношению к Другому, к его принципиальной инаковости, которую человеческая субъективность никак не может поработить.

Левинас не уточняет момента расширения человеческого субъекта или возможности перенесения структуры субъектности с человека на что-то нечеловеческое. Отсюда возникает вполне планомерный вопрос: есть ли устойчивое понимание человеческого в целом? что такое человек, и может ли он иметь не-человеческое в собственной структуре?

С точки зрения современной ситуация выявления постгуманизма и постчеловека концепт человека не является монолитным. «Бытие человеком» оказывается «бытием сборкой» – меняются ориентиры и сущность рассматривается не в виде уже устоявшейся монолитной структуры, а как динамичное и становящееся образование.

В данном параграфе мы постараемся рассмотреть человека как субъекта, показать, что концепт человека меняется, пересматривается и переориентируется на новые лады. Это не значит, что субъект может быть только человеком, тем не менее, человек является одним из самых важных концептов, когда кто-то начинает рассуждать о концепте субъекта. Соответственно, мы не можем пройти мимо него. К тому же ситуация пост(ин)гуманизма в целом оказывает влияние на концепт субъекта.

Согласно «Новой философской энциклопедии Института философии РАН» гуманизм определяется двумя способами: «1) сложившееся в эпоху Возрождения, преимущественно в Италии, движение образованных людей, объединенное “интересом к античности”, изучением и комментированием памятников древнеклассической (прежде всего латинской) литературы; 2) особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм – доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный источник творческих сил»<sup>272</sup>.

В нашем случае нас не интересует первый вариант гуманизма, нас интересует второй его тип, выделенный философской энциклопедией. В центре гуманизм ставит человека как свободное существо. Здесь возникает вполне закономерный вопрос: а что именно понимается под человеком в гуманизме? Что такое человек?

Одним из гуманистических идеалов человека оказывается знаменитый «Витрувианский человек» Леонардо да Винчи. Он является идеальным во всем: в своей симметрии, в своей телесности, в своих ментальных и духовных ценностях. Этот человек способен на постоянное и безграничное самосовершенствование. В человеческом разуме уже заложены уникальные моральные и интеллектуальные способности, их надо только развить и, безусловно, прогрессировать. Существовала вера в прогресс человека и человеческого разума.

Эта модель задавала не только индивидуальные стандарты развития каждого конкретного индивида, но и отвечала на вопросы о том, как в

---

<sup>272</sup> URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d768b46fa93beb4e2d86>



целом должна развиваться европейская цивилизация. Именно гуманизм исторически сложился в цивилизационную идею Европы, в правящую интеллектуальную модель европейского мировоззрения. Брайдотти считает, что эта модель разума, этот идеал культуры был «канонизирован гегелевской философией истории»<sup>273</sup>. Это возвеличивание господствующего европейского разума приводит к тому, что Европа оказывается не просто некоей географической точкой на карте мира, а всеобщим атрибутом человеческого разума – именно европейское мышление оказывалось мышлением *par excellence*. Собственно говоря, европейский взгляд на разум предполагал автоматическое моральное поведение, исходившее из разумной нравственности. Если в каждом человеке существует априорный нравственный закон<sup>274</sup>, то, несмотря на некоторые отклонения, мы все ему подчиняемся. Все мы – люди. Неважно, кто мы по национальности или по происхождению, неважно, какие у нас традиции и обычаи, мы, как мыслящие существа, обязаны быть разумными и подчиняться разумным моральным и нравственным требованиям.

Соответственно, европейский способ мышления трансцендирует конкретное и полагает своё собственное, а в этом смысле частное, всеобщим и универсальным. Получается, что гуманизм оказывается структурным элементом нашей европейской культуры. И, к тому же, необходимым элементом европейской имперскости: «...из этого тосканского школьного зала вытекала не только колонизация Америки (названная в честь флорентийского авантюриста XVI века Америго

---

<sup>273</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021., с. 32.

<sup>274</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. М.: «ЧОРО», 1994. с. 224–556.

Веспуччи), но и имперские судьбы Германии, Франции и, прежде всего, Великобритании XIX века»<sup>275</sup>.

Возникало противопоставление, построенное на том, что существует просвещенный и рациональный субъект, обладающий всеми необходимыми для морального действия и рационального выбора характеристиками: сознанием и самосознанием, универсальной рациональностью и саморефлексией, рациональным моральным поведением. Этому классическому субъекту противопоставлялся иной или другой, который не обладал подобного рода характеристиками – мы, как просвещенные европейцы, могли либо научить его этому, либо приручить – иной ведь не отличается от животного, он не обладает универсальными европейскими гуманистическими категориями. Получается, мы все люди, но одни больше люди, чем другие. Но, в конечном итоге, вернёмся к уже поставленному вопросу: что же такое человек?

На этот вопрос нет чёткого и положительного ответа – существует проблема человека. Современные дискурсы о нейробиологии, о постчеловеке, о проблеме расширения и улучшения предзаданной природы человека находятся в самом центре дискуссий о человеке и о человеческом в целом. Многие заводят дискуссии о постчеловеческом – его проблемах и перспективах. Это вызывает определенные опасения<sup>276</sup>, например, Хабермас пишет следующее: «Одна группка совершенно оторванных от жизни интеллектуалов пытается прочитать будущее по кофейной гуще натуралистически вывернутого постгуманизма — для того, чтобы и дальше плести на неких якобы выстроенных временем стенах паутину из слишком хорошо знакомых мотивов чересчур немецкой

---

<sup>275</sup> «... from that Tuscan schoolroom flowed not only the colonisation of the Americas (named after the sixteenth-century Florentine adventurer Amerigo Vespucci) but the imperial destinies of nineteenth-century Germany, France and above all Britain» - Davies T. Humanism, London: Routledge, 1997., p. 23.

<sup>276</sup> Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.

идеологии, разыгрывая карту “гипермодерна” против “гиперморали”»<sup>277</sup>. Опасения основываются на смещении Человека с некогда центральных позиций – человек больше не мера всех вещей<sup>278</sup>. Соответственно, постчеловеческое представляло собой сложный и выстраиваемый фило- и онтогенетически континуум природы и культуры<sup>279</sup>. Этот континуум и является точкой маркировки всей постгуманистической теории. Речь идёт о кардинальном расширении понятия «человек» за счёт определённых культурных/материальных артефактов. Происходит разрушение связи между человеческим субъектом и определённым гуманистическим универсализмом, характерным для классического гуманизма.

Но что конкретно подразумевается под этими культурными/материальными артефактами? Человеческая природа может быть расширена за счёт современной научной парадигмы. Исследования науки<sup>280</sup> обнаружили принципиальную асимметрию между природным и культурным и попытались снять эту дихотомию<sup>281</sup>. Эти социально-конструктивистские методы работы с противопоставлением культурного и природного позволили денатурализовать определённого рода различия, казавшиеся по определению природными. Социально-конструктивистские методы вводят историческое измерение в исследования науки и выявляют определённую исторически обусловленную структуру.

Таким образом, можно чётко видеть, что подход, основанный на противопоставлениях и дихотомиях, остаётся в прошлом (по всей видимости, работа с различиями должна протекать несколько в ином русле, чтобы быть менее идеологизированной и более продуктивной<sup>282</sup>), на смену ему приходит недуалистичный подход к соотношению природного

---

<sup>277</sup> Там же, с. 32.

<sup>278</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010.

<sup>279</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

<sup>280</sup> См. например, STS – Логос, Том 27 (№ 1) 2017.

<sup>281</sup> См. например, Деррида Ж. О грамматиологии. М.: Ад Маргинем, 2000.

<sup>282</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

и культурного. Эти границы размылись за счёт определённого рода достижений науки и техники. Можно утверждать, что человек, по меткому замечанию, действительно оказался «рисунком на песке», как то описывал Мишель Фуко в своей книге «Слова и вещи»: «человек, как без труда показывает археология нашей мысли, – это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалёк. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»<sup>283</sup>. Концепт человека меняется на наших глазах, тот «человек», который был придуман веком Просвещения, классической эпохой, открыт науками о человеке – этот человек рассыпается, оказывается не таким уж устойчивым. Тем не менее, понятие человека остаётся, но оно, как и концепт субъекта, *пересобирается*.

Соответственно, меняется и роль, и состояние гуманитарных наук. Ведь их объект, в идеале человек, оказывается изменчив. Эти изменения отмечает Деррида в своём описании ситуации современных ему гуманитарных наук<sup>284</sup>. Некоторым образом формализуется тот явный эпистемологический и моральный кризис, сопровождающий концепт человека в последние десятилетия, особенно после победы над фашизмом по итогам Второй мировой войны<sup>285</sup>.

Мы уже указывали на некую продуктивную двусмысленность Просвещения и критики Просвещения, которая необходимым образом

---

<sup>283</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сад, 1994., с. 404.

<sup>284</sup> Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000., с. 352–369.

<sup>285</sup> Адорно, Т. Диалектика Просвещения. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.

связана с проектом гуманизма<sup>286</sup>. Эта продуктивная двусмысленность заключается в том, что, с одной стороны, существовала критика Просвещения, то есть критика, производимая просвещенцами по отношению к некоторым социальным феноменам, будь то религия, политика, право, но, с другой стороны, существует ещё и критика предыдущей критики, то есть критика, критикующая саму критику Просвещения. В данном случае одним из парадигмальных примеров данной критики можно назвать работу Адорно и Хоркхаймера «Диалектика Просвещения», утверждающую, что именно рационализация и позитивизация<sup>287</sup> мышления привела к страшным последствиям, например, Холокосту. Безусловно, существуют и другие критики критики Просвещения, к таким критикам можно причислить, например, Гуссерля<sup>288</sup>, который видит кризис в утрате веры в суверенитет разума, начавшейся ещё с Галилея и Декарта, которые, в свою очередь, заменили природу на математизированную модель природы, заменили природу на некоторую математическую абстракцию. И кризис этот, хоть и берёт своё начало с Галилея и Декарта, тем не менее, явно проявляется к XX веку, ибо только тогда техника захватила все сферы жизни человека, и наука стала бездушной. Всё это привело к тому, что техника и наука начали угрожать жизни самого человечества.

Другим ярким примером на философском поле критики критики Просвещения, можно выделить Хайдеггера, который считал, что «подлинной проблемой является не экологический кризис в его онтическом измерении, включая возможную глобальную катастрофу (озоновые дыры, таяние ледников и т.д.), а технологический способ отношения ко всему, что нас окружает – кризис будет ещё более

---

<sup>286</sup> Карнеев Р. Р., Мухортов А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. — 2022. — Т. 70, № 1. — С. 128–136.

<sup>287</sup> В смысле разных позитивизмов.

<sup>288</sup> Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004., Гуссерль. Кризис европейского человечества и философия. М.: АСТ, 2000.

радикальным, если ожидаемая катастрофа не произойдет, то есть если человечество действительно технологически “справится” с критической ситуацией...»<sup>289</sup>. Как мы видим, Хайдеггер в некотором роде вторит своему наставнику Гуссерлю и тоже настаивает на кризисе Европы ввиду техники, технологического прогресса.

Таким образом, в последние десятилетия возникло некоторое новое антигуманистическое направление, которое состоит в разрушении связи между человеческим субъектом и определённым гуманистическим универсализмом, характерным для классического гуманизма. Антигуманизм призывает к ответственности за конкретные рациональные действия, а не предписывает действия определённым структурам, например таким как исторический процесс или прогресс человеческого разума и рациональности. Человек перестаёт быть универсалистским идеалом всех совершенных пропорций, а оказывается сложным историческим и, самое важное, постоянно изменчивым конструктом. Сборкой, которая может собираться и пересобираться по-разному. Становятся видны конкретные отношения власти и дискурсивные практики, которые делают концепт человека именно таким, а не другим.

Человек оказывается лишен всех присущих ему гуманистических/природных характеристик, которые оказываются лишь социокультурным конструктом, а не «человеческой природой» самой по себе. Вот что по этому поводу пишет один из исследователей гуманизма Дэвиз: «в том смысле, что подобные формулировки “человеческого” показались бы странными, возможно, непонятными, почти наверняка кощунственно самонадеянными тем ранним гуманистам, которым приписывают его “открытие”, “ренессансный гуманизм”, выражающий сущностную человечность, не обусловленную временем, местом или

---

<sup>289</sup> Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., Дело, 2014., с. 35.

обстоятельствами, является анахронизмом XIX века. Но это анахронизм, который все еще глубоко укоренен в современном самосознании и повседневном здравом смысле, до такой степени, что он требует сознательного усилия каждый раз, когда кто-то апеллирует к «человеческой природе» или "человеческому состоянию", чтобы вспомнить, насколько недавними являются такие понятия и насколько они специфичны для конкретной истории и точки зрения, и насколько странным казалось бы в культурах, исторически или этнологически отличных от нашей, выделять и предоставлять привилегии «Человеку» таким образом»<sup>290</sup>. Различные исследователи деконструируют концепт «человеческой природы», показывая, что человек является нормативной конвенцией, которая разумно выбирает определённые причины и следствия своих действий. Грубо говоря, человек выбирает социальные эстафеты<sup>291</sup>, согласно которым он может рационально решать собственные нормативные задачи. Человеческое бытие выражает норму и нормативность, когда конкретное поведение и выбор человека может становиться неким обобщенным стандартом для «человечества в общем и целом».

Соответственно, антигуманизм и постгуманизм требуют пересмотра концепта человека и концепта субъекта и замену его на нечто новое: «мой антигуманизм приводит меня к отрицанию унитарного субъекта гуманизма, включая его социалистические варианты, и к требованию по его замене на более сложный и реляционный субъект, обусловленный

---

<sup>290</sup> “To the extent that such formulations of the ‘human’ would have appeared strange, perhaps unintelligible, almost certainly blasphemously presumptuous to those earlier humanists who are credited with its ‘discovery’, ‘Renaissance humanism’, expressive of an essential humanity unconditioned by time, place or circumstance, is a nineteenth-century anachronism. But it is an anachronism that is still deeply engrained in contemporary selfconsciousness and everyday common sense, to the extent that it requires a conscious effort, every time someone appeals to ‘human nature’ or ‘the human condition’, to recall how recent such notions are, and how specific to a particular history and point of view, and how very odd it would seem, in cultures historically or ethnologically unlike our own, to separate out and privilege ‘Man’ in this way» – Davies T. Humanism, London: Routledge, 1997., p.25

<sup>291</sup> Розов М. Основные положения теории социальных эстафет / Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012.

телесностью, сексуальностью, аффективностью, эмпатией и желанием в качестве его основных свойств»<sup>292</sup>. В человеческого субъекта включаются несколько иные свойства, не характерные для человеческого субъекта классической гуманистической традиции. Концепт человеческого субъекта теперь отталкивается от локальных нормативных процедур, а не от общей универсальности европейского разума. Тем не менее, хоть антигуманизм и подрывает определённые скрытые дискурсивные предпосылки концепта человека и человеческого, он не настаивает на их полном отказе. Он пересматривает отношения человека к самому себе и предлагает совсем неэссенциалистское объяснение мнимой «природы» человека.

Одними из основных вариантов нового типа гуманима являются ингуманизм Негарестани и постгуманизм Брайдотти. Для обоих исследователей важным оказывается отказ от фундаментальных предпосылок Просвещения по отношению к гуманистическому Человеку. Из их перспективы можно утверждать, что постгуманистическая критика стремится не утверждать дальнейший кризис концепта человека, а рассмотреть и разработать альтернативные варианты сборки и концептуализации человеческого субъекта. Эти варианты работы с гуманистическим наследием предполагают постоянную процедуру очищения человека от всех предопределённых и детерминирующих волю человека сущностей и смыслов. Негарестани пишет: «ингуманизм – это расширенное практическое развитие гуманизма; он рождается из внимательного следования проекту просвещенного гуманизма...Он безжалостно пересматривает, что значит быть человеком, устраняя его предположительно самоочевидные характеристики и сохраняя надежные инварианты. В то же время ингуманизм – это требование конструирования: он требует, чтобы мы определили, что значит быть

---

<sup>292</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021., с. 53–54.



человеком, рассматривая его как конструируемую и плодотворную гипотезу, как пространство для навигации и вмешательства»<sup>293</sup>. Исходя из этой перспективы, человек рассматривается как постоянно становящийся и незавершенный проект. Проект, который никогда, и в этом его позитивный посыл, не будет завершён конечным определением «человеческой сущности» или «человеческой природы».

Здесь, как нам кажется, следует провести чёткую линию разграничения между экзистенциальным проектом гуманизма и его отношением к концепту человека, и постгуманистическими проектами. Для Сартра, как мы помним, экзистенциализм являлся гуманизмом<sup>294</sup>. Он ориентировался на человека, говорил о его принципиальной заброшенности в этот мир<sup>295</sup>, человек оказывался обречённым на свободу и перманентно свершающийся свободный выбор<sup>296</sup>. Более того, человек оказывался всегда становящимся, непредопределённым, человеческая сущность всегда шла после существования, а не предшествовала ему. Тем не менее, постгуманистические проекты, принимая многие из этих предпосылок, говорят о несколько иной ситуации – они многое добавляют к этим экзистенциалистским базовым предпосылкам и допущениям.

Негарестани добавляет важный момент творчества в построении социальных действий, в реализации и актуализации различного рода социальных практик, в которые каждый день погружается человек как социальное существо. Соответственно, человек оказывается разумным существом, способным выбирать между различными вариантами возможного практического поведения и реализации своего разума, которые, во-первых, ориентированы на всё «человечество» в целом, ибо не

---

<sup>293</sup> Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. – № 3. – Т. 31. 2021. – с. 3–38.

<sup>294</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Онтология. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В. Кузнецов. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.

<sup>295</sup> Последуем за Сартром и назовём его и Хайдеггера атеистическими экзистенциалистами. См, например, Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

<sup>296</sup> Камю А. Миф о Сизифе. М.: Астрель, Neoclassic, АСТ, 2011.

имеют под собой догматически выстроенной максимы «человек», к которой, в пределе, можно свести совершенно разнородные элементы и отношения. А, во-вторых, это поведение может стать «успешным» для множества индивидов – оно тоже станет реализуемо как конвенциональная социальная практика множества. И он добавляет важное допущение – практики, в которых человек себя находит и только и может называться человеком, оказываются практиками разумными: «разум является игрой лишь в том смысле, что предполагает устойчивые к ошибкам (error-tolerant) и правилосообразные практики, которые ведутся в отсутствие арбитра и в которых постоянно сопоставляются, оцениваются и калибруются принятие-за-истинное (taking-as-true) посредством мышления (знак верующего) и воплощение (making-true) посредством деятельности (знака агента). Это динамическая обратная связь, в которой расширение одного фронта – принятие-за-истинное или воплощение, понимание или действие – обеспечивает другой новыми альтернативами и возможностями для диверсификации его пространства и сдвигания его границ в соответствии с собственными спецификациями и требованиями»<sup>297</sup>. Соответственно, согласно Негарестани, именно способность участвовать, придумывать и реализовывать дискурсивные практики и оказывается принципиальной особенностью человека. Попросту говоря, быть человеком – это реализовывать разнородные социокультурные практики и уметь в них встраиваться. Именно это отличие и выдёргивает человека из биологического на путь социального и какого-никакого, но социума.

Представляется достаточно важным отметить тот факт, что в этих конкретных пунктах проект Негарестани совпадает с проектом Кузнецова В.Ю.<sup>298</sup>, который пытается совместить концепцию социальных эстафет

---

<sup>297</sup> Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. – № 3. – Т. 31. 2021. – с. 3–38.

<sup>298</sup> Кузнецов В. Проблема следования правилу и концепция социальных эстафет // Философия. Журнал Высшей школы экономики. М., 2017.

Розова<sup>299</sup> с проблемой следования правилу, сформулированному Витгенштейном<sup>300</sup>.

Концепция социальных эстафет, в общем и целом, воспроизводит достаточно простую идею – человечество из поколения в поколение воспроизводит определённый набор практик. Люди постоянно учатся друг у друга, подражают другу другу. И именно посредством социальных эстафет, согласно Кузнецову, разворачивается следование правилу и их социальное применение – в них уже встроены определённые ценности и установки, которые в этом смысле делают их нормативными. Всё дело в том, что у нас нет строго установленных, постоянных и полных описаний для применения какого-то конкретного правила.

И наоборот, конкретные примеры применения какого-либо правила строго не отсылают к какому-либо правилу. Соответственно, правила передаются по социальным эстафетам, но, несмотря на, казалось бы, лёгкость их транслируемости, возникают какие-то дополнительные практики, которые в изначальном правиле прописаны не были. И именно эти практики оказываются ключевыми для понимания и следования правилу и, соответственно, поддержания социальных эстафет в их продуктивной работе.

Нечто похожее высказывает и Негарестани. Он тоже говорит о встраиваемости человека в практики, их передаче, их принципиальной коллективности для того, чтобы иметь какой-то значимый результат. К тому же он добавляет обязательства – осязаемый элемент нормативности – в свою концепцию. Гуманизм оказывается системой обязательств по

---

<sup>299</sup>«Социальные стандарты или нормы — это такие формы поведения, которые постоянно воспроизводятся в данном сообществе на уровне подражания» – Розов М. А. Основные положения теории социальных эстафет // Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012., с.83

<sup>300</sup> «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия» – Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, Астрель., 2011., с. 130.

отношению к концепту человека и человечества. Вот, например, можно ещё выделить один момент сходства, заключающийся в производстве и перепроизводстве норм за счёт следования и переопределения практик: «именно благодаря потреблению и производству норм можно понять содержание обязательства в отношении человечества, то есть оценить и прояснить накладываемые им на нас неявные обязательства»<sup>301</sup>. Примерно об этом же говорит и Кузнецов, когда пытается совместить концепцию социальных эстафет Розова и проблему следования правилу, которую поставил Витгенштейн.

Получается, если нормы производятся, если мы находимся в постоянном процессе разумного конструирования норм, то понятие человечества и ответ на вопрос: что значит быть человеком? оказываются постоянно подвешенными и принципиально нерешаемыми проблемами. Проще говоря, они вообще оказываются не проблемными – постгуманисты не ищут человеческой сущности и, соответственно, конечный набор норм и ценностей, которые могут охватить всё человеческое в целом.

Тем не менее, несмотря на попытку отделиться от всех эссенциалистских определений человека и человечества, ингуманизм Негарестани утверждает человека в его рациональной агентности и говорит об обязательстве человека в отношении всего человечества – рациональная агентность способна порождать новые формы социокультурных практик, социокультурных эстафет, которые, в пределе, могут стать образцом для человечества в целом. Именно в этом смысле можно и говорить об обязательствах по отношению к человечеству.

Негарестани предлагает рассматривать разум в качестве автономного образования. Эта позиция позволяет перераспределять ответственность и высвободить пространства актуализации, путём

---

<sup>301</sup> Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. – № 3. – Т. 31. 2021. – с., 11.

постоянной пересборки и пересматривания и того, что такое человек, и того, что такое «я» и «мы». Автономия разума понимается как автоматизация разума и одновременно с этим автоматизация дискурсивных практик. В этом и состоит свобода – быть подчиненным разумным требованиям и обновлять обязательства и принуждения.

Таким образом, Негарестани предлагает установить определенные маркеры на пути к постоянно развивающемуся человечеству, которые предполагали бы подчинение особым образом понимаемой чувственности диктату автономного разума: «...это борьба, совпадающая с проектом свободы как пересмотра и конструирования. Первейшим выражением такой свободы является установление ориентации – руководящего указателя, высвечивающего синтетический и конструктивный путь, по которому должен следовать человек»<sup>302</sup>.

Брайдотти, в свою очередь, предлагает во многом схожий путь, но, тем не менее, отличающийся от пути, выбранного Негарестани. И Брайдотти, и Негарестани схожи в том, что постгуманистическая мысль должна базироваться на идее конструирования и конституирования человека – человек представляет собой принципиально незавершенную сборку, которая может собираться и пересобирается из множества разнородных элементов.

Вот, что пишет Брайдотти: «ситуация...носит постгуманистический характер, потому что она не полагает человеческое, индивидуализированное “Я” как решающий фактор субъективности. Вместо этого она рассматривает то, что я бы назвала трансверсальной<sup>303</sup> взаимосвязью или “ассамбляжем” человеческих и нечеловеческих акторов, в чём-то схожей с акторно-сетевой теорией Бруно Латура»<sup>304</sup>. Она выступает за пересмотр устаревших форм концепта субъекта, влияние на

---

<sup>302</sup> Там же, с. 35.

<sup>303</sup> Т.е. пересекающей различные области, в данном случае человеческое и нечеловеческое.

<sup>304</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021., с. 89.

которых оказала гуманистическая мысль, и за нахождение новых форм субъектности. Она тоже указывает на моральную сторону субъекта – человеческий субъект оказывается действующим через наложенную на него нормативную ответственность. Эта ответственность является результатом сложной и динамически развивающейся сборки – сборки не всегда устойчивой, дифференцированной, базирующейся на принципиальных различиях, но, несмотря на эти обстоятельства, ответственной и обоснованной. Постгуманистическая человеческая субъективность оказывается серьезно вплетенной в историко-культурный и социокультурный контекст за счёт своей воплощенной телесности. Это оказывается ещё одна из множества ряда причин, по которой ответственность и нормативность оказываются очень важными в концепциях постгуманистических мыслителей.

Здесь мы видим некоторое слияние проектов деконцептуализации субъекта и проекта концептуализации субъекта – эти же проекты хочется пересмотреть и переопределить и проект реконцептуализации субъекта. Концепт человека и человеческого субъекта постгуманизма оказывается зависимым от тех общественно-нормативных условий, в которые он оказывается включен помимо собственной рациональной воли или помимо собственного рационального выбора. Брайдогги вообще прямо пишет: «этот взгляд отрицает индивидуализм, отступая при этом на равноудаленную дистанцию и от релятивизма, и от нигилистического пораженчества»<sup>305</sup>. Это позволяет, во-первых, вводить в интеллектуальный дискурс по поводу концепта субъекта и по поводу проекта постгуманизма нормативизм в виде некоей коллективной ответственности всего человечества, а, во-вторых, легитимно встраиваться в проект реконцептуализации субъекта, предполагающий переосмысление и концепта субъекта, и ответственности субъекта, несмотря на критику

---

<sup>305</sup> Там же, с. 98.

проекта деконцептуализации субъекта – то есть концептуального размывания субъекта во внешних и действующих объективно на субъекта силах. В этом как раз и проявляется сборка человеческого субъекта – он состоит из множества различных элементов, но ему, тем не менее, присуща ответственность и обусловленность.

Есть ещё один важный момент у Брайдотти, который она добавляет ко всем прочим нормативизмам и рациональностям. Брайдотти говорит о нечеловеческом в концепте субъекта: «что, в свою очередь, ведёт к радикальному постгуманизму как позиции, которая позволяет гибридным, номадизму, диаспорам и процессам креолизации стать инструментами для переобоснования претензий на субъективность, взаимосвязь и единство субъектов человеческого и нечеловеческого типов»<sup>306</sup>. Таким образом, она предполагает и существование нечеловеческих субъектов, и допускает вплетение нечеловеческой субъектности и субъективности в человеческую.

И отсюда возникает важное следствие – субъект постгуманистической мысли оказывается субъектом материалистическим. Получается, что «постчеловеческий субъект не является постмодерным, то есть не является антифундаменталистским. Он также не является деконструктивистским, потому что не конструируется лингвистическими средствами. Постчеловеческая субъективность, за которую я выступаю, является материалистической и виталистической, воплощенной в тело и укорененной в контекст, конкретно и накрепко локализованной...»<sup>307</sup>.

Что это может значить? Заниматься исследованием концепта материи не входит в задачи нашего исследования. Мы можем лишь отослать к исследованиям Ветушинского А.С.<sup>308</sup>, утверждающего, что

---

<sup>306</sup> Там же, с. 99.

<sup>307</sup> Там же, с. 102.

<sup>308</sup> Ветушинский А. Во имя материи: критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

современное понимание материализма и материи связано с чужестранным, то есть с тем, что плохо поддаётся концептуализации и является принципиально чуждым и новым для нашего мышления. Действительно, эксперименты с разного рода расширениями человеческого тела и добавлением к нему неантропоморфных элементов являются важной составляющей современного состояния научных исследований. Мы не знаем, к чему они могут привести и какие формы субъектности создать в будущем – это соединение остаётся абсолютно чуждым предыдущим пониманиям человеческого, тем не менее, оно оказывается повсеместным и постоянно реализуемым.

К тому же, можно утверждать, что материя в широком смысле – это та окружающая нас органическая жизнь, которая способна к самоорганизации<sup>309</sup>, независимой от человеческого вмешательства. К подобной самоорганизации, по всей видимости, способен и человеческий субъект, да и вообще любой субъект. Об этом мы подробнее поговорим в следующей главе.

Здесь же остаётся добавить, что материей, неантропоморфными элементами, которые могут включаться в субъекта, могут быть совершенно разные и совершенно противоположные друг другу элементы. Мы уже говорили о дискурсе, о власти, о власти дискурса. На этом список не заканчивается – он может длиться до бесконечности. И тут важно вспомнить наш разбор концепции Левинаса. Действительно, субъект, по всей видимости, может «поглощать» окружающую его материю. Субъект обладает воплощенной в этом мире телесностью, следовательно, он очень сильно зависим от окружающего его контекста. Левинас убедительно показывает, что субъект оказывается зависим от окружающего его материального мира, он его буквально ассимилирует – человеческому

---

<sup>309</sup> Здесь мы отсылаем к следующим исследованиям: Пригожин И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986., Печёнкин А. Реакция Белоусова-Жаботинского как аргумент в дискуссии о сути бытия // Вестник московского государственного университета. Серия 7. Философия., 2012., № 1., с. 28–41.



субъекту нужна, как минимум, пища для поддержания своей жизнедеятельности. И если расширять понимание субъекта, которое предлагает Левинас, и при этом оставлять механизм «поглощения», то можно утверждать, что «поглощать» субъект может практически всё, что угодно – начиная от понятий<sup>310</sup>, заканчивая информационными потоками, которые встраиваются в его голову и могут принципиально менять его восприятие и образ действий.

Таким образом, субъект постгуманизма, постсекуляризма, критики критики Просвещения, проекта реконцептуализации субъекта оказывается субъектом, поглощающим множество отдельных элементов, представляющим воплощенную телесность, живущую в доминирующем над ним контексте и, несмотря на это, самоорганизующуюся штуковину. Об этом самой самоорганизации мы и поговорим в следующей главе.

## **Заключение ко 2 главе**

Во второй главе нас интересовала проблема преодоления проекта деконцептуализации субъекта, то есть преодоление попытки сведения концепта субъекта к объекту. В рамках этой главы мы должны были «сшить» две противоположные позиции, которые, по нашему мнению, характеризуют проект реконцептуализации субъекта. Первая позиция, следующая: субъект оказывается асубстанциален и несамопрозрачен, он оказывается разъединён, историчен и временен; вторая позиция заключается в следующем положении: субъект оказывается эффектом внешних объективных влияний, но полностью к ним не сводится. Более

---

<sup>310</sup> По этому поводу хотелось бы привести цитату Джона Кейнса из книги Григория Юдина «Общественное мнение»: «Идеи экономистов и политических философов, как верные, так и ошибочные, имеют больше власти, чем принято думать. На самом деле мир только ими и управляется. Люди практические, которые верят, будто они вовсе не подвержены никакому интеллектуальному влиянию, обычно являются рабами какого-нибудь давно забытого экономиста. А что до безумцев во власти, которым чудится, будто они слышат голоса, то их бред – всего лишь отзвуки того, что за много лет до них накропал какой-то писака-академик» – Юдин Г. *Общественное мнение, или Власть цифр*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020., с.18.

того, современная концепция субъекта выстраивается таким образом, что субъект никогда не есть уже субъект, а предполагает всегда будущего субъекта, способного свободно выбирать свою субъектность из множества противоречивых вариантов.

Нами анализировались различные концепции становления субъекта субъектом через определенные внешние влияние. Нами рассматриваются концепции Альтюссера и Батлер, которые предполагают, что субъект является результатом различного рода властных практик и дискурсов. Получается, что власть оказывается не просто тем, чему мы противостояим (как субъект объекту в классическом их понимании, когда субъект спокойно мог отказаться своим активным, свободным и волевым решением от действия объекта), а тем, от чего мы практически полностью зависим в нашем существовании. Этот внешний относительно нас объект мы изначально не выбираем – он оказывается первичным<sup>311</sup> по отношению к последующей деятельности субъекта. Это означает одновременное становление субъектом, то есть приобретение субъектности субъектом, и становление субординированным, подчинённым по отношению к власти.

Но и Батлер, и Альтюссер отмечают, что властные практики, властный зов направлен на уже существующего субъекта. Тем не менее, пока субъект не признаёт властного воздействия, он не является субъектом. Все эти властные дискурсы и практики, направлены на субъекта, который предположительно уже существует и который предположительно умеет ими пользоваться – окликаться на зов полицейского: «гражданин» или «гражданка». К кому адресуются в данном случае властные эффекты? Существует ли субъект до интерпелляции?

---

<sup>311</sup> В данном случае мы имеем в виду первичным по отношению к нашей активной деятельности в плане категоризации окружающей нас действительности в терминах, любезно предоставленных нам государством.

Первый тезис заключается в том, что, благодаря детерминации, субъект (в данном случае мы говорили о властных эффектах, которые реализуются в языке и практиках) приобретает свою субъектность и не сводится к тем внешним эффектам, которые его детерминируют. В нашем случае – несмотря на действие властных эффектов, полностью субординированным властью субъект не оказывается. Всегда возникает некоторый излишек, который не позволяет полностью сводить субъекта к объективирующим его эффектам. И именно в силу возникновения этого пресловутого излишка, мы не можем говорить о том, что данная концепция субъекта оказывается похожей на классическую концепцию субъекта, предполагавшего субъекта данного, самореферентного. Попросту говоря, цельного.

Второй тезис – властные практики интерпелляции субъекта всегда обращаются к уже готовому образованию, всегда к целостному и самореферентному субъекту. Но (и в этом и заключается весь парадокс), обращаясь к субъекту как к субъекту они поддерживают и сами же и формируют адресанта, то есть субъекта. Без этой объективной и объективирующей деятельности не существовало бы субъекта, то есть деятельность по объективации необходимым образом порождает некоторый остаток – субъекта.

Мы утверждаем, что субъект сохраняется, несмотря на объективирующие его силы. Субъект не сводится к объекту. Более того, субъект оказывается зависим в своём существовании от этих сил – именно они порождают его субъектность. Субъект – неожиданный разрыв: разрыв порядка сборки, разрыв порядка действия, разрыв порядков власти. Получается, что субъект оказывается целостным именно в момент разрыва, когда он может выполнять некоторое действие самостоятельно.

Мы используем концепт «пересборки», предложенный Б. Латуром, чтобы указать на принципиальную зависимость субъекта от внешнего, от

«плагинов», который в него «загружаются». Мы показываем, что можно расширить понимание «плагинов» Латура и утверждаем, что это один из возможных вариантов задания рамок проблемы пересборки концепта субъекта в рамках современной философии. Чтобы указать на конкретные «плагины» и на саму ситуацию, которую эти плагины порождают, мы рассматриваем различные «маркеры», которыми оказывается отмечена ситуация проекта реконцептуализации субъекта. Такими «маркерами» оказываются постсекулярность, критика критики Просвещения и пост(ин)гуманизм.

С помощью концепции субъекта Э. Левинаса мы показываем, каким конкретным образом социокультурный контекст, «плагины», многообразные компоненты, элементы могут «входить» в субъекта. Субъект Э. Левинаса буквально «пожирает» сущее, находящееся вокруг него. Можно сказать, что он зависим от внешнего контекста своего существования – субъект является сборкой различного рода материальных сущих и не только их.

В случае проекта реконцептуализации субъекта, кажется, стоит говорить о некоей одновременности появления и внешних влияний, и некоторой субъектной реакции на эти влияния, которые порождают субъекта. Именно благодаря этому внешнему влиянию субъект и становится субъектом. Мы не можем говорить о конкретных механизмах этого порождения. По всей видимости, имеется процесс некоторой самоорганизации – если субъект локалиен, то он не всегда оказывается субъектом. Он *иногда* становится субъектом, когда это от него требуется, либо, когда он сам решает собрать или пересобрать собственную субъектность.

### Глава 3. Субъект проекта реконцептуализации субъекта

В предыдущих двух главах нами было рассмотрено несколько ключевых сюжетов для понимания концепта субъекта и современного проекта реконцептуализации субъекта. Для того, чтобы описать и ввести в наш дискурс проект реконцептуализации субъекта, требовалось симметрично описать два других проекта концептуализации субъекта: проект концепта субъекта классической философии и проект деконцептуализации субъекта неклассической философии. Симметричное описание предполагало определенные внешние (на первый взгляд), контекстуальные ставки данных проектов. Тем самым мы показывали, что концепт субъекта *конструируется* из наличного социокультурного состояния – в нём в определённом виде выражены чаяния и ставки эпохи.

Таким образом, концепт субъекта оказывается составным, он собирает множество разнородных элементов и является результатом сложного онто- и филогенетического процесса развития, при котором нечто названное субъектом ассимилирует внешний по отношению к нему материал. Это нечто, к тому же, может пересобирать себя и перепрограммировать свои действия. Мы показали, что это нечто, называемое субъектом, собирается из внешних элементов, которые являются необходимыми для этой сборки и для дальнейшего поддержания субъекта в каком-нибудь целостном виде. Внешние по отношению к субъекту силы обращаются к *будто бы уже существующему* субъекту и, грубо говоря, навязывают свою собственную интерпретацию этому существованию. Но к чему обращаются внешние по отношению к субъекту силы, если субъекта *до предварительного* обращения не существует? Более того, куда, собственно говоря, «входят», куда устанавливаются плагины, на что нанизывается внешняя по отношению к субъекту материальность? Попросту говоря: что есть в субъекте?

Для того, чтобы вплотную приблизиться к ответу на этот вопрос, мы должны были рассмотреть концепт человеческого субъекта, предложенный Левинасом в свете постгуманистической теории. Левинас говорит о том, что субъект необходимым образом связан с внешним материальным миром. Соответственно, субъект, во-первых, может собираться из эмпирически доступных ему материалов, а, во-вторых, как он может развиваться и выбирать возможные варианты сборки, пересборки и действия.

Стоит отметить, что для Левинаса субъект может быть лишь человеческим, потому что лишь человеческий субъект может увидеть в лице Другого божественное. Ведь именно в лице другого человека Бог оставил свой след. Это можно вывести из того, о каких именно других говорит нам Левинас: женщина, ребенок и т.д. Все это, как можно догадаться, человеческие субъекты.

Мы предлагаем расширить это понимание субъектности и привести в него нечто нечеловеческое. Как минимум современная наука даёт нам возможность говорить о явном её влиянии на биологическую/природную составляющую человеческого бытия – лазерная коррекция зрения, импланты и протезы. Субъект оказывается телесно воплощенным, локальным и разнообразно-конкретным. И если субъект оказывается телесен, то, соответственно, его телесность играет важную роль в становлении его субъектности<sup>312</sup>. Изменение телесности приведёт к определённым искажениям и изменениям самой структуры субъектности. Поэтому мы не можем говорить о всеобщей и всеобъемлющей структуре субъектности – субъектность оказывается штукой локальной, которая собирается не *a priori*, а *a posteriori*. Именно благодаря изменяющемуся

---

<sup>312</sup> Интересным в данном случае оказывается мысленный эксперимент Томаса Нагеля, в котором он предлагает нам представить себя на месте летучей мыши. Его вывод, следующий: нельзя повторить чужой эпифеноменальный опыт, потому что сознание оказывается в зависимости от телесности живого существа. Подробнее см.: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=115518>

«внешнему»<sup>313</sup> субъект опыту и опытным условиям, субъект может преобразовывать и менять свою субъектность, выстраивая её на принципиально иной лад.

Тем не менее, все эти рассуждения до сих пор не отвечают на вопрос о том, что, собственно говоря, присутствует в субъекте? Что делает субъекта субъектом? Как так получается, что все эти разнообразные и разнородные элементы собираются вместе и образуют субъект? Пусть этот субъект оказывается телесным, воплощенным, локальным и смертным. Причём отвечая на этот вопрос следует учесть ситуацию реконцептуализации субъекта. Мы должны обращать внимание на критику проекта деконцептуализации субъекта, чтобы выстраивать современный концепт субъекта. Получается, концепт субъекта должен быть, с одной стороны, выстроен вокруг различного рода «внешних» влияний и сил, непременно образом на него действующих; но, с другой стороны, проект реконцептуализации субъекта утверждает субъекта и говорит о том, что субъект формируется благодаря этим «внешним» влияниям, социокультурным факторам, «внешним» агентам.

Соответственно, если мы учитываем одновременно эти две позиции, то, как нам кажется, единственным адекватным вариантом ответа на вопрос: что есть в субъекте? может быть следующий: концепт субъекта можно рассматривать как самоорганизующуюся «штуку», в центре которой сложно обнаружить какой-то центр или центральное управление.

Действительно, если мы признаём зависимость субъекта от разного рода внешних влияний и дискурсов власти, то мы одновременно говорим, что субъект этими влияниями формируется. Следовательно, субъекта до этих влияний не существовало. Получается, в центре (пока выразимся так)

---

<sup>313</sup> В данном случае мы закавычиваем слово «внешний» в силу того, что сложно отделить внутреннее и внешнее в рамках концепта субъекта: субъект присваивает то, что, казалось, было «внешним» и делает его настолько «внутренним», что разница между двумя этими состояниями просто исчезает.

субъекта присутствует лишь сеть многообразных компонентов, путём соединения которых образуется нечто под названием субъект.

Дело в том, что, если мы признаем некий центр управления в субъекте, некую точку, из которой исходит и в которую собирается весь субъект, то мы не выдержим критики деконцептуализации субъекта. Такое признание автоматически низводит наши рассуждения на уровень рассуждений классической концепции субъекта, когда дихотомии центра/периферии, внутреннего/внешнего казались устойчивыми и несомненными. Удерживаясь на позициях реконцептуализации субъекта, нам нужно признать, что субъект возникает из соединения внешних компонентов. Здесь мы видим очевидный парадокс первоначала, которым пытаются описать всю историю человеческой мысли и естествоиспытатели, и философы. Скорее будет уместно говорить о неких «точках притяжения», формирующих субъект. Но это не значит, что эти пресловутые «точки притяжения» являются стержнем субъекта или его центром. Скорее, это некоторые возможности к самостоятельному действию, к пересборке, к отличию и различию субъектов.

В данном случае, мы не собираемся говорить о том, что возникло первое и что конкретно чему конкретно предшествовало. Идею о существовании некоего «первоначала», к которому в пределе можно свести всё, поставил под вопрос ещё Деррида<sup>314</sup>, показывающий всю её несостоятельность на примере и Руссо, и дихотомии Слово/Письмо. Кажется, подобного рода аргументация требует трансцендентной божественной позиции судьи, или, говоря попроще, воспитателя детского сада. Ведь именно воспитатель будет решать, кто первый начал драку, кто виноват, а кто обижен.

В нашем случае, кажется, стоит говорить о некоей одновременности появления и внешних влияний, и некоторой субъектной реакции на эти

---

<sup>314</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ад Маргинем, 2000.



влияния, которые порождают субъекта. Мы не можем говорить о конкретных механизмах этого порождения. По всей видимости, имеется процесс некоторой самоорганизации – если субъект локален, то он не всегда оказывается субъектом. Он *иногда* становится субъектом, когда это от него требуется, либо, когда он сам решает собрать или пересобрать собственную субъектность. Можно говорить об определённом системном эффекте субъекта.

Но как так получается, что из разнородных компонентов возникает что-то похожее на субъекта? Почему это происходит, и как это объяснить?

Мы постараемся ответить на эти вопросы в этой главе. Мы рассмотрим несколько путей ответа на вопрос, что делает субъекта субъектом, покажем, что субъект может быть не всегда субъектом, и то, что субъект собирается и пересобирается в зависимости и от внешних, и от внутренних обстоятельств.

Соответственно, в данной главе мы рассмотрим способы пересборки субъекта проекта реконцептуализации субъекта. То, каким образом может быть достигнута эта самая самоорганизация. Мы посмотрим, каким образом современные философы используют концепт субъекта.

Основанием выделения этих, а не других мыслителей, у нас служит признание отсутствия устойчивого и постоянного центра конфигурации субъекта, некоторой всё собирающей инстанции. Помимо этого, все мыслители отказываются и пересматривают классический концепт субъекта, но не отказываются от самого концепта субъекта – они учитывают критику деконцептуализации субъекта, но пытаются по-иному работать с концептом субъекта.

### 3.1. Марион, эгология и память

Вопрос о самом себе – поворотный вопрос в истории европейской мысли. Этот вопрос является вопросом субъекта, ведь именно субъект – это тот, *кто может сделаться объектом самого себя*. То есть рассмотреть себя независимо от своих эмпирических субъективных качеств. Он может, например, воспользоваться методом картезианского сомнения, чтобы прийти к какому-то всеобщему суждению. Этот метод, напомним, как раз и происходит из самого себя. Каждый конкретный подготовленный индивидуальный разум способен этого в пределах достичь.

Мы уже показывали раньше на примере исследований Реми Брага, что концепт субъекта – исключительно европейское изобретение, и что такого концепта не было, например, у Аристотеля, но нехватка в нём отчётливо чувствовалась.

Соответственно, с появлением субъекта появилась *эгология*. Что такое эгология? Попросту говоря, эгология понимается как «я»-доктрина, то есть доктрина, целью которой является объяснение, почему я есть «я».

Эта доктрина предполагает важные для нашего исследования допущения: если я называю себя «я», то есть использую фразы типа «я человек», «я студент», «я полицейский», то я, предположительно, должен знать, каково это быть человеком, роботом или полицейским. То есть перед тем, как назвать кого-то кем-то, я должен понимать, что обозначает «быть» для какой бы то ни было вещи. В нашем случае – что означает для меня быть самим собой.

Соответственно, нужно знать, что значит быть собой, и, одновременно с этим, нужно и на феноменальном уровне быть собой. Попросту говоря, между знать нечто об «х» и быть этим «х» есть огромная разница. В случае эгологии эти два момента должны совпасть между собой.

Мы уже приводили пример Томаса Нагеля с летучей мышью<sup>315</sup>, где Нагель убедительно показывает разницу между знанием и бытием. Бытие не всегда равно знанию, как и знание не всегда равно бытию.

Тогда предположим, что кто-то обо мне говорит в третьем лице – он/она называет меня по имени, реферирует ко мне остенсивным образом и так далее. Предположим, что я окликаюсь на это обращение, то есть, я признаю себя тем, кто откликнулся, то есть я признаю себя именно тем, к кому обращались. Здесь уместно вспомнить пример Альтюссера с интерпелляцией, на который мы уже ссылались в рамках нашего исследования. Полицейский обращается к какому-то человеку и окликавает его: «гражданин», обернувшись на властный зов полицейского, человек уже признаёт себя лингвистическим субъектом высказывания/обращения.

Поль Рикёр замечает, что оказывается не очень очевидным совпадение двух этих подходов: «вопрос в конечном счёте состоит в том, чтобы узнать, как собеседующие “я-ты” могут экстериоризироваться в некоем “он”, не утрачивая способности к самообозначению; и как “он/она” из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе»<sup>316</sup>. Возвратный субъект оказывается не всегда равен той личности, о которой говорят в третьем лице.

Мы уже много говорили о различных внешних отношениях, об отношениях власти и индивида. В данном случае, можно говорить об отношениях референции, когда кто-то наделяет кого-то неким качеством: именем или любой другой референцией в третьем лице. Вопрос, с точки зрения эгологии, стоит несколько в ином ключе. Как индивид,

---

<sup>315</sup> Подробнее см.: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=115518>

<sup>316</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008., с. 61.

употребляющий глагол в первом лице или возвратный глагол, обозначает самого себя?

С одной стороны, кажется очевидным, что ни о ком другом, кроме самого себя этот индивид говорить не может. Кого он можешь ещё обозначать референцией «я», если не себя? Но, с другой стороны, о ком конкретно он говорит? Он разве сказал нам об этом? Очевидно, что нет.

Все эти вопросы относятся к вопросам эгологии. Собственно говоря, один из первых философов субъекта – Декарт – уже говорил об эгологии, об *ego* и описывал возможности встраивания *ego* и в некую пропозицию, и в философскую концепцию. Здесь мы нацелены на философские импликации, связанные с возможностью пересборки концепта субъекта. Поэтому ограничимся лишь следующим замечанием по поводу лингвистических трактовок субъекта. Последуем за Декомбом: «в соответствии с этим моим предположением философ может считать себя философом субъекта, если он пытается придать возвратное значение разным возвратным глаголам, поскольку ему кажется возможным обнаружить в употреблении этих глаголов референцию к автопозиционированию со стороны субъекта»<sup>317</sup>.

Соответственно, для Декомба философия субъекта занимается возвратными глаголами, и субъект оказывается дополнением к агенту действия. Проще говоря, наш язык так устроен, что всегда, даже в случае безличных предложений, предполагается некоторое лицо, некоторый субъект, который и действует. Собственно говоря, тот, кто отвечает на вопрос «кто?». В этом смысле Декомб и понимает дополнение к субъекту.

Нас же интересует вопрос о том, как получается так, что субъект может собираться и, собственно говоря, иметь возможность действовать как субъект действия. Эту важную характеристику по отношению к

---

<sup>317</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011., с. 211.

субъекту отмечает и Декмоб<sup>318</sup>- современный субъект должен пониматься как субъект действия.

Но что действует? Если субъект оказывается субъектом действия и одновременно субъектом пересборки, то получается, что в какой-то момент он почему-то должен действовать – и, по всей видимости, пересобирать себя для действия в рамках этого действия. Но как это возможно?

Очевидно, что целостность субъекта ставили под сомнение многие мыслители. Мы уже отмечали, что субъект оказывается подвержен систематическому влиянию множеству различных внешних по отношению к нему сил.

Отвечая на вопрос как именно происходит пересборка субъекта действия, можно предположить, что сборка происходит за счёт памяти. Действительно, как мы идентифицируем самих себя? Мы идентифицируем самих себя через память. Давайте попробуем задуматься над вопросами, которые сразу могут возникнуть, когда мы думаем о проблеме субъекта в связи с памятью. Если учитывать эгологию, которую мы только что упомянули, можно говорить, что вопросы будут следующие: кто есть я? Что я такое? Что я есть? Можно охарактеризовать данные вопросы как вопросы онтологические. Эти вопросы поднимают фундаментальные бытийные основания человеческого субъекта.

С другой стороны, можно задавать вопросы, связанные с сохранением субъекта во времени. Память предполагает некоторую тождественность субъекта – я могу быть одним и тем же, несмотря на происходящие со мной изменения. Получается, возможность памяти унифицирует мои возможные отклонения и задаёт предполагаемую перспективу движения. При каких условиях субъект переосмысливается как субъект? А при каких – исчезает?

---

<sup>318</sup> Там же, с.43.

К тому же третья группа вопросов связана с предположением единства субъекта. Что именно сохраняет субъект субъектом, если он проходит через промежуток времени? Как вообще такое возможно?

Но, одновременно с этим, эти вопросы вполне могут быть заданы и нечеловеческому субъекту – нарратив памяти может предполагаться и группой, и партией, и коллективным субъектом, и, по всей видимости, субъектом действия (например, животным).

Давайте попробуем взглянуть, как на эти вопросы отмечает Жан-Люк Марион в своём анализе двух концепций эго – декартовской и августиновской.

Для начала стоит отметить, что для Мариона оказывается принципиально важным различие между Декартом и Августином. Несмотря на то, что, казалось бы, Августин в своих размышлениях и в своих сомнениях опередил Декарта, тем не менее, Декарт добавил к этим размышлением что-то, что, собственно говоря, и привело к рождению концепта субъекта. Соответственно, нельзя говорить о том, что Августин предвосхищает декартово *cogito*<sup>319</sup>. Для Августина принципиально важным оказывается не сомнение в его собственном бытии, а сомнение в собственной жизни, которое и удостоверяет его в ней. У Августина речь идёт об очевидности жизни. То есть, «...в одном случае исходят из эго, выводя из него, как из первого, отличного от Бога начала, существование, в том числе существование Божие, то в другом случае речь идёт о том, чтобы посредством сомнения и противоречия удостовериться в *mens*, и уже исходя из него отыскать лежащее вне его условие его возможности – мышление»<sup>320</sup>. Для Августина мышление не значит отождествление с собой – предположение эго за самим собой. Эго обнаруживает, что оно не

---

<sup>319</sup> Марион Ж.-Л. Эго, или наделённый собой. М.: Рипол классик, Панглосс, 2019., с. 48.

<sup>320</sup> Там же, с. 56.

является тождественным самому себе. А не равно А. Это Августина не присуща самость – я не знаю себя сам.

Для выхода из этого противоречия, по словам Мариона, Августину нужен концепт *memoria*, то есть памяти – она позволяет удерживать и во времени, и в сомнении моей идентичности. Тем не менее, память, понятая таким образом, не спасает, ибо она помнит то, чего я не помню в актуальный момент времени, она не может постоянно воспроизводить одно и то же – есть нечто незапамятное. Одновременно с этим, в зависимости от *memoria* оказывается и настоящее, не только отсутствующее прошлое. Августин приводит простой пример: чтобы читать, нужно помнить буквы и звуки. В противном случае мы не смогли бы ничего сделать прошлым, сохранить в памяти.

Таким образом, *memoria* выходит за пределы *cogito* и делает его самого возможным. «...если *memoria* содержит тайну моего духа (*abditum mentis*), выходит за пределы того, что понимает моё *cogitatio* и мой *mens*, то чтобы мыслить меня самого, мысль моя должна выйти за собственные пределы...мыслить себя я смогу лишь мысля по ту сторону себя самого»<sup>321</sup>. Здесь Марион, следуя за Августином, опять отсылает нас к незапамятному, которое содержится в нас в каком-то потенциальном виде – мы о нём помним и не помним одновременно.

Но что это за незапамятное? Марион говорит о Желании (с большой буквы), которое оказывается принципиально неинтенциональным. Действительно, Желанию трудно приписать интенциональность, ибо у Желания нет объекта – Желание состоит в желании самого желания. В Желании всегда присутствует некоторая прибавка по отношению к нему самому, некоторый избыток, который нельзя формализовать. Желание нельзя ни выбрать, ни достичь по собственному решению. Желание навязывает мне себя само – без моего воления. Предельным Желанием

---

<sup>321</sup> Там же, с. 108.

является желание быть счастливым. Это желание необходимым образом связано с желанием жить – без жизни мы не сможем познать блаженства. Эта связь оказывается априорной. Но откуда мы знаем, что мы этого «на самом деле» хотим? Почему именно желание блаженной жизни? Если у нас никогда не было блаженной, счастливой жизни, почему мы этого хотим?

В данном случае на помощь приходит как раз незапамятное – мы бессознательно, незапамятным образом помним о блаженной жизни. В *metoia* содержится какое-то неявное воспоминание об этом. Соответственно, «нельзя сказать, что я есмь всякий раз, когда решаюсь мыслить. Я есмь всякий раз, когда – как любящий и наделённый собой – я позволяю незапамятному явиться мне в облике жизни – жизни, которая не принадлежит мне и именно потому пребывает во мне глубже, нежели я сам»<sup>322</sup>.

Таким образом, мы видим, что Марион пытается выстроить некоторое неинтенсиональное понимание эго, понимание субъекта, которое бы было направлено на будущее, но из прошлого. Оно бы всегда отталкивалось от незапамятного и оказывалось к нему в прямой зависимости. Но можно ли отказаться от прошлого? Можно ли выстроить концепцию субъекта по отношению к будущему? Концепция векторного субъекта К. Мейясу пытается ответить на эти вопросы.

### **3.2. Концепция векторного субъекта К. Мейясу**

Мейясу является одним из основателей и главных идейных вдохновителей движения спекулятивного реализма (К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брассье, Й. Г. Грант). Это движение обычно ассоциируется с так называемым «онтологическим поворотом» – поворотом к объектам, когда

---

<sup>322</sup> Там же, с. 159.



нечеловеческие сущности занимают равное по отношению к человеческому положение. Таким образом, все объекты оказываются, с одной стороны, различными по отношению друг к другу, а с другой – онтологически равными. Причем здесь оказывается важным именно то, что они онтологически равны между собой – речь идет об онтологическом реализме.

Такой подход к онтологической проблематике вырос на основе критики «корреляционизма», предпринятой по отношению к предшествующей философии, начиная с Канта и вплоть до наших дней. Именно Кант совершил «коперниканский поворот» в философии, заключающийся в том, что мы не имеем доступа к вещи самой по себе, а лишь к феноменам, конструируемым нашим сознанием. Субъект становится действующим началом, не только лишь пассивно воспринимая окружающий его мир, но и активно применяя к нему свои концептуальные схемы: «Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности»<sup>323</sup>. Таким образом, необходимым коррелятом для доступа к миру могут являться: сознание, язык, логика и, что неудивительно, трансцендентальный субъект.

При таком рассмотрении оказывается понятным, почему при такой оптике можно выступать против субъекта, так как последний оказывается именно той сущностью, тем суперобъектом, который собирает на себя все другие объекты мира, из этой перспективы (в этом смысле человеческой перспективы) смотрит на мир и подчиняет его собственным категориям мышления. Тем не менее Мейясу не выступает против субъекта, он пытается реконцептуализировать его.

---

<sup>323</sup> Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М. : Кабинетный ученый, 2015., с.11.

Субъективным коррелятом, согласно Мейясу, может оказаться что угодно, ведь именно из перспективы субъекта мы рассматриваем окружающий мир, т. е. объект. К тому же Мейясу вводит неологизм для описания еще одной формы корреляционизма, отличной от той, что мы описали выше, – «субъектализм» (subjectalisme). Последний переносит некоторые признаки человеческой субъективности на реальность и утверждает, что реальность и является следствием этих признаков. То, что преподносилось в виде «деантропологизации» природы, по сути, оказывалось гипостазированием человеческой субъективности. А. Шопенгауэр, например, рассматривает мир как способ «объективации» Воли. Здесь уже можно проследить некоторую антропологизацию, ведь, например, человеческий разум тоже оказывается одним из способов реализации Воли в этом мире<sup>324</sup>. Можно сказать, следуя за К. Мейясу, что в данном случае А. Шопенгауэр экстраполирует человеческие качества на саму природу вещей.

Эпоху в философском мышлении и корреляционизма, и субъектализма Мейясу называет «Эрой корреляции»<sup>325</sup>. Здесь у Мейясу присутствует терминологическая путаница, ведь и то, и то использует аргумент корреляционистского круга. Тем не менее Мейясу предпочитает их разделять.

Французский философ оспаривает подобного рода критику субъекта и предлагает собственную, которая подразумевает выстраивание концепта субъекта нового типа: «но, если должна быть настоящая критика субъекта (не важно, конструктивная или деструктивная), она должна состоять прежде всего, как мы сказали, из критики субъективного и его гипостазирования. Такая критика не может не быть материалистической,

---

<sup>324</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Академический проект, 2017.

<sup>325</sup> Meillassoux Q. Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the sign devoid of meaning / Q. Meillassoux ; trans. R. Mackay & M. Gansen // Genealogies of speculation : materialism and subjectivity since structuralism / eds. A. Avanesian & S. Malik, London : Bloomsbury, 2016., p. 117–199.

поскольку только материалист абсолютизирует чистое несубъективное – «х», не имеющий ни сознания, ни восприятия, ни воли, ни жизни, ни творческой интуиции в какой бы то ни было степени. Наш неоматериалистический проект может быть сформулирован следующим образом: как одновременно избежать и корреляционизма, и субъектализма, и всех исторических и возможных вариантов?»<sup>326</sup>. Ведь гипостазирование и корреляции, и субъекта уводит нас, согласно Мейясу, от реальности, от, если выразаться языком Канта, вещей самих по себе. Сама необходимость полагания отношения корреляции между реальностью и субъектом оказывается недостаточно обоснованной. Отсутствие такого обоснования Мейясу называет контингентностью: «свойство любой вещи и вообще целого мира – быть без достаточного основания, и поэтому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим»<sup>327</sup>.

Несмотря на это Мейясу предлагает переосмыслить концепт субъекта и его реконцептуализировать. Но как можно пересобрать субъект в такой перспективе? Как мыслить субъект без принципа достаточного основания и без субъектализма? Мейясу сохраняет субъектно-объектную дихотомию, но лишает ее налета субъектализма, т. е., субъект не является центральной фигурой в онтологии подобного типа.

Более того, согласно принципу контингентности, субъект оказывается случайным и вызванным к жизни определенными внешними или внутренними изменениями. Он может измениться в любой момент, стать совершенно иным, как и мир, который его окружает. Субъект, как и

---

<sup>326</sup> «But if there is to be a true critique of the subject (whether constructive or destructive), it must above all consist, as we have said, in a critique of the subjective and of its hypostasis. Such a critique thus cannot but be materialist, since only the materialist absolutizes the pure nonsubjective – the x with neither consciousness nor perception nor will nor life nor creative intuition to any degree whatsoever... Our – neomaterialist – project can thus be formulated as follows: how to escape both correlationism and subjectalism, and all their historical and even conceivable variants?» – Ibid, p. 133.

<sup>327</sup> Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015., с. 74.

вся реальность, существует в Гиперхаосе, который Мейясу характеризует так: «Существует независимое от нас контингентное бытие, и у этого контингентного бытия нет причин быть субъективным»<sup>328</sup>. Соответственно, инаковость бытия совершенно неподвластна субъекту, который оказывается одним из объектов контингентного мира. Но субъект обладает мышлением, с помощью которого он может познавать внешний по отношению к нему мир. В этом и заключается неметафизический пафос концепции субъекта Мейясу. Он хочет освободить субъекта из метафизических уз, оставляя доступ к неметафизическому Абсолюту и неметафизическому Богу, для появления этического основания для дальнейшего действия субъекта. Но, как оказывается, возможен такой неметафизический Абсолют? Во-первых, Мейясу абсолютизирует контингентность и фактичность – всё случайно и у всего нет достаточного основания для существования. Во-вторых, он выстраивает теодицею нового вида, которая говорила бы не о бытии Бога в прошлом, а о бытии Бога в будущем. Бог не существует, но что мешает ему появиться в будущем? Причем это будущее может наступить в любой момент времени. В этом и заключается весь этико-оптимистический потенциал концепции субъекта Мейясу – субъект выстраивается по отношению к будущему Событию, которое еще не наступило, но оснований для того, чтобы его не ждать, у нас нет: «Субъект знает о контингентности своего тела и мышления, но это вызывает в нем не меланхолию, а оптимизм, ведь он мыслит вечное, а значит, и сам бесконечен»<sup>329</sup>. Субъект растягивается между настоящим и будущим Мирами и направляет свои интенции

---

<sup>328</sup> «There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature» – Meillassoux Q. There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature / Q. Meillassoux; trans. from the French by Marie-Pier Boucher. – URL: <https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.4/new-materialism-interviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext> (accessed: 11.11.2021).

<sup>329</sup> Девайкин И. Векторный субъект в фактуальной онтологии К. Мейясу // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия, Психология, Педагогика. – 2021. – Т. 21, вып. 3. – С. 247–251.

вперед, к грядущему пришествию Бога (этот Бог не абсолютен в смысле корреляционистской философии), который восстановит Справедливость и сможет воскресить всех невинно убиенных<sup>330</sup>.

В этом стремлении субъекта к потенциально возможному миру и проявляется его векторность – субъект оказывается принадлежащим обоим мирам образованием и рассчитывающим на потенциальные Спасение и Справедливость. Именно в этом смысле субъект оказывается бесконечен, ведь он сам мыслит бесконечное. Получается, что для векторного субъекта не остается «глубокой тайны» этого мира – допущение подобного рода возвращает нас обратно в корреляционизм, когда субъект не может познать пресловутую вещь-в-себе. Эта вера в грядущий мир Справедливости оказывается не формальной или теоретической возможностью нового мира. Эта вера перестроивает, пересобирает, перепрограммирует субъекта, тем самым изменяя его субъектность: «Наш проект заключается в том, чтобы превратить [идею о] четвертом Мире в возможное приложение, предназначенное для субъективности нынешних людей (из нашего собственного [то бишь третьего] мира). Это глубинным образом трансформирует внутреннюю жизнь тех, кто принимает всерьез нашу гипотезу. Такая возможность, полагаемая в качестве реальной, может уже сейчас спровоцировать определенные субъективные эффекты»<sup>331</sup>. Это не просто мыслимая возможность, это возможность, в которую субъект искренне верит и организует свою субъектность вокруг этой возможности, тем самым выполняя своего рода духовное упражнение<sup>332</sup>.

И здесь можно проследить влияние на теорию векторного субъекта одного из главных философских учителей Мейясу – Алена Бадью. В

---

<sup>330</sup> Мейясу К. Диллема призрака // Логос. – 2013. – № 2 (92). – С. 70–80.

<sup>331</sup> Мейясу К. Имманентность потустороннего Мира. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-meiiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (дата обращения: 15.11.2021).

<sup>332</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер: Коло, 2005.

основе его теоретических построений лежит принципиальный разрыв между Бытием и Событием – и именно в Событии, которое осуществляется в плоском бытийном порядке случайным образом, возникает то, что Бадью называет субъектом. Для него субъект оказывается чем-то, что остается верным Событию, и организуется вокруг События, которое его конструирует и поддерживает: «Я называю субъектом любую локальную конфигурацию родовой процедуры, истинность которой поддерживается... родовая процедура реализует постсобытийную истину ситуации»<sup>333</sup>. Получается, Истина по Бадью оказывается событийна – именно Событие конституирует Истину ситуации, и сам субъект оказывается тем, кто служит Истине, которая превосходит его.

Можно заметить, что Мейясу в построении своей концепции субъекта действует схожим образом. Он тоже говорит о случайности (контингентности) возникновения События; он тоже замечает, что субъект остается верен Событию и с помощью внутреннего упражнения в верности претерпевает изменения собственной субъектности. Принципиальным отличием здесь оказывается направленность субъекта в будущее, а не в прошлое, как это раскрывает Бадью. Это даже заложено в названии – векторный субъект, т. е. субъект, который ждет Событие пришествия нерелигиозного и неметафизического Бога в будущем, которое может и наступить, а может и не наступить. Это отличие Мейясу от концепции Бадью прослеживается в книге последнего о Святом апостоле Павле<sup>334</sup>, когда Событием-Истиной оказывается пришествие Христа, вокруг которого огромное количество христиан по всему миру выстраивает свою субъектность через верность этому Событию.

---

<sup>333</sup> «J'appelle sujet toute configuration locale d'une procédure générique dont une vérité se soutient...une procédure générique réalise la vérité postévénementielle d'une situation» – Badiou A. L' être et évènement / A. Badiou. – Paris : Éditions du Seuil, 1988., p. 429.

<sup>334</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб.: Моск. филос. фонд: Университет. кн., 1999.

Векторный субъект Мейясу оказывается оптимистическим проектом по выстраиванию собственной субъектности субъекта по отношению к возможному и случайному будущему. Мы проследили влияние концепции субъекта Бадью на концепцию векторного субъекта и выявили этические подоплеку этого оптимистического проекта, целью которого является возможное создание Справедливого мира.

### **3.3. Различие и отношения**

Когда мы говорим о концепте субъекта в рамках проекта реконцептуализации субъекта, мы всегда говорим о некоем различии, которое не только предположительно может проводиться самим субъектом, но и, по всей видимости, существует каким-то иным образом. Если бы не различались между собой субъект и объект, если бы между ними не было бы отношений, то мы не могли бы говорить о разнице. Мы не могли бы говорить ни о субъекте, ни об объекте. Собственно говоря, радикальным следствием проекта деконцептуализации субъекта как раз и оказывалось затушёвывание этой разницы – всё субъектное оказывается объектным. Всё, что есть у субъекта, оказывается принадлежащим объекту, принадлежащим определённым внешним объективным силам. Напомним, что проект реконцептуализации субъекта стремится переосмыслить концепт субъекта, то есть преодолеть проект деконцептуализации субъекта. Это не значит, что эту критику можно и нужно просто откинуть – её нужно концептуально переосмыслить и учесть. Тем не менее, принимать её полностью нельзя, ведь, несмотря на эту критику, концепт субъекта в современной философии переосмыляется. Соответственно, что собой представляет концепт субъекта проекта реконцептуализации субъекта, что оказывается важным в данном случае, как он собирается и пересобирается из формирующих его внешних инстанций и материалов?

Прежде чем ответить на эти вопросы, следует вернуться к тому, с чего мы, собственно говоря, начали. Вернуться к различию. Что такое различие?

Задавать по отношению к концепту различия эссенциалистский вопрос по типу «что такое «х»?» кажется бессмысленным, потому что, по всей видимости, различие не является сущим наряду с другими сущими<sup>335</sup> - оно представляет из себя нечто иное. Если можно вообще применять к различию определённые категории представления. По всей видимости, различие занимается из самого себя одной вполне очевидной процедурой. Настолько очевидной, что тавтологичной. Различие различает. И это различие, различая, оказывается тем, что мы можем без зазрения совести игнорировать. Всегда можно поступать так, словно бы никакого различия и не осуществляется. Оно же не существует, оно не относится к порядку сущего, следовательно, его можно игнорировать? Тогда реально ли оно?

Различие оказывается реальным, но его оказывается возможным игнорировать. Тем не менее, оно оказывает влияние на что-то, потому что между различающимися могут и должны возникать отношения. А отношение, в свою очередь: «...не является, следовательно, чем-то сущим, отличным – это само отличие и есть. Точнее, это та “отличительность”, которой отличное обладает как своим свойством, но обладает лишь по отношению к другим, от него отличным. Вступая в отношения, отличное отличает себя: то есть одновременно открывается и закрывается»<sup>336</sup>. Оно отсылает к чему-то иному, к чему-то другому и одновременно с этим отделяется от него. Получается, отношения предполагают различие, а различие предполагает отношения. И обе эти вещи относятся к разряду чего-то бестелесного, того, что предположительно не существует как тела.

---

<sup>335</sup> Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012.

<sup>336</sup> Нанси Ж.-Л. Сексуальные отношения? СПб.: Алетейя, 2017., с.38-39.



Тем не менее, мы уже указывали, что современный философский проект реконцептуализации субъекта, необходимым образом предполагает телесность в субъекте. Вспомним, например, концепцию субъекта Левинаса – без предположения телесности и определённой «ассимиляции» сущего субъектом никакого субъекта бы и не существовало. Очевидно, что только к телесности субъект не сводится – в субъекте помимо этого могут существовать, например, контекстуальные социокультурные «плагины»<sup>337</sup> в виде, если мы говорим о человеческом субъекте, прочитанной литературы или просмотренных фильмов. Но и в случае различия, и в случае отношения оказывается, что несмотря на то, что они не существуют как сущее и сущими, собственно говоря, не являются, они отличают сущее между собой. И это как раз и будет являться процедурой различая.

Получается, что различие имеет место быть лишь посредством отношений между различными сущими. А отношения имеют место быть лишь посредством отличия между различными сущими, которое принципиально не сводится к этим самым различающимся сущим. Чтобы и то, и то имело место, они не должны сводиться к некоей третьей сущности, которая соединяет нечто совершенно разное. Это оказывается тем, что открывает промежуток различий, промежуток отношений как таковой. И этот вот промежуток не является ничем из того, что, собственно говоря, он различает.

Соответственно, о различии можно сказать, что, чтобы оно могло проводить само это различие и выявлять различающиеся отношения, ему следует нести на себе следующие роли: должно существовать что-то, что отличается, и это различающееся должно вступать в отношения как таковые.

---

<sup>337</sup> Латур Б. Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Но если мы говорим о различии, о суммировании различий, об отношениях различающихся, можем ли мы говорить о целом? Или же, по-другому, можем ли мы говорить о различиях в самих различиях? Если различия различают, выявляют отношения между предполагаемыми сущностями, то будет ли это всегда одно различие или же их будет несколько/много?

Здесь стоит предположить следующую вещь: различие не существует, оно различает. Можно сослаться здесь на концепт *différance* Жака Деррида, ведь «показать всегда можно лишь то, что в некоторый момент может стать присутствующим, явным, что способно проявить себя, предстать в качестве присутствующего, сущего-при-сутствующего в своей истине, истине присутствующего или присутствии присутствующего»<sup>338</sup>. Деррида показывает, что его концепт *différance* оказывается чем-то отличным от всего предположительно сущего – он не подходит ни под одну категорию сущего. Из текста «О грамматологии» Деррида можно вычитать, что концепт *différance* не может быть представлен в фигурах явленности, присутствия, очевидности. *Différance* вводит фигуры «отсрочивания», «повременения» в игру различий. Соответственно, различие не может быть посчитано, как например, сущее. Сущее мы можем выделить, посчитать и как-то попытаться охватить. С различием или с отношением такого сделать невозможно – они не относятся к порядку существующего.

Это может значить, что различия и отношения могут принимать различные формы в зависимости от различающегося. Что же тогда можно говорить о целом, обо всём? Ведь субъект предположительно собирается как целое, он же оказывается субъектом действия, вступает в разнообразные и в разнородные отношения с объектом, который предположительно чем-то от него отличается. Ассимилируя контекст

---

<sup>338</sup> Деррида Ж. Различае <Différance> // Поля философии. М.: Академический проект, 2012., с.27.

вокруг себя, субъект оказывается некоторым источником и отношений, и различий – он их устанавливает и, в некотором смысле, производит.

С другой стороны, сам субъект тоже производится определенным воздействием со стороны<sup>339</sup>. Получается, субъект и сам производится как различие в порядке отношений, и сам способен на что-то влиять. Сам способен производить отношения, вступать в них и различать. Тем не менее, субъект оказывается не тем пространством, в котором разворачивается *всё*, как это предполагалось гегелевской концепцией Абсолютного духа<sup>340</sup>, когда для становления Абсолюта и его возвращения к самому себе требовалось находить в нём же самом противоречия, чтобы двигаться дальше. По всей видимости, нынешний субъект не оказывается цельным «я». Отчужденность субъекта от «я» помимо Лакана, говорящего о стадии зеркала<sup>341</sup>, ясно показывает Марион. Разбирая позиции по поводу эго Августина и Декарта, он даёт понять, что «предполагаемое эго обнаруживает себя явным нарушением закона тождества: оно не равно самому себе. С самого начала *A не есть A, я не есмь я сам*»<sup>342</sup>. И далее он продолжает, что достоверное существование своего собственного я «...никак его самого в собственных глазах не определяет – оно лишь фиксирует его в неподвижности, запрещая ему всякий доступ к самому себе – к своему я»<sup>343</sup>. Но что же тогда происходит с целостностью?

Это неналичие целостности не говорит нам о какой-то нехватке или о желании это целостное образовать. Ведь если мы говорим о различии и об отношениях, которые за счёт этого различия возникают, то мы не говорим о некотором единстве. Скорее, мы говорим о том месте, о том промежутке, где эти отношения и возникают. И комбинаторика элементов,

---

<sup>339</sup> Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.

<sup>340</sup> Гегель Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

<sup>341</sup> Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997.

<sup>342</sup> Марион Ж.-Л. Эго, или наделенный собой. М.: Рипол Классик, Панглосс, 2019., с. 69.

<sup>343</sup> Там же, с. 77.

составляющих различия и отношения, – может быть ограничена лишь сборкой самого субъекта. Это показывает нам концепт субъекта в рамках проекта реконцептуализации субъекта – субъект может разбираться и пересобираться совершенно различными способами. И в этом смысле субъект ни на чём не держится, ему ничего не предшествует и о никаком единстве субъекта не может быть и речи.

Иными словами, субъект оказывается избыточным, по отношению к социокультурному контексту, в котором он формируется, становлением, которое никогда не может быть высказано как таковое. В силу того, что он формируется из различий, вступающих в отношения с сущностями, которые его окружают. В этом смысле субъект проявляется как системный эффект сети отношений многообразных компонентов – в нем нет эго или центрального управления. Эго – иллюзия субъекта, которая, по всей видимости, к «внутренней» структуре субъекта не имеет прямого отношения.

И здесь заложен парадокс: как из совокупности различий и отношений возникает что-то, представляющее собой субъекта? Причём субъекта действия? Как субъект в такой интерпретации может действовать? Почему он может собираться и пересобираться?

### **3.4. Событие как способ сборки**

В этой связи хотелось бы обратиться к феномену События. Событие – одна из базовых онтологических категорий философии XX века. Это, безусловно, новая онтологическая характеристика, на которой строились философские системы. Прежде всего стоит выделить две основные характеристики концепта События. Во-первых, стоит говорить, что Событие случается. «Событие – есть нечто, что только что случилось или

вот-вот произойдет, но никогда не то, что происходит [вот сей час]»<sup>344</sup>. Получается, концепт события связан с некоторой временной характеристикой, с определённой длительностью, в рамках которой событие и происходит.

Во-вторых, событие связано с совокупностью разнородных множеств, которые образуют некоторое единство. Уайтхед писал по этому поводу, что мир состоит из «действительных событий». Все процессы, по Уайтхеду, состоят из событий, как тела состоят из атомов. Он называет это «сращиванием» множества возможностей<sup>345</sup>. Соответственно, событие состоит из разрозненных элементов, которые существуют во времени и которые некоторым образом образуют это единство события.

Одной из важных концепций События в философских размышлениях XX века оказывается концепция Хайдеггера. Для Хайдеггера концепт события оказывается важным в поздний период его философского творчества, когда основными его вопросами оказываются вопросы истории и смысла исторического процесса. Событием является некоторый атом смысла. В своих работах Хайдеггер пишет о переходе к событийной мысли: «Грядущее мышление – это мыслительный ход, благодаря которому вообще сокрытая до сих пор область сущности (Wesung) бытия становится доступной и лишь таким образом впервые просветляется (gelichtet) и достигается в своем собственнейшем событийном характере»<sup>346</sup>.

Историческое истолкование подразумевает и самоистолкование исследователя, и истолкование (конструирование) смысла исторического процесса. Соответственно, если признаётся существование некоторого исторического события, оно должно быть наделено смыслом, который постепенно увеличивается. Все больше и больше людей оказываются

---

<sup>344</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998, 93.

<sup>345</sup> Уайтхед А. Процесс и реальность. В.: Избранные работы по философии. с. 296.

<sup>346</sup> Хайдеггер М. К философии (О событии), М.: Издательство Института Гайдара, 2020., с. 23.

вовлечены в это событие и принимают в нём действенное участие. Можно сказать, что они ощущают силу этого события. В текущий момент времени сложно оценить событие как Событие, потому что человек оказывается заброшенным в бытие<sup>347</sup>. Ему сложно оценивать какое-то событие, исходя из своей конечной перспективы, сложно придавать ему некий исторический смысл. Соответственно, это оказывается задачей последующих поколений, которые в рамках истории могут увидеть и отделить События от псевдособытий.

Здесь мы уже видим важный момент хайдеггеровской событийной онтологии – событие развёртывается совместно. Люди переживают его не по отдельности, а вместе. Поэтому можно говорить о Со-бытии, то есть о совместном бытии какой-то исторической действительности и толкующего эту действительность сознания. Именно поэтому событие может быть не только неправильно истолковано в истории, но и иногда вообще оказывается незамеченным. Поэтому историк несёт свою личную ответственность за правильное нахождение событийного смысла и его правильное истолкование. История конституируется из будущего в прошлое, поэтому она оказывается неоднородной и иногда непонятной.

Как можно отчетливо видеть, Хайдеггеровское понимание События также связано с пониманием времени. Именно во времени конституируется и свершается Событие, именно во времени оно переживается. Соответственно, его трактовка События связана с дедукцией времени и осознанием ключевой роли времени и временности в событийной истории<sup>348</sup>. В истории происходит измерение сознания человека и человечества. Человек оказывается связан со своим прошлым и со своим настоящим через историческое предание, через традицию<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.

<sup>348</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

<sup>349</sup> Фалёв Е. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс...доктора. филос. наук: 501.001.38. Москва, 2015.

Хайдеггер рассматривает связь между бытием и временем: время, как и бытие, не просто есть, оно временствует, а бытие – бытийствует. Оно разворачивается нелинейно, оно разворачивается в рамках присутствия, которое может себя длить в различных модусах своего существования.

По Хайдеггеру событий может быть много, но события, тем не менее, различаются по степени своего охвата. Есть события большего масштаба, а есть события меньшего масштаба. Событие, одновременно с этим, не может быть ограничено в рамках какого-то времени – каждое событие, в пределе, может стать центром истории. Таким образом, можно утверждать, что «бытийная история» у Хайдеггера рассматривает только События. Её не интересуют факты или происшествия<sup>350</sup>. И поэтому связь между событиями в истории оказывается не причинная, а смысловая. События образуют смысловые контексты, которые реализуются в рамках конструирования истории и переопределения будущих событий. Получается, события могут выступать в качестве того, что охватывает историю целиком – каждое событие охватывает все события целиком, оно как бы оказывается одновременно и центром, и периферией истории. Мы уже говорили о том, что некоторые события могут быть забыты, а открыты только спустя какое-то время.

В событии сбываются, то есть собираются в некоторое единство, и бытие, и время. Оно оказывается для них в некотором роде регулятивом, который может их собрать. И в этом смысле событие оказывается неделимым, потому что в противном случае оно теряет ценность. Оно теряет смысл.

Можно даже сказать, что событие и смысл – это одно и то же с точки зрения Хайдеггера. И событие, и смысл действительны в таком

---

<sup>350</sup> Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 268.

способе видения, где наблюдатель есть одновременно и творец, и часть наблюдаемой картины<sup>351</sup>.

Как мы видим, здесь присутствует кто-то, кто, предположительно, придаёт чему-то случающемуся смысл. В случае концепции Хайдеггера одним из Событие в истории европейского мышления оказывается «Событие забвения бытия», когда философы перестали говорить о бытии как бытии, а стали говорить о бытии лишь в контексте бытия сущего. Хайдеггер предполагает фигуру философа, который сможет выявить это забвение бытия и переопределить её – дать голос самому бытию. Бытию как бытию. Но Хайдеггер не говорит о бытии субъекта, для него субъект оказывается категорией, которая как раз и является прямым следствием События «забвения бытия». Поэтому он концепт субъекта заменяет на концепт Dasein. Dasein рассматривается как присутствие и является сильно укоренённым в окружающее его подручное бытие. Этот концепт явным образом противопоставляется классическому концепту субъекта, который обладает характеристиками бесконечности, надмирности, бессмертности и т.д. и т.п.

Таким образом, можно утверждать, что Хайдеггер занимается не реконцептуализацией субъекта, а его деконцептуализацией. Как сам этот процесс называет Хайдеггер – деструкцией концепта субъекта. В наши задачи входит, наоборот, не деструкция, а реконцептуализация концепта субъекта. Соответственно, нам нужно удержать некий важный смысл концепта События, показать совместимость этого концепта с проектом реконцептуализации субъекта.

Кажется, что одним из тех людей, которые удержали Событие в поле субъекта и утвердили его конституирующую роль, оказывается Ален Бадью.

---

<sup>351</sup> Фалёв Е. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс...доктора. филос. наук: 501.001.38. Москва, 2015, с. 285.



В самом начале своей книги «Бытие и Событие», Бадью провозглашает, что он собирается заниматься проблемой субъекта и концепт субъекта оказывается связанным с осуществлением разнообразных практик. Он пишет: «разворачивается посткартезианская доктрина субъекта: и её происхождение прослеживается в нефилософских практиках (в политике или в том, что связано с “ментальными заболеваниями”»<sup>352</sup>. Соответственно, «...никакой концептуальный аппарат не оказывается релевантным, если он не является однородным с теоретико-практическими ориентациями современной доктрины субъекта...»<sup>353</sup>. Субъект рассматривается как процесс, как результат некоторых осуществляемых практик, а не как уже готовое образование. В этом смысле субъект у Бадью, как и субъект проекта реконцептуализации, оказывается пересобран, расщеплён, а-субстанциален.

Также важным для философского проекта Бадью оказывается следование за Хайдеггером в онтологическом аспекте: онтологический вопрос перекалфицирует философию как таковую, по Бадью. Так как теперь онтологические вопросы перестают быть областью философии, они становятся областью математики: «...наука о бытии как таковом существует со времён [древних] греков, потому что таков статус и смысл математики»<sup>354</sup>. Философия в таком случае, в отличие от математики, не является знанием о бытии как таковом. Согласно Бадью, философия выступает некоторым связующим звеном между этой онтологией (математической), современными теориями субъекта и своей собственной историей.

---

352 «Une doctrine postcartésienne du sujet est en voie de déploiement, dont l'origine est assignable a des pratiques non philosophiques (la politique, ou le rapport institué aux « maladies mentales »)...» – Badiou A. *L'Être et l'Événement*. Paris, Editions du Seuil, 1988., p.7.

353 «...nul appareillage conceptuel n'est pertinent s'il n'est pas homogène aux orientations théorico-pratiques de la doctrine moderne du sujet, elle-même intérieure à des processus pratiques (cliniques ou politiques)» – *Idib*, p. 8.

354 «La thèse initiale de mon entreprise, celle à partir de laquelle on dispose l'enchevêtrement des périodisations en prélevant le sens de chacune, est la suivante : la science de l'être-en-tant-qu'être existe depuis les Grecs, car tel est le statut et le sens des mathématiques» – *ibid*, p. 9.

Тезис о математике как единственно верной онтологии подталкивает нас ввести ещё одно базовое допущение для концепции Алена Бадью: математическая революция Кантора-Фреге привела к открытию новых концептуальных ориентиров, которые использует Бадью для построения и концепции Бытия, и концепции События.

Как видно из названия книги, основное напряжение прослеживается между двумя полюсам: полюсом Бытия и полюсом События. Начнём с Бытия. Классическим философским разделом знания, занимающимся бытием как бытием, обычно предполагалась онтология. Бадью поддерживает этот тезис, однако, он несколько перекалфицирует онтологию с философии: «онтология может быть только теорией как таковых противоречивых множеств»<sup>355</sup>. Такой теорией оказывается теория множеств Кантора в формулировке Цермело-Френкеля (ZF)<sup>356</sup>. Онтология оказывается мыслью о чистых множествах. Множество же, в свою очередь, оказывается характеристикой всего, что есть. Поэтому Бытие оказывается нейтральным, потому что оно связано с математикой и может быть посчитанным.

Соответственно, Бытие, согласно Бадью, состоит из множеств, которые, тем не менее, оказываются не «посчитаны» (*compte-roug-un*), то есть не представляют собой единицу. Оно состоит из неструктурированного многообразия. Бадью приводит пример французского общества в период до и во время Великой французской революции 1789 года, когда историки описывают некоторую ситуацию разрозненных множеств<sup>357</sup>. Эта ситуация оказывается ещё не собранной. Она не может быть посчитанной, потому что не состоит из единиц.

Бадью называет такое положение несвязанных между собой вещей – ситуацией. Из ситуаций и состоит Бытие. В ситуации присутствуют

---

<sup>355</sup> «L'ontologie ne peut qu'être théorie des multiplicités inconsistantes en tant que telles» – *ibid*, p. 36.

<sup>356</sup> Подробнее см. *Ibid*, p. 49–59.

<sup>357</sup> Подробнее см. *ibid*, p. 201–204.

элементы, которые из самой ситуации не очень заметны. Они являются неявными и нерепрезентируемыми элементами множества Бытия. Эти элементы, вроде бы, и присутствуют в рамках элементов ситуации, но они оказываются никак не представлены.

Бытие оказывается пустым, потому что в нём не представлено никакой Единицы, а представлены некоторые возможности, которые могут, например, реализоваться в Событии. Бытие, по мнению Бадью, в таком случае оказывается состоящим из различных репрезентаций презентации, и, в свою очередь, состоящим из пустоты. Мы же не можем посчитать ситуацию. «Теперь мы можем добавить, что единственным понятием, из которого сотканы беспонятийные композиции онтологии, обязательно является пустота...Онтология, таким образом, обязана предложить теорию пустоты»<sup>358</sup>. Тем не менее, этот нерепрезентируемый элемент в рамках данной конкретной ситуации существует как избыток. Можно утверждать, что Бытие оказывается зоной Знания, зоной Науки: если Бытие может быть каким-то образом репрезентировано, каким-то образом посчитано и представлено, то оно может быть и предсказано. Так представляет своё видение концепта Бытия Бадью.

Но как мы уже отмечали, в рамках Бытия всегда присутствует некоторый избыток или некоторый остаток. Здесь Бадью отсылает к чисто лакановскому разделению между *réalité* и *reel*. Если мы говорим о *réalité* речь идёт законе мира, который оказывается для нас необходимым и которому мы должны подчиняться. В одном из интервью<sup>359</sup> Бадью говорит о реальности капитализма как о современном мировом законе, которому приходится подчиняться. Этот закон формирует то, что мы представляем возможным, исходя из законов Бытия. Поэтому Бытие и является связанным со знанием, например научным или экономическим. *Reel* же,

---

<sup>358</sup> «Nous pouvons maintenant ajouter que le seul terme dont se tissent les compositions sans concept de l'ontologie est forcément le vide...L'ontologie est donc astreinte à proposer une théorie du vide» – *ibid*, p.70.

<sup>359</sup> Les mots d'Alain Badiou, 28 октября 2018.

напротив, является возможностью невозможного, того, что нельзя представить из наличного порядка мира. То, что выстреливает подобно неожиданному взрыву в рамках существующего порядка вещей. Попросту говоря, *reel* – это невозможное. То, что непредставимо.

Именно существование невозможного, возможность невозможного, даёт основание для появления События. Событие принадлежит к совершенно иному измерению – измерению не-Бытия, потому что оно никак не может быть считано или замечено из перспективы «возможного», то есть из перспективы порядка Бытия. Событие связывается с избытком ситуации, она репрезентирует то, что не было репрезентируемо в ситуации Бытия.

Событие – это некоторое новое начало, которое, с одной стороны, не принадлежит к Бытию-до него, но, с другой стороны, и не принадлежит к Бытию-после. Событие оказывается промежуточной трансгрессивной зоной. Возьмём, к примеру, революцию где бы то ни было. Революция кладёт конец миру, который существовал до События её свершения, но она же и открывает новые возможности для мира будущего. Революция, в таком случае, является точкой отсчёта. И здесь всегда возникает вопрос о том, являются ли средства и инструменты революции нужными для будущего мира, может ли будущий мир их принять? Событие выставляет (*compte-pour-un*) вместе вещи, которые никогда вместе не существовали.

Парадигмальным примером События для Бадью оказывается Событие пришествия Христа<sup>360</sup>. Жижек предлагает другой пример<sup>361</sup>. Возьмем Великую французскую революцию. Все те объяснения неожиданного возникновения революционной «ситуации», которые нам могут предложить историки, исторически описывающие это Событие, оказываются недостаточными. «Но никакой объем Знания не позволит нам

---

<sup>360</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Университетская книга, 1999.

<sup>361</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. С. 182–183.

предсказать или объяснить должным образом необъяснимое Событие, получившее название “Французской революции”. В этом смысле Событие появляется *ex nihilo*: если оно не может быть объяснено в терминах ситуации, это не значит, что оно представляет собой просто вмешательство Внешнего или Потустороннего — оно связывается с Пустотой каждой ситуации, с ее внутренней непоследовательностью и/или ее избытком»<sup>362</sup>. Событие служит изнанкой «официальной» ситуации. Той изнанкой, до которой не может добраться знание, и которое постфактум локализуется в самом Событии.

Получается, что Событие оказывается принципиальным разрывом порядка Бытия, доказательством его принципиальной недостаточности. В этом смысле концепция События Бадью напоминает концепцию акта Жижека. Для обоих оказывается важным показать несводимость акта или события к конструктам и конструкциям ситуации<sup>363</sup>. И Событие и акт предполагают кардинальный разрыв с существующим порядком Бытия. «Разрыв для Жижека и Бадью делает жизнь достойной, чтобы её прожить; жизнь без насильственного разрыва бессмысленна...Реальное События или Акта не может сводиться к конструкциям ситуации несмотря на то, что могут говорить философы языка»<sup>364</sup>. Событие перформативным образом полностью переформирует ситуацию, которая становится совершенно иной. Событие открывает новые возможности, которые не могут быть предсказаны из наличной ситуации. Соответственно, Событие оказывается ни чем-то дополнительным к ситуации, а тем, что полностью ситуацию изменяет, выводя её из состояния равновесия. Именно в

---

<sup>362</sup> Там же, с. 182–183.

<sup>363</sup> McGowan T. Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy // *Subjectivity*, Vol. 3, 1, 2010., p. 7-30.

<sup>364</sup> «For both Badiou and Žižek, it is the rupture that makes life worth living, and a life without violent rupture would be meaningless...The real of the event or the act stands irreducible to the constructions of the situation, despite what philosophers of language might claim» - McGowan T. Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy // *Subjectivity*, Vol. 3, 1, 2010., p. 7-30.

контексте События Бадью говорит о субъекте. Субъект оказывается оператором События. Событие порождает субъект.

Для начала стоит отметить, что концепт субъекта по Бадью больше не является «...субъектом фундаментальным, центрированным и рефлексивным, каковым он являлся от Декарта до Гегеля, и остаётся ещё чётким вплоть до Маркса с Фрейдом (и Гуссерля с Сартром). Современный Субъект пуст, расколот, несубстанционален, нерефлексивен. Кроме того, он предполагается только в отношении частных процессов со строгими условиями»<sup>365</sup>. Бадью уже во введении к своему исследованию уходит от классического концепта субъекта. Более того, введение в свои теоретические рассуждения концепта События, которое радикальным образом противопоставляется Бытию, уже предполагает иное понимание субъекта, чем в проекте концепта субъекта классической нововременной философии.

Субъект Бадью оказывается локальной процедурой, которая вводится за счёт События. Поэтому субъект оказывается временным и не является всеобщим. «Субъект – это не результат и не источник. Это локальный статус процедуры, избыточная конфигурация ситуации»<sup>366</sup>. То есть, субъект оказывается конечным и случайным производением – избыточной конфигурацией наличной ситуации. Субъект возникает только вкупе с Событием, поэтому он определяется тем, что он *является верным* (*être fidèle à*) Событию. Без События субъекта бы не существовало, именно верность и ангажированность по отношению к случившемуся Событию и является конститутивным моментом производства субъекта.

---

<sup>365</sup> «...la doctrine du Sujet, qui n'est plus le sujet fondateur, centré et réflexif, dont le thème court de Descartes à Hegel, et reste encore lisible jusqu'à Marx et Freud (et jusqu'à Husserl et Sartre). Le Sujet contemporain est vide, clivé, a-substantiel, irréflexif. Il n'est en outre que supposable au regard de processus particuliers dont les conditions sont rigoureuses», Badiou A. *L' être et événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 9

<sup>366</sup> «un sujet n'est pas un résultat - pas plus qu'il n'est une origine. Il est le statut local de la procédure, une configuration excédentaire de la situation» – *Ibid*, p. 430.

Таким образом, субъект производится, он не является начальной точкой отсчёта, он локализован и зависим от внешних факторов – субъект зависим от События. Это как раз и напоминает то, что говорят нам мыслители проекта реконцептуализации субъекта – субъект оказывается детерминирован внешними обстоятельствами, именно внешние обстоятельства производят и воспроизводят субъекта, тем не менее, несмотря на это, субъект имеет возможность пересборки. Бадью ни в коем случае не отказывается от концепта субъекта – он его пытается переопределить. Заняться его реконфигурацией и реконцептуализацией.

Субъект является тем, кто опознаёт Событие как Событие-Истину. Здесь Бадью некоторым образом вторит Хайдеггеру и вводит «интерпретационное вмешательство»<sup>367</sup> (*intervention interprétante*), чтобы указать на принципиальный разрыв между текущим «положением вещей» и событийной «ситуацией». Вмешательство определяется, согласно Бадью, как «любая процедура, посредством которой множество признаётся событием»<sup>368</sup>. Путём введения специфического языка описания субъект со своей ангажированной позиции описывает хаотичные множества, как принадлежащие Событию. Великая французская революция состояла из множества хаотичных событий – опознать за этими событиями «Событие Великой французской революции» можно только посредством этой ангажированной позиции. И посредством изобретения определённого языка описания, понятного для тех, кто включён в Событие.

Возьмём пример с влюбленностью одного человека в другого. Мужчины в женщину. Когда кто-то из друзей этого мужчины спрашивает: за что ты её любишь? Что ты в ней *такого* нашёл? Влюблённый мужчина начинает перечислять какие-то характеристики своей возлюбленной, который кажутся банальными спрашивающему. Дело в том, что он не

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 224.

включён в это Событие-любви, он не может в полной мере *понять* и осознать вовлечённость другого субъекта в отношения любви к данной конкретной женщине. Получается, язык Бытия, язык знания и формальных описаний не может выразить полноту События. Его могут понять только субъекты, вовлечённые в процесс верности этому событию. Язык, который продуцирует субъект по отношению к Событию, оказывается совершенно бессмысленным с точки зрения Знания – он ничего не добавляет к Бытию.

Ангажированная субъективность оказывается тем, что является частью События. Событие возникает из ничего, его онтологический статус не является определённым, но субъект путём своей верности событию длит существование События. И в этом смысле, Истина, которую производит Событие, всегда связана с субъектом – субъект вместе с Событием оказываются операторами Истины. Эта Истина является истиной только для участников События, оно не является чем-то, что можно постичь извне. «Событие — это травматическое столкновение с Реальным (смерть Христа; исторический шок революции; и т.д.), тогда как именование — это вписывание События в язык (христианская доктрина, революционное сознание)»<sup>369</sup>.

Бадью вводит четыре родовые процедуры (*procedure génériques*), в которых возможно порождение истины: любовь, политика, искусство и наука. Можно сказать, что в рамках этих процедур возникает идеологическая интерпелляция, о которой мы говорили, когда разбирали влияние властных структур и властного дискурса на формирование субъекта. Здесь мы видим похожую ситуацию – в рамках родовых процедур путём верности Событию порождается субъект. Они будто бы его призывают. Субъект оказывается локализован в рамках свершающегося События-Истины, которому субъект остаётся верен. В этом смысле истина тоже оказывается субъективной – она порождается не

---

<sup>369</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии., с. 197.



Знанием, не научными процедурами, а процедурами верности Событию. Именно субъекты в совокупности с Событием порождают Истину. По Бадью, мы оказываемся свидетелями ситуации «...новой доктрины истины после разрушения её органической связи со знанием»<sup>370</sup>. Истина связана и с субъектом, и с математическими доктринами, и с теми философскими путями, которые открыл в начале XX века Хайдеггер.

Что даёт концепция События и субъекта Бадью для нашего понимания субъекта? Для проекта реконцептуализации субъекта? Для начала стоит отметить, что проект Бадью оказывается именно реконцептуализацией субъекта – субъект рассматривается как самостоятельно существующее образование, которое испытывает определённое, во многом даже решающее влияние внешних объективных сил, но полностью к ним не сводится.

Событие, в данном случае, выступает одновременно как нечто внешнее по отношению к субъекту, и как нечто внутреннее. Именно субъект оказывается Событием захвачен, именно субъект формирует свою субъектность вокруг некоего События. Тем не менее, без События субъекта не возникает – Событие оказывается тем внешним и систематически влияющим на субъекта фактором, который субъекта детерминирует и формирует. Событие конституирует субъекта события – субъекта до события не существовало. И субъект поддерживает свою субъектность путём верности Событию, тем самым образуется замкнутый круг. Ведь Событие тоже оказывается Событием-Истиной, когда субъект может эту Истину, предположительно содержащуюся в Событии, считать. Субъект оказывается тем, кто считывает событие как Событие. Без наличия субъекта (-ов) Событие просто не могло бы существовать – ему требуется признание.

---

<sup>370</sup> «...la doctrine de la vérité, après que s'est défaite sa relation de consécution organique au savoir» – Badiou A. L'être et évènement, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 9.

Можно предположить, что субъект проекта реконцептуализации субъекта тоже должен рассматриваться как субъект события. Ведь событие служит «точкой сборки» разрозненных элементов ситуации, оно подводит их под некоторое единство. Под некоторое единое целое. Мы уже много раз говорили, что субъектом проекта реконцептуализации субъекта оказывается субъект действия. Субъект состоит из разнообразных элементов, компонентов, «плагинов», в рамках которых он может пересобирается по мере своего онто- и филогенетического развития.

Мы уже сказали, что субъект разбирается и пересобирается – у него нет никакого «центрального управления», которое могло бы предположительно «собирать» составляющие субъект объективные элементы. К тому же субъект не только воспринимает эти внешние эффекты и их интериоризирует, но и эти внешние эффекты продолжают вновь и вновь воспроизводиться в деятельности субъекта. Например, если мы через телевидение или через прочтение книг узнали, как выражать ту или иную эмоцию, то мы будем её выражать, с одной стороны, именно так, как мы узнали, но, с другой стороны, могут возникнуть некоторые отклонения от правила, от правила выражения, которое мы почерпнули из внешних источников. В этом смысле субъект представляет собой некоторую брешь в порядке символического, которая выпадает из процесса символизации. «Субъект – это то, что создает брешь в реальном по мере того, как оно устанавливает связь между двумя означающими; субъект... в таком случае является не чем иным, как этой самой брешью»<sup>371</sup>. Соответственно, это реальное в субъекте, это бессознательное в субъекте, выявляемое в проекте реконцептуализации субъекта, не позволяет причислить его к проекту деконцептуализации субъекта.

---

<sup>371</sup> Fink B. The lacanian subject, Princenton, Princenton Press, 1996., p. 69.

Реальное представляет собой некое несимволизируемое *нечто*, которые нельзя выразить ни в каких словах, ни в каких знаках. Субъект проекта реконцептуализации субъекта, также, как и у Лакана, тоже имеет измерение реального, измерение невозможного, в котором и происходит предполагаемая нашим исследованием сборка субъекта. Но как мы его можем зафиксировать в таком случае? Почему возможно о нём вообще говорить?

Что же тогда является субъектом? Субъект выступает как некоторый разрыв между партикулярным и универсальным. Он выступает в виде локального акта, локального действия. Субъект – это то, благодаря чему мы переходим из состояния множественности, из состояния позитивности, к Событию-Истине. И в этом смысле, в момент становления субъекта в верности Истине субъект репрезентирует сам себя, отрицая те репрезентации, которые соотносятся с ним в уже готовом виде. В этом смысле субъект представляет собой множество разнородных компонентов, которая вдруг, случайно, берётся из организованного порядка. «Я называю субъектом локальный или конечный статус истины. Субъект есть то, что локально подтверждается»<sup>372</sup>. И именно в этом смысле субъект локален. Субъект не может являться постоянным целостным образованием, ибо он реализуется на некотором множестве, которое структурируется в некое Событие-Истину, которое, собственно говоря, и формирует субъекта. Причём это Событие формирует такого субъекта, который будет верен этому событию истины. Бадью, например, приводит следующие примеры: Апостол Павел для Церкви, Ленин для Партии, Шёнберг для музыки и так далее<sup>373</sup>.

Таким образом, субъект проекта реконцептуализации субъекта оказывается невозможным процессом символизации, некоторой разборки

---

<sup>372</sup> «I call subject the local or finite status of a truth. A subject is what is locally born out», Badiou A. On a Finally Objectless Subject // Who comes after the subject? NY – London, 1991., p. 25.

<sup>373</sup> Badiou A. L'être et évènement, Paris, Éditions du Seuil, 1988., p. 431.

и пересборки, некоторого остатка. Мы можем попробовать расширить концепцию Бадью и убрать из неё определённые политические следствия и предположить, что субъект во время определённого рода действий предполагает событие сборки разрозненных элементов, в него входящих. Поэтому можно сделать вывод, что субъект в момент некоторого действия собирается за счёт события пересборки – событие служит неким конститутивным элементом. Одновременно с этим, событие проводит различие – событие субъекта действия проводит различие между субъектом и тем, что предполагается внешним по отношению к нему – объектом. Внешнее по отношению к субъекту не предполагает своего противопоставления внутреннему.

Мы уже показали, что то, что, казалось бы, оказывается абсолютно внешним, формирует субъектность субъекта – без этого бы субъекта как субъекта просто не существовало. Но, с другой стороны, именно субъект различает событие и может считать его предполагаемый смысл. Субъект различает фигуру от фона. Но, как мы уже сказали, чтобы субъект мог бы стать субъектом, должно произойти какое-то событие (в самом широком смысле), которое постепенно формирует субъекта. Событие в какой-то момент запускает процесс формирования, разборки, пересборки.

Приведём пример не из Бадью. Мы уже упоминали выше концепцию интерпелляции Альтюссера. Соответственно, можно утверждать, что событие интерпелляции заставляет субъекта проявить свою субъектность, организовать её. И таким примером можно привести множество. В нашей работе мы упоминали концепции Левинаса, Бадью, Мейясу, где ситуация развивается схожим образом – существует нечто, что заставляет внешним образом проявить субъектность конкретного субъекта, провести различие между собой и объектом.

В этом смысле можно говорить о реконцептуализации субъекта – субъект волевым актом проводит различие между собой и объектом,

внешним по отношению к нему миром. В Событии происходит сборка внешнего мира, которое, по эмерджентности, даёт некоторое иное образование – субъекта. И это образование может и проводить различие, и действовать. Событие служит «точкой сборки» разрозненных элементов ситуации. Соответственно, благодаря субъекту происходит переход из состояния множественности к определённому состоянию субъекта. Субъект представляет собой набор многообразных компонентов, которые контингентным образом берутся из организованного порядка.

Можно утверждать, что субъект не формируется в стерильных условиях: субъект формируется в определённой контингентной среде, например, человек как субъект живёт в контингентной среде и окружении. Из этих складывающихся конфигураций контекстов возникает субъект, который опознаётся властными инстанциями (например, государством) как субъект, универсализируется, то есть считается вполне всеобщим и равным другим субъектам несмотря на то, что формируется в каких-то конкретных частных условиях. Можно назвать это первым «рождением». Субъект формируется как гражданин. Но может произойти и второе «рождение» - субъект осознаёт себя как субъекта, который может свободно пересобирать себя из тех частных конфигураций и взаимодействий, из которых субъект формируется.

Таким образом, при такой концептуализации субъекта, сохраняется возможность вменения субъекту моральной ответственности, ведь субъект оказывается субъектом самостоятельного действия, способного решать, что именно выбирать и как именно пересобираться из частных конфигураций и взаимодействий.

### **3.5. Топология как способ представления реконцептуализации субъекта**

В данном параграфе мы рассмотрим топологию Лакана, которая кажется наиболее удачным способом изображения субъекта проекта

реконцептуализации субъекта. Эта топология не обнаруживает никакого центра в субъекте, но, тем не менее, обнаруживает некоторую связку, некоторый узел, который, на первый взгляд, вводит некую целостность и цельности субъекта. Тем не менее, его узловость так устроена, что не предполагает ядра субъекта, и если завязано хорошо, то оно крепко держится. И есть пределы устойчивости этой структуры, но эти пределы не предполагают наличия некоторого выделенного ядра. Соответственно, когда узел распадается, на месте узла оказывается разобранные «нити». Можно утверждать, что некоторое событие, о котором мы говорили в предыдущем параграфе, вводит узловость узла, субъектность субъекта. Данный момент нам поможет проиллюстрировать метафора гончарного изделия<sup>374</sup>. Гончар создаёт своё изделие из глины вокруг пустоты, но эта пустота не предшествует появлению этого изделия. То есть эта пустота появляется одновременно с появлением изделия. Как кажется, подобную аналогию можно провести и с субъектом, и с лаканианской топологией, переложенной на рассмотрение субъекта проекта реконцептуализации субъекта.

Впервые Лакан говорит о топологии в своём 9 семинаре<sup>375</sup>, где говорит об ошибке субъекта. А именно, он говорит об ошибке в счёте. Счёт, о котором идёт речь, не связан с тем, что мы умеем считать – ему мы научаемся ещё до того, как научились считать. И эта ошибка оказывается необходимой. Субъект оказывается «отсутствием черты». Что же это за *черта*?

Посредством черты Лакан открывает «эру топологии» в 9 семинаре. Поверхность топологии Лакана образуется из отличительных черт (*trait unaire*), которые потом преобразуются в окружности. Эти черты

---

<sup>374</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа (1959-1960). М.: Гнозис, 2006. Greenshields W. Writing the Structures of the Subject. Lacan and Topology. Palgrave Macmillan, 2017.

<sup>375</sup> Lacan J. Le séminaire, Livre IX: L'identification, Paris, Éd. du Piranha, 1981.

характеризуют минимальную степень различия – каждая черта, нарисованная охотником на стене пещеры, оказывается отличной от предыдущей и от последующих. Так задаётся протописьмо.

В семинарах Лакана, особенно в последних, можно обнаружить огромное количество всяких рисунков и схем. И есть тенденция среди людей, увлекающихся Лаканом, опускать эти рисунки и обращать внимание лишь на текст. И действительно, встаёт вопрос: зачем Лакану понадобились рисунки узлов, теория математических узлов? Лакан пытается с помощью своей топологии наметить то, что можно было бы назвать языком психоанализа. Это должно было в идеале служить общим местом для общения разного рода психоаналитиков. И с помощью узлов Лакан пытается представить некоторую структуру психики субъекта. Но как это обосновывается? Что помогает ему утверждать, что эти узлы действительно что-то помогают нам понять в структуре бессознательного желания?

Проект реконцетуализации субъекта говорит о некотором недостатке, который сложно зафиксировать в рамках символического. Не очень понятно, как в таком случае о нём говорить. С точки зрения Лакана (и в этом он последовательный ученик Фрейда), собственно говоря, это можно зафиксировать, например, в ляпах и оговорках в речи. Так, например, работал тот же Фрейд и сам Лакан со своими пациентами. И перед Лаканом встаёт вопрос: можно ли каким-нибудь образом изобразить этот ляп, этот огрех в речи, когда проявляется субъект реального? Здесь он обращается к математической теории узлов. Но почему именно к ней? Почему у Лакана вообще рассматривает возможность записать этот ляп? Это объясняется тем, что Лакан полагал, что «бессознательное структурировано как язык». Соответственно, речь идёт о структуре языка и о структуре означающего.

И Лакан обращает внимание на тот факт, что означающее может скользить по поверхности языка так, что не будет представлять никакого означаемого. То, что значение не привязано к означающему, говорит ещё Фердинанд де Соссюр: «связь, соединяющая означаемое и означающее, произвольна; поскольку под знаком мы понимаем целое, возникающее в результате ассоциации некоторого означающего с некоторым означаемым, то эту же мысль мы можем выразить проще: языковой знак произволен»<sup>376</sup>. Лакан немного изменяет эту схему<sup>377</sup> и предлагает следующий анекдот: маленький мальчик и маленькая девочка едут в купе друг напротив друга. Подъезжая к вокзалу, мальчик видит надпись и говорит: «Мы приехали в Дамы», на что девочка говорит: «Ты не прав, мы приехали в Господа».



Как мы видим, здесь одинаковые двери, но разные означающие по отношению к этим дверям, соответственно, смысл в наших головах возникает только тогда, когда представлены два этих означающих, то есть, когда мы видим их вместе, ибо одно обязательно отсылает к другому, а другое – к первому. К тому же, если пользоваться терминами Соссюра, то получается, что акустический образ оторван от двери – между ним и

<sup>376</sup> Соссюр Ф. Курс общей лингвистики, Екб.: Издательство Уральского университета, 1999., с. 100.

<sup>377</sup> Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997.



означающим пролегает черта, которой Лакан придаёт большое значение. Примерно так же можно представить означающее субъект.

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\S}$$

По Лакану получается, что субъект оказывается эффектом двусмысленности в языке. Получается, что объекты, которые представляют собой некое единство – раздваиваются, вместо одного – оказывается два. Вапперо даже позволяет себе такой омофон: Est-ce un? (звучит по-французски как S1) Est-ce deux? (звучит по-французски как S2), то есть: «Это одно или это два?».

О подобного рода раздвоенности означающего говорит, например, и Куайн, описывая дихотомию аналитических и синтетических суждений: «Однако не совсем верно, что синонимы “холостяк” и “неженатый человек” повсеместно взаимозаменяемы *salva veritate*. Истины, становящиеся ложными при замене выражения “неженатый человек” выражением “холостяк”, не так-то сложно сконструировать при помощи таких выражений, как “бакалавр искусств” (*bachelor of arts*) или “лютики” (*bachelors buttons*) или с помощью цитаты, например: “Холостяк” состоит из менее чем десяти букв»<sup>378</sup>.

Неоднозначность заключается в том, что одно и то же означающее может быть, как равно самому себе, так и неравно. Получается, что,

---

<sup>378</sup> Куайн У. Две догмы эмпиризма // Слово и объект. М.: Логос, 2000, с. 6.

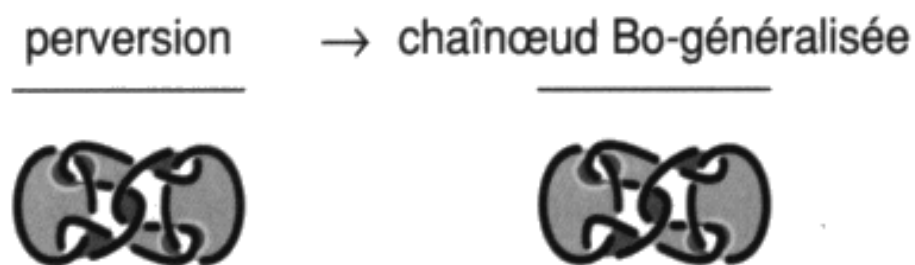
например, в случае машинного перевода, можно перевести словосочетание *bachelor of arts*, как лютики искусств, что будет некорректно.

Лакан указывает на схожее место. Он указывает на то, что во время оговорки одно означающее заменяется другим, соответственно, аналитику стоит разобраться именно с этой оговоркой, именно с появившимся неожиданно означающим. Подобного рода чтением того, что говорится между строк, пользовался ещё Фрейд, который предполагал, что за явным смыслом сновидения скрывается некоторая структура желания, то есть, если выражаться в терминах Лакана, – другое означающее, которое и представляет интерес. Стандартной фигурой, от которой отталкивается Лакан для формирования своей топологии, оказывается Борромеев узел, который иллюстрирует, по Лакану, некоторое единство трёх регистров психики субъекта: Реальное-Воображаемое-Символическое.



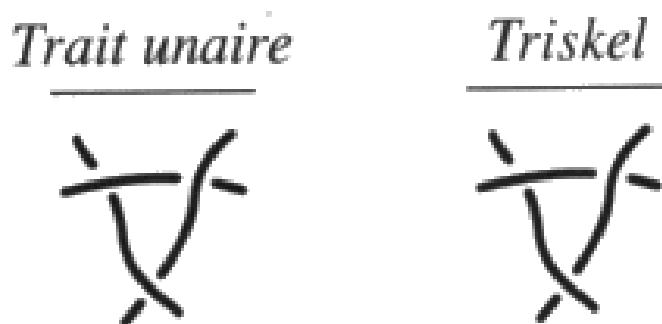
Почему им был выбран именно этот узел? Всё дело в том, что этот узел представляет собой единство только в случае, если все три кольца соединены, но, если нарушить хотя бы одно, – остальные не будут оставаться вместе, что означает, что узел распадётся. Соответственно, Лакан стремится показать важность каждого из регистров в структуре

психики субъекта. И из этого узла мы можем получить различные фигуры и узлы, которые бы описывали разные отклонения в структуре, например, психоз, невроз и так далее. Вот так, к примеру, в книге Вапперо «Узел»<sup>379</sup> изображается перверсия:



Как мы видим, здесь тоже есть отсылка на две одинаковые двери, на которых указаны означающие «Ж» и «М».

Возникает ещё один важнейший вопрос по отношению к топологии: как это читать? Александр Бронников<sup>380</sup> приводит следующий пример, позволяющий лучше разобраться с топологией у Лакана:



Соответственно, мы видим один топологический объект и видим два способа его прочтения. В первом случае «единичная черта» – термин,

<sup>379</sup> Vappereau J.-M. Noeud: La théorie du nœud esquissée par J. Lacan, Paris, Topologie en Extension, 1998.

<sup>380</sup> Бронников А. Топология и структура языка. URL: <https://sites.google.com/site/tallkingcure/stati/topologia-i-struktura-azyka>

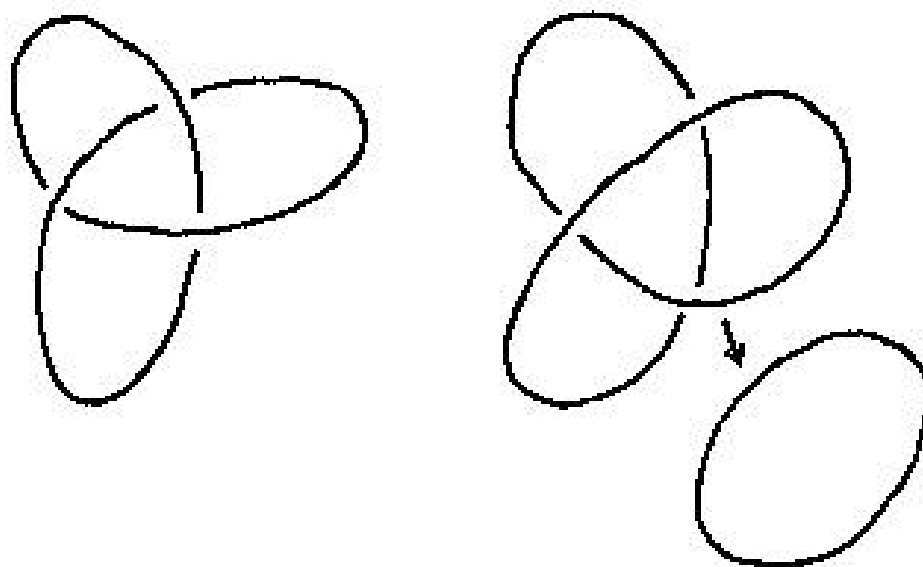
заимствованный из психоанализа, а во втором «трискель» – это топологическое название. Но что такое «единичная черта»? Приведём следующий пример: случается так, что в силу определённых суеверий, мы выделяем некоторую единичную черту реальности и придаём ей всеобщий характер. Например, в хоккее принято не бриться во время важных игр (в НХЛ этими играми являются игры плей-офф, это и есть единичная черта), соответственно, кто-то побрился перед матчем и команда того игрока, что побрился, проиграла. Получается, что два независимых явления связываются в одном событии посредством причинно-следственной связи. Но в какой-то последующий момент эта единичная черта «игрок не побрился» может выполнять функцию буквы (что наглядно можно видеть в иероглифическом письме). Например, «игрок не побрился» в поэтическом произведении может иметь смысл, что что-то «неприменно случится». Поэтому формально это можно записать следующим образом: «игрок не побрился» и «что-то непременно случится» – сверху, а событие проигрыша – снизу.

Соответственно, чтобы прочесть поэтически стихотворение, нам нужно обратиться к первоначальному смыслу того, что проигрыш команды зависит от степени бритости её членов. «С опорой на этот пример мы возвращаемся к записи “трискель”, “единичная черта”, где чтение “трискель”, взятое из топологического текста, отсылает нас к тому, что данное графическое изображение — это минимальный элемент узла или то, что позволяет узлу держаться. Наличие данного элемента в узловой презентации означает для нас, что мы действительно имеем дело с узлом. Трискель выполняет функцию или имеет значение единичной черты узла в том смысле, что единичной чертой мы называем то, что может быть прочитано (чайки, например). Но когда мы встречаем

трискель в психоаналитическом тексте, его самого мы читаем как “единичная черта”»<sup>381</sup>.

Таким образом Лакан вводит в рассмотрение свою топологию. Но как она поможет описать субъект реального? Как она поможет описать субъекта проекта реконцептуализации субъекта?

Представляется, что как раз-таки топология и является единственным способом представления и репрезентации субъекта современного проекта реконцептуализации субъекта. Например, мы уже вводили Борромеев узел. Но как же представить оговорку, «ляп» в речи? Как представить проявление субъекта бессознательного? В 23<sup>382</sup> семинаре Лакан, чтобы топологически обрисовать этот «ляп», рисует узел немного неправильно: нить вместо того, чтобы проходить снизу, проходит сверху. Отсюда следует, что узел разваливается и превращается в кольцо.



Давайте возьмём ещё один классический пример из топологии Лакана – ленту Мёбиуса. Одним из базовых значений ленты Мёбиуса у

---

<sup>381</sup> Там же.

<sup>382</sup> Lacan J. XXIII Séminaire XXIII (1975-1976), Le Sinthome, Paris, Le Seuil, 2005. p. 52-58.

Лакана оказывается *зачёркнутый субъект* (le sujet barré). «Лента Мёбиуса может помочь нам в конструировании субъекта как разделяемого»<sup>383</sup>.

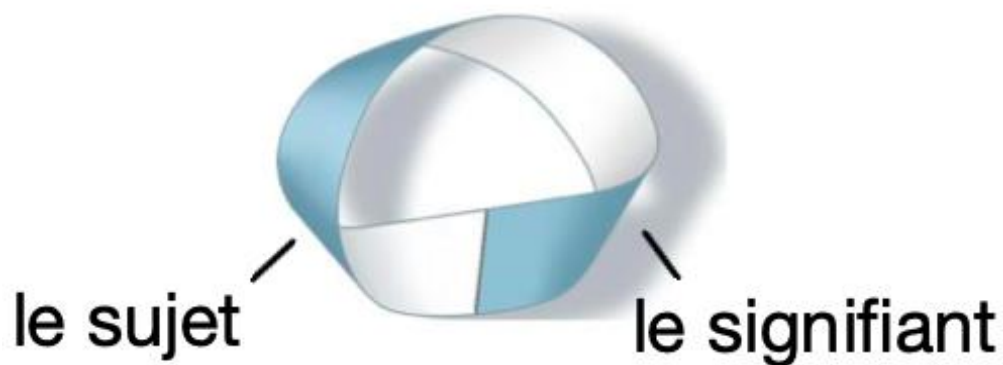


Лакан говорит о разделении между знанием и истиной, между которыми находится бессознательное субъекта. Лакан по-разному артикулирует эту дистинкцию, но, в общем и целом, можно сказать, что общий характер этого разделения выражает структуру полосы, которая, имея только одну сторону, в то же время имеет обе (как в случае ленты Мёбиуса). Получается, субъект, будучи единичным, оказывается разделен.

С другой стороны, Лакан использует ленту Мёбиуса для того, чтобы говорить об *означающем*, который оказывается ею представлен.

---

<sup>383</sup> «La bande de Mœbius peut être pour nous le support structural constitution du sujet comme divisible» – Jacques Lacan, 1965-1966, Séminaire 13 : L'objet. Séance 15 Décembre 1965.



Получается противоречие: с одной стороны, лента Мёбиуса представляет разделённый субъект, а, с другой – означающее. Можно отсюда предположить, что для Лакана единственный способ говорить о субъекте – это означающее. Только означающее представляет субъект (в некоторых семинарах Лакан даже говорит, что субъект – это и есть означающее).

Но есть и другой ответ Лакана на это противоречие: субъект и означающее имеют практически одинаковую структуру. Чтобы это разглядеть, нужно представить отношения между субъектом и означающим в случае ленты Мёбиуса. Для этого мы должны попытаться накрыть одну полосу другой: «допустим, что это необходимое пересечение поверхности поверхностью, которая её удваивает, есть нечто, что может показаться очень удобным для обозначения отношения между означающим и субъектом»<sup>384</sup>. В данном случае мы видим две ленты Мёбиуса – субъекта и означающего.

Можно предположить, что эти два типа объектов являются омонимами. И лента Мёбиуса является сложным элементом, который в зависимости от контекста представляет два разных объекта, которые, тем не менее, оказываются связанными в своём представлении.

---

<sup>384</sup> «Avouez que cette traversée nécessaire de la surface par la surface qui la redouble, voilà quelque chose qui peut nous apparaître être bien commode pour signifier le rapport du signifiant au sujet» – Jacques Lacan, 1964-1965, Séminaire 12: Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Séance 09 Décembre 1964.

### Заключение к 3 главе

Мы рассмотрели различные способы реконцептуализации субъекта: эгология, векторный субъект К. Мейясу, субъект как эффект События (А. Бадью), субъект как разрыв, субъект как различие, субъект как узел (Ж. Лакан). Их объединяет попытка выстроить концепт субъекта, несмотря на критику проекта деконцептуализации субъекта. Например, в случае А. Бадью и К. Мейясу концепция субъекта предполагает наличие События. Безусловно, оба философа понимают концепт События по-разному, тем не менее, нам было важно указать на то, что, по всей видимости, концепт события может быть продуктивно применён к реконцептуализации субъекта. Ведь событие служит «точкой сборки» разрозненных элементов ситуации, оно подводит их под некоторое единство. Субъект выступает как некоторый разрыв между партикулярным и универсальным. Он выступает в виде локального акта, локального действия. Субъект – это то, благодаря чему мы переходим из состояния множественности, из состояния позитивности, к Событию-Истине. И в этом смысле, в момент становления субъекта в верности Истине субъект репрезентирует сам себя, отрицая те репрезентации, которые соотносятся с ним в уже готовом виде. Поэтому можно сделать вывод, что субъект в момент некоторого действия собирается за счёт события сборки – событие служит неким конститутивным элементом. Одновременно с этим, событие проводит различие – событие субъекта действия проводит различие между субъектом и тем, что предполагается внешним по отношению к нему – объектом.

Иллюстрацией такого рода пересборки концепта субъекта вполне может служить топология Ж. Лакана. Ж. Лакан рассматривает субъекта по-разному. В данном случае нас интересовал его проект топологического строения субъекта. Эта топология не обнаруживает никакого центра в



субъекте, но, тем не менее, обнаруживает некоторую связку, некоторый узел, который, на первый взгляд, вводит иллюзию цельности субъекта. Тем не менее, его узловость так устроена, что не предполагает ядра субъекта.

## **Заключение**

Настоящее диссертационное исследование реконструирует тенденции возвращения к концепту субъекта в современной философии и объединяет их под термином «реконцептуализация». Это невозможно было бы сделать, предварительно не прояснив, что такое проблема субъекта, каков контекст возникновения проекта его реконцептуализации и что представляют два других проекта трактовки субъекта. Поэтому **в первой главе** рассматриваются два исторически предшествующих проекта концептуализации субъекта: классический новоевропейский проект концептуализации субъекта и проект его деконцептуализации неклассической философией. **Во второй главе** указывается на характерные черты реконцептуализации субъекта как проекта, преодолевающего классическую концептуализацию субъекта и его деконцептуализацию. Предлагается посмотреть на проблему реконцептуализации с точки зрения проблемы пересборки. Последняя появилась вследствие попыток выстроить новое понимание субъекта, предположив, что субъект может пересобираться самостоятельно и благодаря внешнему влиянию других субъектов или сил/контекстов. Наконец, **в третьей главе** рассматриваются различные способы сборки/пересборки и представления субъекта проекта реконцептуализации субъекта на примере конкретных концепций Бадью, Жижека, Мейясу, Лакана. Брайдотти; показывается принципиальная роль концепта События в рамках конструирования субъекта.

**В первом параграфе первой главы** предлагаются различные термины для описания концепта субъекта: сам субъект, субъектность и субъективность. Под субъектностью мы понимаем то, что делает субъекта субъектом. Субъективность же оказывается качеством, отличающим конкретных субъектов в их индивидуальных особенностях восприятия,

что фиксировалось в классической философии в концепции вторичных качеств, которые необязательно делают субъекта субъектом. Исходя из этого, впоследствии задаётся проблема субъекта (каким образом возможно мыслить субъект, несмотря на критику, предложенную проектом деконцептуализации?) и способ последующего рассмотрения данного концепта.

**Во втором параграфе первой главы** рассматривается необходимость концепта субъекта для философии Нового времени. Мы, вслед за В. Декомбом и Р. Брагом, утверждаем, что концепт субъекта до Нового времени не существовал. Однако необходимость понятия о том, кто способен вопрошать о самом себе, явственно ощущалась. Для этого мы обращаемся к анализу Р. Брагом текстов Аристотеля, благодаря которому показывается, что вопрос о субъекте в корпусе аристотелевских текстов присутствует в имплицитном виде, но эксплицитно не ставится. Согласно Р. Брагу, Аристотель в своей этике опускает вопрос о том, что значит быть самим собой, хоть вопрос о том, что значит подпадать под более общее понятие, например понятие «человек», присутствует у древнегреческого философа.

**В третьем параграфе первой главы** разбирается то, что представляла классическая нововременная философия. Нашей целью является указание на конкретный контекст формирования классического нововременного понимания субъекта. Для этого мы используем тот концептуальный аппарат, который был разработан в рамках концепции разделения философии на классическую и неклассическую М. Мамардашвили, Э. Соловьёвым, В. Швырёвым. В рамках классической нововременной философии субъект-объектное отношение оказывается непроблематичным – субъект, элиминируя личные субъективные качества, рациональным образом познаёт противостоящий ему объект. Субъект рассматривался в терминах деятельности, а объект – в терминах

бездеятельности, пассивности. Мир, объект, рассматривался как рационально постижимая структура, как внеличный порядок. Субъект был наделен определёнными способностями для познания противостоящего ему мира – именно Бог дал ему необходимые средства для познания мира.

**В четвёртом параграфе первой главы** рассматривается фукольдиданский концепт «картезианского момента». Под «картезианским моментом» подразумевается момент образования субъекта в его классическом философском понимании, в рамках которого, согласно М. Фуко, происходит переход от концепта «заботы о себе» к концепту «познай самого себя». С этим переходом, как утверждает Фуко, связано формирование классического нововременного концепта. «Картезианский момент» обозначает не некоторую отдельную точку в рамках картографии различных концептуализаций субъекта, а включает в себя констелляцию интеллектуальных способов постановки проблемы субъекта. Фуко указывает на то, что принцип «познай самого себя», в отличие от «заботы о себе», не ставит под вопрос бытие вопрошающего – истина становится самоочевидна, нужно лишь найти к ней путь. Мы выделяем основные характеристики, присущие классической концептуализации субъекта: прозрачность сознания, рациональность, целостность, активность, осознанная свобода действия. Он мыслился как Богом предназначенный для активной деятельности в мире. И именно Бог адекватно оснастил субъекта всеми средствами для познания мира. Предполагалось, что в процессе познания возможно элиминировать все личностные и присущие эмпирическому субъекту характеристики для адекватного познания окружающей его действительности. Он мыслился как единственный источник целенаправленной деятельности в этом мире.

Нами рассматривается позиция Канта в отношении века Просвещения и показывается, что Кант отмечает новый тип установки автономного субъекта, возникший в Новое время, когда вопрошается не

только мир вокруг него, но и сам субъект. Парадигмальным примером классической концептуализации концепта субъекта является трансцендентальный субъект по Канту. Трансцендентальный субъект рассматривался как носитель общезначимых структур, с помощью которых он организует опыт вокруг себя. То есть этот общезначимый субъект оказывался связанным с субъектом эмпирическим, который мог выступать как субъект познания, нравственности, политики. Предполагалось, что в каждом эмпирическом субъекте присутствует единый трансцендентальный субъект, служащий основанием познания и единства опыта. Соответственно, эмпирический субъект являлся носителем определённых априорных категорий, которые делали его субъектом трансцендентальным и тем самым обеспечивали общезначимость его познания.

**В пятом параграфе первой главы** рассматривается описание неклассической философии в её связи с проектом деконцептуализации субъекта. Симптоматическими персонажами разрыва двух порядков разума – классического и неклассического – оказываются три фигуры Ницше, Фрейд и Маркс. Именно эти три мыслителя одними из первых указали на принципиальную зависимость субъекта от объекта, от внешнего, от контекста его существования. Нами описываются принципиальные моменты философских концепций Ницше, Фрейда и Маркса и показывается, что благодаря их деятельности произошел отказ от классического концепта субъекта.

Вслед за М. Мамардашвили, Э. Соловьёвым, В. Швырёвым мы показываем изменение положения фигуры интеллектуала в рамках неклассической философии по сравнению с классической философской ситуацией. Теперь интеллектуал задействован в массовом производстве знания, жестко ориентируясь на экономические факторы производства. Помимо этого, были указаны определённые разочарования в идеалах века

Просвещения, в классической философии и классическом концепте субъекта. Сюда относится и кризис в основаниях фундаментальных наук, и появление антифундаменталистских эпистемологий, и проект деконцептуализации субъекта. Под деконцептуализацией мы понимаем отказ от классической концепции субъекта. Это уже не универсальный субъект классической нововременной философии, наделённый рациональностью, рефлексивностью – подобного рода субъект оказывается зависим от внешних, то есть объективных по отношению к самому субъекту, факторов. Здесь заложена основная проблема, способствующая, по нашему мнению, переходу от деконцептуализации к реконцептуализации – необходимость вменения ответственности. Критики проекта деконцептуализации обратили внимание, что последовательная линия деконцептуализации в пределе лишает субъекта ответственности за его поступки. Это оказывается неприемлемым и практически, и теоретически, поэтому понадобилась программа реконцептуализации субъекта.

**В шестом** – заключительном – **параграфе первой главы** нашего диссертационного исследования ставится проблема постнеклассики. Если классическая концепция субъекта связана с классической философией, а деконцептуализация с неклассической, то логично предположить, что реконцептуализация субъекта связана с постнеклассической философией. Мы ставим под вопрос подобного рода периодизацию философского мышления. Здесь возникает ряд проблем: во-первых, само разделение на классику/неклассику/постнеклассику является проблематичным в силу принципиальной своей неклассичности – мы не можем сформулировать её в рамках логики классических бинарных оппозиций. Во-вторых, рассмотрение, и на это указывает В. Кузнецов, философии с точки зрения метапозиции предполагает определённый мета-взгляд, который «парит над схваткой» и рассматривает всю философию с точки зрения

универсального единого метафизического принципа. В-третьих, само конструирование различия оказывается проблематичным, потому что оно пытается вычлени́ть единый философский нарратив, выделяющий несколько последовательно сменяющих друг друга линий предположительного развития философской мысли в целом.

В первой главе диссертационного исследования были рассмотрены два проекта концептуализации субъекта – проект классической философии и проект критики концепта субъекта классической философии, предпринятый философией неклассической. Концептуализация субъекта существует в определенного рода контексте, она отвечает на «вызов» конкретной эпохи. Именно поэтому нами был рассмотрен философский контекст существования двух проектов концептуализации субъекта, которые учитываются при его реконцептуализации.

**В первом параграфе второй главы** мы проблематизируем понимание субъекта в рамках плоских онтологий. Здесь происходит значительный пересмотр представлений об онтологии, которая теперь придаёт нечеловеческим объектам равный статус с человеческими. Равноправными признаются объекты любой природы: природные, вымышленные и искусственно созданные человеком. Такие объекты оказываются равными друг другу, потому что все они обладают неисчерпаемой реальностью. И среди них нет такого объекта, от существования которого зависели бы другие объекты, и в этом смысле в этой онтологии нет субъекта. Нами рассматриваются четыре варианта ответа на онтологический вопрос «что всё-таки существует?» в рамках реконструкции истории онтологии, предпринятой А. Ветушинским: парменидовский, атомистический, корреляционистский и ответ плоской онтологии. Можно утверждать, что четвертый тип ответа оказывается, следуя словам Л. Брайанта, освобождением объекта от субъекта – он называет всё объектами и уравнивает все эти объекты между собой. Нами

рассматривается несколько вариантов преодоления «корреляционизма» (К. Мейясу), «философии доступа» (Г. Харман). Рассматриваются различные импликации акторно-сетевой теории (АСТ) в рамках современных философских исследований онтологии. Показывается, что субъект больше не является для них центром мира, не является чем-то привилегированным. Субъект рассматривается в ряду объектов как равноценный и равнозначный. Субъект может быть не только человеком, а представлять какое-то не-человеческое образование. Тем не менее, оценивая эти подходы, мы напоминаем, что человек как субъект может себя пересобрать в отличие от животного, которое на протяжении всей жизни остаётся именно тем же самым животным своего вида.

**Во втором параграфе второй главы** мы выделяем несколько принципиальных моментов относительно реконцептуализации субъекта, которые, в пределе, в рамках пересмотра понимания субъекта нам необходимо «сшить». Нашей задачей является концептуальный пересмотр классического проекта субъекта и проекта его деконцептуализации – и так выявляются необходимые для проекта реконцептуализации концептуальные ресурсы. С одной стороны, мы оставляем субъекта, только отмечаем, вслед за А. Бадью, что субъект современного проекта оказывается асубстанциален, историчен, временен и конечен. С другой стороны, субъект является эффектом внешних объективных влияний, но полностью к ним не сводится. Именно благодаря разного рода интериоризированным социокультурным ресурсам и инструментам, субъект становится субъектом. Тем самым, субъективация выстраивается таким образом, что предполагает субъекта, способного свободно выбирать свою субъектность из множества противоречивых вариантов и инструментов.

**В третьем параграфе второй главы** мы анализируем различные концепции становления субъекта субъектом через определенное внешние



влияние. В рамках этого параграфа описываются концепции Альтюссера и Батлер, которые предполагают, что субъект является результатом различного рода властных практик и дискурсов. В этих концепциях власть оказывается не просто тем, чему мы противостояем (как субъект объекту в классическом их понимании, когда субъект спокойно мог отказаться своим активным, свободным и волевым решением от действия объекта), а тем, от чего мы практически полностью зависим в нашем существовании. Этот внешний относительно нас объект мы изначально не выбираем – он оказывается первичным<sup>385</sup> по отношению к последующей деятельности субъекта. Это означает одновременное становление субъектом и становление субординированным, подчинённым по отношению к власти. И именно благодаря этому внешнему влиянию, субъект формируется как субъект, но к этому внешнему он не сводится.

**В четвертом параграфе второй главы мы разбираем концептуализации субъекта по отношению к власти, отвечая на вопрос откуда, собственно говоря, берётся субъект? Как субъект может производиться? И Батлер, и Альтюссер отмечают, что властные практики, властный зов направлен на уже существующего субъекта. Тем не менее, пока субъект не признаёт властного воздействия, он не является субъектом. Все властные дискурсы и практики направлены на субъекта, который предположительно уже существует и знает, как на них реагировать – откликаться на окрик полицейского: «гражданин» или «гражданка». К кому адресуются в данном случае властные инстанции? Существует ли субъект до интерпелляции, под которой понимается процесс властного формирования субъекта, когда человек становится одновременно субъектом и подчиненным властью?**

---

<sup>385</sup> В данном случае мы имеем в виду первичным по отношению к нашей активной деятельности в плане категоризации окружающей нас действительности в терминах, представленных государством.

Здесь мы рассматриваем два тезиса, которые хотим совместить. Первый тезис заключается в том, что, несмотря на объективную детерминацию субъекта объектом (в данном случае властных эффектов, которые реализуются в языке и повседневных практиках, например, обращение полицейского к гражданину), субъект в рамках проектов реконцептуализации переосмысливается и не сводится к объекту, который его детерминирует. В нашем случае – несмотря на действие власти, полностью субординированным властью субъект не оказывается. Всегда возникает некоторый излишек, который не позволяет сводить субъекта к объективирующим его эффектам. И именно в силу этого мы не можем говорить о том, что данная концепция субъекта оказывается похожей на классическую концепцию, предполагающую субъекта данного.

Второй тезис – властные практики уже всегда обращаются к субъекту как сформированному и субординируемому – тем самым формируя и субординируя субъекта. Без этой объективной и объективирующей деятельности не существовало бы субъекта, то есть деятельность по объективации необходимым образом порождает некоторый остаток – субъекта.

Мы утверждаем, что субъект конституируется благодаря действующим на него субъективирующим его силам. Субъект оказывается зависим в своём существовании от этих сил – именно они порождают его субъектность. Тем не менее, мы утверждаем, что субъект – неожиданный разрыв: разрыв порядка сборки, разрыв порядка действия, разрыв порядков власти; определенный разрыв между универсальным и партикулярным, способным проявлять свою собственную субъектность, несмотря на властную субординированность. То есть, субъект способен действовать самостоятельно, быть творцом новых, доселе не существовавших ситуаций.

**В пятом параграфе второй главы** мы рассматриваем один из вариантов генеалогии субъекта, предложенный Ж. Лаканом, – «стадию зеркала». В рамках «стадии зеркала» субъект утверждает самого себя в непосредственном контакте с Другим. «Стадия зеркала» описывает воображаемую идентификацию субъекта, когда субъект в буквальном смысле видит свой целостный и прозрачный образ в другом или в Большом Другом, под которым Лакан понимает символический порядок, то есть всеохватывающий «объективный дух» надындивидуальных социолингвистических структур (например, Бог, Партия, природа, история и т.д.). Этот образ оказывается с одной стороны, внешним, а, с другой стороны, внутренним. Он является конструирующим и конституирующим для субъекта в рамках его воображаемой идентификации.

**В шестом параграфе второй главы** формулируется проблема пересборки субъекта как способ его реконцептуализации в рамках современной философской ситуации. Термин «пересборка» заимствуется у Б. Латура из работы «Пересборка социального», где он показывает, каким образом можно пересобирать «социальное», рассматривая последнее не как нечто *уже* собранное и устойчивое, а как процесс конструирования его из различных, зачастую неожиданных элементов. По аналогии с тем, как Латур рассматривает «социальное», мы рассматриваем субъекта в силу того, что субъект представляет собой одно из явлений социального, он формируется благодаря социокультурному контексту. Субъект рассматривается не классически, а как формирующийся, как собранный из разнообразных «плагинов», а значит, могущий быть пересобранным самостоятельно или при помощи внешних сил. Он вбирает в себя определённые внешние по отношению к нему «плагины», ассимилирует их и, тем не менее, не превращается в объект, который безвольно действует согласно предустановленным программам. Напротив, субъект способен действовать рационально и выбирать из множества

запрограммированных вариантов один или несколько. Более того, субъект предполагает создание доселе не существовавших ситуаций. Субъект выступает как некоторый разрыв между партикулярным и универсальным. Субъект – это то, благодаря чему мы переходим из множества контекстов его формирования к событию появления субъекта как субъекта. Это значит, что субъект, для того чтобы пересобрать себя, должен для начала стать субъектом. Он формируется под внешним воздействием, потому что не может себя переформировывать до своей «сборки». Собранный же субъект может обратиться к себе, к собственному устройству и, в пределе, пересобраться. Пользуясь метафорой Латура – установить самому себе новые «плагины».

**В седьмом параграфе второй главы** обсуждается проблема постсекулярности. Нами предполагается, что субъект состоит не только лишь из различного рода психогенетических особенностей, но и из различных социокультурных ресурсов, элементов, инструментов, которые он интериоризируют. Из этого набора субъект, предположительно, может пересобрать самого себя. Поэтому для того, чтобы погрузить наше исследование в контекст проекта реконцептуализации субъекта – то есть выявить социокультурные инструменты, основания и предпосылки названного проекта, мы обратимся к проблеме постсекулярного.

Проблематика постсекулярности стала активно обсуждаться в 90-е годы XX века на фоне кризиса идеи секулярного. Считалось, что секуляризация и модернизация должны идти рука об руку друг с другом. Просвещение и возрастание роли наук в общественном сознании должны были, как это мыслилось просветителями, привести человека к новому, внерелигиозному мышлению. Тем не менее, это не привело к ожидаемым результатам – процесс секуляризации не смог вытеснить религию. Соответственно, пошла речь о постсекулярной ситуации и даже более – о постсекулярном обществе в целом.

Религия в трактовках секулярных мыслителей эпохи Просвещения рассматривается как историчная, сконструированная именно человеческим разумом и отступающая под критикой позитивных наук. В рамках ситуации постсекулярного мы видим смещение дискурса с ориентации на преодоление религиозного мышления к его восстановлению на новых основаниях. А это означает переосмысление религии и религиозного. Согласно Ю. Хабермасу, если некогда считалось, что философия должна воздерживаться от рационализированной критики религии – и в силу этого религия оказывалась за пределами действия разума, то в постсекулярную эпоху фокус смещается на определение разумных пределов разума и веры. Соответственно, меняется определённая установка субъекта по отношению и к религии, и к разуму – субъект, согласно Жижеку, оказывается ограничен не только в сфере религии, но и в сфере разума, что не приводит к исчезновению представлений об Абсолюте. Постсекулярное в общем случае означает, что проект Просвещения нуждается в переосмыслении, потому что программа секуляризации оказалась не очень успешна. Просвещенческое секуляризованное представление оказалось не работающим применительно к субъекту. Понимание субъекта, из которых исходили деятели секуляризации, оказалось неадекватными, и в постсекулярную эпоху требуется его переосмысление. Соответственно, проект реконцептуализации субъекта предполагает собирание субъекта в рамках постсекулярного мышления.

**В восьмом параграфе второй главы** нашего диссертационного исследования рассматривается переосмысление субъекта, предпринятое Э. Левинасом. Левинас является критиком и классического концепта субъекта, и его неклассической деконцептуализации. В свои размышления он вводит телесность и Другого. Субъект в учении Левинаса оказывается телесен, встроен в материальный мир и, что главное в рамках нашего

исследования, зависим от этого внешнего, объективного, материального мира. Субъект оказывается зависим от сущего: сущее, а не бытие даёт ему пищу, чтобы продолжать существование; работа даёт ему средства для продолжения своего существования; другие люди дают ему стимул и мотивацию, чтобы жить дальше. Левинас выстраивает субъекта именно из события встречи с Другим, но, одновременно с этим, утверждает необходимость присутствия в самой структуре субъекта возможности для того, чтобы субъект смог *считать* это событие, этого абсолютно инакового Другого.

Для Левинаса важным оказывается вопрос о становлении субъекта – этим он уже порывает с классической философской традицией. Классическая философия не ставила вопросов о происхождении или становлении субъекта. Левинас же, напротив, утверждает, что субъект происходит из анонимного хаоса  $\text{il y a}$ .  $\text{Il y a}$  – это безличное бытие, мрак, тьма до всякого субъекта. Самостоятельно полагая себя, субъект выделяется из безличного хаоса  $\text{il y a}$ . Соответственно, возникнув из анонимного хаоса, он оказывается вынужденным существовать. Получается, что он зависим зависимым от сущего вокруг него, от места и времени, в котором он существует. Субъект Э. Левинаса буквально «поедает» сущее, находящееся вокруг него. Субъект является сборкой различного рода материальных сущих и не только их.

Важным моментом для существования субъекта является встреча с Другим. Другой не подлежит употреблению – Другой совершенно не подвластен воле субъекта. Другой настолько отличается от субъекта, что субъект не может подходить к нему потребительски. И именно в Другом, в той дистанции, что пролегает между ним и субъектом, обнаруживается фигура Бога. В лице, в лике Другого, по утверждению Левинаса, мы видим Бога.

**В девятом – заключительном – параграфе второй главы мы рассматриваем две концепции преодоления классического гуманизма, а именно: ингуманизм и постгуманизм. В современной ситуации классическое гуманистическое понимание человека распадается, оно оказывается нерелевантным в силу того, что оно является ограниченным только европейским типом мышления – на место всеобщего встаёт частное. Здесь мы рассматриваем возможности концептуализации субъекта как человека в рамках современной ситуации постгуманизма, которую необходимо учитывать при переосмыслении субъекта. Соответственно, постчеловеческое представляет сложный континуум природы и культуры. Этот континуум и является маркером всей постгуманистической теории. Речь идёт о кардинальном расширении понятия «человек» за счёт определённых культурных/материальных артефактов. В последние десятилетия возникло некоторое новое постгуманистическое направление, которое состоит в разрушении связи между человеческим субъектом и определённым гуманистическим универсализмом, характерным для классического гуманизма. Постгуманизм в разных версиях призывает к ответственности за конкретные индивидуальные действия отдельного человека или отдельного сообщества, а не предписывает действия определённым безличным структурам, например, таким как исторический процесс или прогресс человеческого разума и рациональности. Человек перестаёт быть универсальным идеалом, а оказывается локализованным в пространственно-временные социокультурные контексты и, самое важное, постоянно изменчивым конструктом и несёт ответственность за конкретную конфигурацию/пересборку, которую он сделал или не сделал. Считалось, что человек как субъект наделён определёнными сущностными характеристиками. Тем не менее, оказалось, что человек лишен всех присущих ему гуманистических/природных характеристик, которые**

являются лишь социокультурным конструктом, а не «человеческой природой». Соответственно, различные варианты постгуманизма требуют пересмотра концепта человека и концепта субъекта и замену его на нечто новое. Одними из основных вариантов нового типа гуманизма являются ингуманизм Р.Негарестани и постгуманизм Р.Брайдогги. Для обоих исследователей важным оказывается отказ от фундаментальных предпосылок Просвещения по отношению к гуманистическому Человеку. Из их перспективы можно утверждать, что постгуманистическая критика стремится не утверждать дальнейший кризис концепта человека, а разработать альтернативные варианты сборки и концептуализации человеческого субъекта. Мы предполагаем учитывать эти основные моменты постгуманистической теории в рамках проекта реконцептуализации субъекта, расширяя концепт субъекта за счёт «нечеловеческого» в широком смысле, то есть культурных и материальных артефактов. С развитием науки и современных технологий происходит и изменение человеческой субъектности – человек как субъект может пересобираться за счёт разного рода имплантов, операций, программ, то есть «не-человеческих» элементов, которые формируют и в каком-то смысле предопределяют дальнейшую жизнь пересобранного субъекта.

**Во второй главе** рассматривался социокультурный контекст ситуации реконцептуализации субъекта. Были обсуждены плоские онтологии, проблема постсекуляризации, постгуманизма. Отдельно были рассмотрены концепции возникновения субъекта у Альтюссера, Батлер и Левинаса. Обсуждалась проблема формирования субъекта в результате влияния внешних по отношению к субъекту сил.

**В первом параграфе третьей главы** данного диссертационного исследования была поставлена проблема эгологии в связи с проектом реконцептуализации субъекта. Эгология представляет собой «я»-



доктрину, то есть доктрину, целью которой является объяснение, почему я есть «я». Эта доктрина предполагает: если я называю себя «я», то есть использую фразы типа «я человек», «я студент», «я полицейский», то я, предположительно, должен знать, каково это быть человеком, студентом или полицейским. То есть перед тем, как назвать кого-то кем-то, я должен понимать, что обозначает «быть» для какой бы то ни было вещи. В нашем случае – что означает для меня быть самим собой. Рассматривается концепция Ж.-Л. Мариона в свете его интерпретации его у Августина как одного из способов пересборки субъекта в рамках проекта реконцептуализации, который, вслед за Августином, вводит концепт *metoia*, позволяющий одновременно говорить и о памяти, и о сомнении. Память, в данном случае, является тем, с помощью чего субъект идентифицирует самого себя. Марион пытается выстроить неинтенциональную феноменологию памяти, желания: мы бессознательным образом помним о незапамятной блаженной жизни; о присущем той жизни счастье. И бессознательная память об этом событии, бессознательное желание самого желания служат конституирующим для концепта субъекта Мариона. Но можно ли выстраивать идентичность субъекта не по отношению к прошлому, а по отношению к будущему?

**Во втором параграфе третьей главы** мы рассматриваем способ реконцептуализации субъекта через будущее Событие пришествия, предложенного К. Мейясу. Мейясу оставляет субъектно-объектную дихотомию, но лишает ее налета субъектализма (термин, используемый самим Мейясу и означающий перенос некоторых черт человеческой субъектности на окружающую человека реальность), т.е. субъект оказывается не главной субстанцией, согласно которой распределяются все формы сущего. Инаковость бытия совершенно неподвластна субъекту, который оказывается одним из объектов контингентного, т.е. безосновной фактичностью мира. Но субъект обладает мышлением, с помощью

которого он может познавать внешний по отношению к нему мир. В этом и заключается неметафизический пафос концепции Мейясу. Он хочет освободить субъекта из метафизических уз заикленной на Абсолюте и на Субъекте онтологии, оставляя доступ к неметафизическому Абсолюту и неметафизическому Богу (которые оказываются неметафизичными, согласно Мейясу, в силу отказа от принципа достаточного основания), чтобы сохранить этическое основание для дальнейшего действия субъекта. Для этого абсолютизируется контингентность и говорится не о незапамятном, как то предполагал Марион, а о грядущем пришествии Бога. В этом и заключается этико-оптимистический потенциал концепции Мейясу – субъект выстраивается по отношению к будущему Событию, которое еще не наступило, но оснований для того, чтобы его не ждать, у нас нет. Соответственно, субъект в рамках концепции Мейясу предполагается собранным и субъективированным по отношению к контингентному событию будущего.

**В третьем параграфе третьей главы** речь идёт о различии между субъектом и объектом как конституирующем элементе самого субъекта. Если бы не различались между собой субъект и объект, если бы между ними не было бы отношений, то мы не могли бы говорить ни о субъекте, ни об объекте. В рамках проекта реконцептуализации важно сохранить различие между субъектом и объектом, не концентрируясь ни на одной из крайностей, как это было в рамках деконцептуализации субъекта, где субъект заменялся объектом. Мы предполагаем, что субъект самостоятельно устанавливает отношения и различие между собой и объектом, тем самым, конституируя и пересобирая себя. Ассимилируя контекст, с которым субъект вступает в отношения, субъект оказывается источником различий.

Соответственно, субъект представляет собой становление, которое вступает в отношения с социокультурным контекстом, с другими

субъектами, с сущностями, с которыми он сосуществует. В этом смысле можно говорить о системном эффекте сети множества отношений и различий, результатом которого является субъект. Важным остаётся описать то, как этот системный эффект возникает, то есть ответить на следующий вопрос: почему субъект всё-таки существует?

**В четвёртом параграфе третьей главы** мы рассматриваем концепт События как базовый для онтологии XX века, пытаюсь ответить на вопрос о происхождении субъекта. В основном мы концентрируем наше внимание на концептуализации События, предпринятой А. Бадью, потому что для Бадью Событие оказывается важным конституирующим элементом в генеалогии субъекта. Бадью выделяет два конститутивных элемента своей философской системы: Бытие и Событие. Бытие оказывается связанным со знанием; «посчитанным», то есть тем, что мы можем описать математически. Событие же, напротив, принадлежит к совершенно иному измерению – измерению не-Бытия, потому что оно никак не может быть сосчитано или замечено из перспективы «возможного», то есть из перспективы порядка Бытия. Бытие представлено консистентным множеством, то есть «ситуацией» (например, современное российское общество, искусство эпохи Возрождения). Событие же связывается с избытком ситуации, то есть с тем, что не может быть репрезентируемо в рамках нашего знания о ней. Событие – это некоторое новое начало, которое, с одной стороны, не принадлежит к Бытию-до него, но, с другой стороны, и не принадлежит к Бытию-после. Событие является промежуточной зоной. Ни один объём знания не позволяет предсказать появление События. Именно в контексте События Бадью говорит о субъекте. «Оператором» События оказывается субъект (например, какое-то политическое или художественное движение), который распознаёт следы свершившегося События и может осуществлять его за счёт своей верности. Субъект служит Событию (как

революционеры продолжают Событие революции) и, тем самым, приобретает свою субъектность.

Можно предположить, что субъект проектом реконцептуализации субъекта тоже должен рассматриваться как событие. Ведь событие служит «точкой сборки» разрозненных элементов ситуации, оно подводит их под некоторое единство. Являясь локальным актом, субъект – это то, благодаря чему происходит переход из состояния множественности к определённому состоянию субъекта. Субъект представляет собой набор многообразных компонентов, которые контингентным образом берутся (самим субъектом в зависимости от его целей и ценностей, внешними силами, например идеологией в зависимости от его собственных конечных интересов) из организованного порядка. Поэтому можно сделать вывод, что субъект в момент некоторого действия собирается за счёт события. Одновременно с этим, субъект проводит различие между собой и объектом.

Можно утверждать, что субъект не формируется в стерильных условиях: каждый субъект, если мы говорим, например, о человеке как о субъекте, живёт в конкретной семье с какими-то контингентными персонажами и предметами. Событие, в таком случае, можно описывать как определённого рода заикливание «герменевтического круга» субъекта, то есть, из этих складывающихся конфигураций контекстов возникает субъект, который опознаётся как субъект государством, универсализируется, то есть считается вполне всеобщим и равным другим субъектам несмотря на то, что формируется в каких-то конкретных частных условиях. И это событие условного «рождения» субъекта как гражданина. Но может произойти и второе «рождение», связанное с осознанием субъектом себя как субъекта, то есть с возможностью свободно пересобрать себя из тех частных конфигураций и взаимодействий, из которых этот субъект формируется.

**В пятом** – заключительном – **параграфе третьей главы** нашего диссертационного исследования мы рассматриваем топологию Ж. Лакана как способ представления субъекта проекта реконцептуализации. Эта топология не обнаруживает никакого центра в субъекте, но, тем не менее, обнаруживает некоторую связку, узел, который, на первый взгляд, вводит целостность и цельность субъекта. Тем не менее, узел так устроен, что не предполагает ядра субъекта. Нами рассматриваются стандартные топологические фигуры Ж. Лакана: Борромеев узел, трискель, лента Мёбиуса. Делается вывод, что узлы завязаны из различных компонентов, которые, тем не менее, предполагают какую-то временную и локальную целостность, которую мы, предположительно, и можем называть субъектом.

Таким образом, мы наметили основные линии реконцептуализации субъекта в связи с проблемой пересборки субъекта. Мы указали на принципиальную недостаточность проекта деконцептуализации – доведённый до предела он предполагает отсутствие субъекта вменения ответственности. Пересборка рассматривалась нами как способ переосмысления субъекта в рамках современной философской ситуации. Соответственно, субъект проекта реконцептуализации видится нам как некий сложный комплекс, в том смысле, что одна встроенная в субъект конфигурация цепляется за другую и формируется то, что мы называем субъектом. В этой конфигурации различных контекстов и сил отсутствует ядро (в качестве неизменной и автономной сущности), то есть то, вокруг чего эта конфигурация собирается и может пересобирается. Несмотря на отсутствие чётко выделенного центра, устойчивость поддерживается за счёт сцепления всех этих внешних интериоризированных конфигураций как системный эффект, как событие. Именно поэтому подходящим кажется пример лаканианских узлов. Концепт узла Лакана не предполагает «центрального управления», узел держится сам по себе за

счёт сцепки входящих в него элементов. Субъект оказывается зависимым от внешних объективных сил, от внешнего контекста, который оказывается конституирующим для субъекта проекта его реконцептуализации. Однако, несмотря на это, субъект способен пересобирать себя за счёт собственных целей, ценностей, установок, так и за счет внешних мощных сил.

## Библиография

1. Августин А. О граде Божиим. М.: Харвест, АСТ, 2000.
2. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011.
4. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер: Коло, 2005.
5. Адорно, Т. Диалектика Просвещения. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
6. Алешин А. Классическая и неклассическая философии в контексте современности // Вестник Самарской государственной академии. Серия «Философия, филология», 2007, № 2.
7. Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003.
8. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2011., № 3.
9. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в четырёх томах. М.: Мысль, 1983. Т. 4.
10. Аркадьев М. Лингвистическая катастрофа. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2013.
11. Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М.: Новое Литературное Обозрение, 2020.
12. Ахутин А. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1987.
13. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб.: Моск. филос. фонд: Университет. кн., 1999.
14. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.

15. Батлер Дж. Психика власти: теория субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.
16. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933.
17. Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2017.
18. Блур Д. Сильная программа в социологии знания // Логос, 2002., No 5-6.
19. Брайант Л. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта. М., Логос, Том 24 (№ 4), 2014.
20. Брайдогги Р. Постчеловек. М.: Логос, Том 31 (№ 3), 2021.
21. Бронников А. Топология и структура языка. URL: <https://sites.google.com/site/tallkingcure/stati/topologia-i-struktura-azyka>
22. Бронников А., Зайцева О. От Локка к Лакану // Логос, Том 26 (№ 6), 2016.
23. Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук S/Л'98. СПб.: Издательство Алетейя, 1999.
24. Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, М.: Ин-т эксперимен.психологии, 2005.
25. Бэкон Ф. Новый органон, или истинный указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1977.
26. Вахштайн В. Революция и реакция: об истоках объекто-ориентированной социологии // Логос, Том 27 (№ 1), 2017.
27. Вебер М. Протестанская этика. М.: Ист-Вью, 2002.



28. Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
29. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2017.
30. Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, Астрель., 2011.
31. Гавриленко С. Историческая эпистемология: зона неопределенности и пространство теоретического воображения // Эпистемология и философия науки, Т.52. № 2, 2017.
32. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира - птоломеевой и коперниковой. М.-Л.: ГИТТЛ, 1948.
33. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
34. Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
35. Гуссерль. Кризис европейского человечества и философия. М.: АСТ, 2000.
36. Девайкин И. Векторный субъект в фактуальной онтологии К. Мейясу // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия, Психология, Педагогика, 2021, Т. 21, вып. 3.
37. Декарт Р. Сочинения в 2 т. // Декарт Р. Рассуждения о методе. М.: Мысль, 1989.
38. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
39. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
40. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
41. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екб.: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

42. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2008.
43. Деррида Ж. Когито и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007.
44. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ад Маргинем, 2000.
45. Деррида Ж. Поля философии. М.: Академические Проект, 2012.
46. Деррида Ж. Различае <Différance> // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012.
47. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академические проект, 2000.
48. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социол. Этюд. М.: Мысль, 1994.
49. Жижек С. «Кукла и карлик». Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.
50. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. СПб.: Скифия-принт, 2020.
51. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
52. Жижек С. Омикрон и конец капитализма. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/omikron-i-konets-kapitalizma>.
53. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // Логос, Том 21 (№ 3), 2011.
54. Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014.
55. Интервью А. Бадью. Les mots d'Alain Badiou, 28 октября 2018. URL: <http://www.radiogrenouille.com/programmes-radio/emissions-speciales/les-mots-dalain-badiou/> (дата обращения: 22.05.2022).

56. Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: одомашнивание морских гребешков и рыбаков залива Сен-Бриё // Социология власти, Том 27, 2015.
57. Камю А. Миф о Сизифе. М.: Астрель, Neoclassic, АСТ, 2011.
58. Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений в восьми томах. Том 3. М.: ЧОРО, 1994.
59. Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994.
60. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Собрание сочинений. Т. 4. Ч.1. М.: Мысль, 1965.
61. Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994.
62. Кант. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. М.: Мысль., 1966.
63. Карнап Р. Преодоление метафизики путём логического анализа языка // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В. Кузнецов. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012.
64. Карнеев Р. Р. Деконцептуализация и реконцептуализация субъективности в работах М. Фуко // Социально-психологические вызовы современного общества. Проблемы. Перспективы. Пути развития. Брянск: Издательство БГУ, 2017, 167–173.
65. Карнеев Р. Р. Концепция векторного субъекта К. Мейясу // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2022. № 1. С. 78–81.
66. Карнеев Р. Р. Проект реконцептуализации субъекта: незавершённая сборка // Концепт: философия, религия, культура. 2022. Т. 6. № 1. С. 7–19.

67. Карнеев Р. Р. Рецензия на книгу Джеймса Скотта «Искусство быть неподвластным» // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2018. Т. 54. № 1. С. 205–210.
68. Карнеев Р. Р., Мухортов А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. Т. 70. № 1. С. 128–136.
69. Карнеев Р.Р., Мухортов А.С. Философия как практика: духовные упражнения и создание концептов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. Т. 73. № 4. С. 125–129.
70. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003.
71. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Восточная литература., 1995.
72. Косилова Е. Парадигмы субъектности. СПб.: Алетея, 2021.
73. Куайн У. Две догмы эмпиризма // Куайн У. Слово и объект. М.: Логос, 2000.
74. Кузнецов В. Единство мира в постнеклассической перспективе. М.: ИОИ, 2016.
75. Кузнецов В. Пересборка субъектов и проблема развития // Философия науки и техники, Том 22 (№2), 2017, с. 148–156.
76. Кузнецов В. Пересборка субъектов и проблема развития // Философия науки и техники, Т. 22, 2017, № 2.
77. Кузнецов В. Проблема следования правилу и концепция социальных эстафет // Философия. Журнал Высшей школы экономики, Том 1 (№ 3), 2017.
78. Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия, 2008, № 1.

79. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
80. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997.
81. Лакан Ж. Семинар. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис, Логос, 2004.
82. Лакан Ж. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа. М.: Гнозис, 2006.
83. Лакан Ж. Стадия зеркала и её роль в формировании функции Я // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997.
84. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический проект, 2008.
85. Латур Б. Дэвиду Блуру... и не только. Ответ на «Анти-латур» Дэвида Блура // Логос, Том 27 (№1), 2017.
86. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
87. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2006.
88. Латур Б. Об акторно-сетевой теории: некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос, Том 27 (№ 1) 2017.
89. Латур Б. Пастер: война и мир микробов. СПб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
90. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

91. Латур Б. Политики природы: как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
92. Левинас Э. От существования к существующему // Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
93. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000.
94. Левинас Э. След другого // Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
95. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Избранное: Тотальность и бесконечное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
96. Лекторский В. Субъект. Объект. Наука. М.: Наука, 1980.
97. Лекторский В. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001.
98. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3 т. Т.1. М.: Мысль, 1988.
99. Лоренц К. Кантовская доктрина аргюи в свете современной биологии // Человек, № 5, 1997.
100. Лютер М. 95 тезисов. М.: Роза мира, 2002.
101. Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.
102. Марион Ж.-Л. Это, или наделённый собой. М.: РИПОЛ Классик, 2019.
103. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К, Экономическо-философские рукописи 1844. М.: Академический Проект, 2010.

104. Маркс К. Письмо к Людвигу Кугельману в Ганновер. 11 июля 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.32. М.: Издательство политической литературы, 1964.
105. Маршалл Д. Продвижение и предъявление себя: селебрити как символ презентационных медиа // Логос, Том 26 (№ 6), 2016.
106. Мейясу К. Диллема призрака // Логос, Том 23 (№ 2), 2013.
107. Мейясу К. Имманентность потустороннего Мира. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immanientnost-potustoronniegho-mira> (дата обращения: 15.11.2021).
108. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екб., М.: Кабинетный учёный, 2015.
109. Мёртон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2008.
110. Миронов В. Метафизика не умирает. Избранные статьи, выступления, интервью. М.: Проспект, 2020.
111. Нагель Т. Каково быть летучей мышью? URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=115518> (дата обращения: 15.04.2022).
112. Нанси Ж.-Л. Сексуальные отношения? СПб.: Алетейя, 2017.
113. Негарестани, Р. Работа нечеловеческого // Логос, Том 31 (№ 3), 2021.
114. Ницше. Генеалогия морали // Полное собрание сочинений. Т. 5. М.: Культурная Революция., 2012.
115. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: 1989.
116. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2016.
117. Остин Дж. Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб.: Алетейя, Изд. дом СПб.ГУ, 2006.

118. Печёнкин А. Реакция Белоусова-Жаботинского как аргумент в дискуссии о сути бытия // Вестник Московского государственного университета. Серия 7. Философия., 2012., № 1.
119. Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос, Том 27 (№1), 2017.
120. Платон. Парменид // Собрание сочинений в четырех томах. Т.2. М.: Мысль, 1993.
121. Поппер К. Логика и рост научного знания // Избранные работы. М.: Прогресс, 1983.
122. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС. 2002.
123. Пригожин И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986.
124. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: «Владимир Даль», 2002.
125. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы., 2008.
126. Розов М. Основные положения теории социальных эстафет. Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012.
127. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Онтология. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В. Кузнецов. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012.
128. Скотт Дж. Благими намерениями государства. М.: Университетская книга, 2005.
129. Скотт Дж. Искусство быть неподвластным. М.: Новое издательство, 2017.
130. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екб.: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.
131. Сокулер З. Полемические стратегии в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилео Галилея // Полемическая культура и



- структура научного текста в Средние века и в Новое время. М.: Издательский дом Высшая школа экономики Москва.
132. Сокулер З. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016.
133. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики, Екб.: Издательство Уральского университета, 1999.
134. Стёпин В. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь». 2009.
135. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
136. Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
137. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос, Том 21 (№ 3), 2011.
138. Узланер Д. Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос, Том 26 (№ 6), 2016.
139. Узланер Д. Под взглядом Другого: селфи сквозь призму лакановского психоанализа // Логос, Том 26 (№ 6), 2016.
140. Узланер Д. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
141. Уотсон Д, Двойная спираль. М.: АСТ, 2019.
142. Фалёв Е. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс...доктора филос. наук: 501.001.38. Москва, 2015.
143. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

144. Философия науки: учебник для магистратуры / под ред. А.И. Липкина. М.: Издательство Юрайт, 2015.
145. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
146. Фрейд З. Толкование сновидений. Обнинск: Титул, 1992.
147. Фуко М. Археология знания. М.: Гуманитарная Академия, 2020.
148. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
149. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010.
150. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем, 2018.
151. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр, 1994, № 2.
152. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сад, 1994.
153. Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2. М., 1999.
154. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.
155. Хабермас Ю. Постсекулярное общество—что это? Часть 1. // Российская философская газета, 2008, №4 (18). Апрель.
156. Хабермас Ю. Постсекулярное общество—что это? Часть 2. // Российская философская газета, 2008, №5 (19). Май.
157. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013.
158. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
159. Хайдеггер М. К философии (О событии), М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
160. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.
161. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

162. Харман Г. О замещающей причинности. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/o-zameshhayushhej-prichinnosti.html>.
163. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М.: Ad Marginem, 2021.
164. Харман Г. Спекулятивный реализм. Введение. М.: Рипол классик, 2019.
165. Харман Г. Weird-Реализм: Лавкрафт и философия. Пермь: Гиле Пресс, 2020.
166. Хьюбнер К. Критика научного разума. М.: Книга по требованию, 2013.
167. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010.
168. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Академический проект, 2017.
169. Штраус Д. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992.
170. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть 1. От первобытных времён до психологического анализа. М.: Академический проект, 2018.
171. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Государственное издательство политической литературы, 1948.
172. Юдин Г. Общественное мнение, или Власть цифр. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020., с.18.

### *Источники на иностранных языках*

173. Badiou A. «Tout liberté est créatrice ou n'est pas». URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/alain-badiou-15-tout-liberte-est-creatrice-ou-nest-pas> (дата обращения: 22.05.2022).
174. Badiou A. L'être et évènement. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
175. Badiou A. On a Finally Objectless Subject // Who comes after the subject? NY – London: Routledge, 1991.
176. Balibar E. La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris : Éditions Galilée, 1997.
177. Boyer D., Morton T. Hyposubjects. URL: <https://culanth.org/fieldsights/hyposubjects> (дата обращения: 22.05.2022).
178. Brague R. Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris: PUF, 1988
179. Davies T. Humanism, London: Routledge, 1997.
180. Fink B. The lacanian subject, Princenton: Princenton Press, 1996.
181. Gratton P. Speculative Realism: Problems and Prospects. London: Bloomsbury, 2014.
182. Greenshields W. Writing the Structures of the Subject. Lacan and Topology. Palgrave Macmillian, 2017.
183. Guattari F. Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm. Indiana: Indiana University Press, 1995.
184. Habermas J. Religion in the Public Sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 16.
185. Jacques Lacan, 1964-1965, Séminaire 12: Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Séance 09 Décembre 1964.

186. Jacques Lacan, 1965-1966, Séminaire 13 : L'objet. Séance 15 Décembre 1965.
187. Kolozova E. *The Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2014.
188. Lacan J. *Ecrits*. P.: Editions du Seuil, 1966.
189. Lacan J. *Le séminaire, Livre IX: L'identification*, Paris: Éd. du Piranha, 1981.
190. Lacan J. *XXIII Séminaire XXIII (1975-1976), Le Sinthome*, Paris :
191. Latour B., Weibel P. *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. Karlsruhe: Center for Art and Media; Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2002.
192. Laudan L. *Progress and Its Problems: toward a Theory of Scientific Growth*. L.; Boston: University of California Press, 1977.
- Le Seuil, 2005.
193. McGowan T. Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy // *Subjectivity*, Vol. 3, 1, 2010.
194. Meillassoux Q. *Iteration, reiteration, repetition : a speculative analysis of the sign devoid of meaning // Genealogies of speculation : materialism and subjectivity since structuralism*, London : Bloomsbury, 2016.
195. Meillassoux Q. There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective. URL: <https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.4/new-materialism-interviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext> (accessed: 11.11.2021).
196. Nelson L.H. *Who knows: from Quine to a feminist empiricism*. Philadelphia: Temple univ. press. 1990.

197. Rose J. *The Imaginary* // JACQUES LACAN *Critical Evaluations in Cultural Theory* ed. By Slavoj Žižek, London and New York: Routledge, 2003.
198. Schmidt C. *Postsubjectivity. Subjectivity after its different ends*, Jerusalem, Draft, 2012.
199. Shapin S. *Invisible Science* // *The Hedgehog Review*, 2016, no. 3.
200. *Sujet* // *Dictionnaire Littré*. URL: <https://www.littre.org/definition/sujet>.
201. Suppe F. *The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories* // *The Structure of Scientific Theories*. Urbana; Chicago; London, 1974.
202. *The problems of Metaphysics: the «New» Metaphysics*. van Inwagen, Peter and Meghan Sullivan, "Metaphysics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). URL <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysics/>.
203. Vappereau J.-M. *Noeud: La théorie du nœud esquissée par J. Lacan*, Paris : *Topologie en Extension*, 1998.
204. *Who comes after subject?* New York –London: Routledge, 1991.
205. Williamson T. *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2013.