

Проблема субъекта: между субстанциализмом и антисубстанциализмом

The Problem of the Subject: Between Substantialism and Antisubstantialism

Кудрин С.К.

Аспирант направления «47.06.01 Философия, этика и религиоведение», Санкт-Петербургский Государственный Университет
e-mail: ward_93@mail.ru

Kudrin S.K.

Postgraduate student of direction «47.06.01 Philosophy, ethics and religious studies», Saint Petersburg State University
e-mail: ward_93@mail.ru

Соснин В.А.

Аспирант направления «47.06.01 Философия, этика и религиоведение», Пермский Государственный Национальный Исследовательский Университет;
e-mail: vladimir.sosnin2012@yandex.ru

Sosnin V.A.

Postgraduate student of direction «47.06.01 Philosophy, Ethics and Religious Studies», Perm State University
e-mail: vladimir.sosnin2012@yandex.ru

Аннотация

В статье исследуются основополагающие концепты понимания субъекта в их исторической последовательности. Вопрос о субъекте в традиционном его понимании формируется в эпоху Нового времени, ключевыми концепциями, которыми являются субъект Cogito (Рене Декарт) и трансцендентальный субъект (Иммануил Кант), а позже феноменологический субъект (Эдмунд Гуссерль). Рассматривается классификация разумения субъекта по отношению к вопросу о его существовании как транспарентного и суверенного – субстанциализм (Готфрид Вильгельм Лейбниц) и антисубстанциализм (Мишель Фуко, Жан Бодрийяр). Показывается трансформация понимания субъекта от субстанции к феномену. Одновременно с этим отражается эволюция субъекта-константы к субъекту как дополнению агенса. Представлен ответ на вопрос об источнике формирования философии субъекта В. Декомба. Осуществляется вывод о том, что субъект как дополнение агенса французского философа находится вне дихотомии субстанциализм / антисубстанциализм.

Ключевые слова: философия субъекта, объект, субъект, субстанциализм, антисубстанциализм, субъект Cogito, трансцендентальное Я, монада, трансцендентальный субъект, трансцендентальная субъективность, объект без субъекта, «смерть человека», субъект как дополнение агенса.

Abstract

The article examines the fundamental concepts of understanding the subject in their historical sequence. The history of the subject can be traced from Modern times to the present day—the cogito subject (Rene Descartes), the transcendental subject (Immanuel Kant), the phenomenological subject (Edmund Husserl). The article considers the classification of the subject's understanding in relation to the question of its existence as transparent and sovereign – substantialism (Gottfried Wilhelm Leibniz) and antisubstantialism (Michel Foucault, Jean Baudrillard). The transformation of the understanding of the subject from substance to phenomenon is shown. At the same time, the evolution of the subject—constant to the subject as an addition of the agent is reflected. It is shown where takes beginning from the philosophy of V. Descombes' the subject. The conclusion is drawn that the subject as a complement of the French philosopher's agent is outside the substantialism/antisubstantialism dichotomy.

Keywords: philosophy of subject, object, subject, substantialism, antisubstantialism, subject Cogito, transcendental Self, monad, transcendental subject, transcendental subjectivity, object without subject, "death of man", subject as an addition of agent.

Тема субъекта содержит множество ключевых вопросов, среди которых главными являются два: 1) есть ли субъект; 2) что есть субъект. Эти два вопроса взаимосвязаны, от решения одного зависит решение другого. Первая проблема имеет два решения: 1) да, субъект есть; 2) нет, субъекта не существует. Только при выборе первого ответа на первую проблему, вторая проблема имеет самое различное множество решений, при выборе второго – одно решение – отрицание субъекта вообще (согласно истории западной философии), однако в теории возможно отрицание и нескольких конкретных концепций субъекта без всякого утверждения хотя бы одного концепта субъекта.

Проблема субъекта в XX и XXI вв. приобретает особый интерес. Все возрастающий интерес к проблеме субъекта в последние десятилетия включает в себя как «частные» причины, связанные с ситуацией в философском знании, в частности, попытки преодоления «нигилистических» последствий мысли постмодерна, или же обращение к данной теме на основе определенных методик, так и «общие», среди которых можно выделить три основные причины: 1) проблема субъекта смежна с проблемой человека, а ничто и никто во Вселенной не интересуется человека как он сам в силу социальных (возникновение человека как общественного существа в качестве условия его интереса к себе), биологических (видовой шовинизм) и психологических причин (определенное антропоцентричное устройство психики); 2) социальные, политические и этические следствия из данной проблемы (как социум влияет на личность? Что значит быть политическим существом? Обладает ли человек свободой воли? и т.д.); 3) исторические следствия из проблемы субъекта (открытие субъективности как различие между современным человеком и древним?).

Проблема субъекта в современном ее понимании ведет свое начало с философии Нового времени. Традиционный взгляд на нововременную философию заключается в ее «гносеологической» трактовке, которая, безусловно, имеет право на существование, согласно которой субъект (человек) является «активным» элементом в диаде «субъект-объект». Субъект активен, потому что может познавать, исследовать или даже вмешиваться (например, технически или экспериментально) в природный порядок.

Но стоит заметить, что с точки зрения рассмотрения исторического и логико-понятийного контекста, отношение «субъект-объект» выстраивалось по-иному: «понятия имели прямо противоположный смысл, т.е. субъект означал объект, а объект – субъект». Вплоть до «коперниканского переворота» данное понимание сохраняло свое влияние, следует заметить, что «под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное

оформленное бытие; под объектом – то, что существует в сознании в качестве мысленной конструкции» [1, с. 8]

В философии Нового времени возникает одно из основных направлений в философии субъекта – субстанциализм. «Субстанциализм» – это такое рассмотрение субъекта, когда он выступает как субстанция. К представителям субстанциализма можно отнести Рене Декарта (1596 – 1650), Готфрида Вильгельма Лейбница (1646-1716) и др.

Французский философ Р. Декарт считается первооснователем концепта субъекта в Новоевропейской философии – субъекта *Cogito* [2, с. 508]. При этом Декарт не пользуется термином «субъект» для употребления понятия субъект в современном понимании. Вместо этого он употребляет понятие «Я». Картезианское понимание субъекта основывается, так или иначе, на аристотелевской метафизике: разделение актов от их носителя. Таким образом, сущее (бытие) не тождественно своей сущности, как и сама сущность вещи не тождественна ни акту/свойству, ни всей совокупности качеств / свойств / актов, но в то же самое время не существуют друг без друга, как нет хождения без того, кто ходит, так и нет мышления без мыслящей вещи. Безусловно, субъект сохраняет свое значение как «носитель» свойства: кусок мрамора обладает «протяженностью», «белизной», «твердостью» и пр., тогда и душа обладает способностью «мыслить», «чувствовать», «воображать» и т.д.

Но в чем же тогда отличие между куском мрамора (физической вещью), животным и человеческим бытием? Все они обладают свойствами, которые могут принадлежать только ему или всему существующему, но человеческое бытие есть то, что оно не есть только лишь *тело*, и не есть просто «измышление» злого демона. Но «остается лишь одно твердое положение: тем не менее я – нечто» [3, с. 23]. «Нечто» может знать то, что оно знает, а знает оно то, что оно есть. Это нечто есть «мыслящая вещь», что синонимично многим другим понятиям из философского «архива» как «дух», «душа», «интеллект» или «Я».

Это Я имеет не эмпирическое происхождение, а трансцендентальное. Это трансцендентальное «Я» есть *res cogitans*. Мышление *res cogitans* продолжается непрерывно, благодаря чему становится возможным единство трансцендентального «Я». Тем самым, можно утвердить, что субъект у Декарта есть субъект мыслящий [3]. Этот мыслящий субъект обладает двумя атрибутами – транспарентностью и суверенностью. Транспарентность субъекта – данность его самому себе, открытость для самого себя. В этом плане транспарентность выступает как необходимое условие всякой рефлексии как основание разграничения субъекта и объекта. Суверенность субъекта – автономное отношение его как к объекту, так и к другим субъектам. Другими словами, субъект должен быть доступен сам себе и независим.

Бог у Декарта выступает как гарант существования субъекта. Субъект был сотворен по образу и подобию бога, как носитель «знака», оставленного богом. Субъект, в первую очередь, есть бессмертная душа, обладающая свободной волей, данной ею богом. Субъект-душа стремится к познанию истины, и только воля его может ввести в заблуждение. Бог так же, как и разум, сделать этого не могут. Смысл существования субъекта у Р. Декарта, тем самым, сводится к познанию бога, мира и Я – такова телеология субъекта у французского мыслителя.

Картезианский субъект – это познавательная «машина», которая настроена на то, чтобы отыскивать ясные и достоверные положения, которые являются основанием морали, жизненной и научной практик.

Другой из субстанциалистов – Готфрид Вильгельм Лейбниц – для обозначения субъекта использует термин «монада». Как указывает Е.В. Глинчикова: «Уже Лейбниц отказывается от субъекта, заменяя его замкнутой монадой, содержащей в себе весь мир в представлениях» [4]. Монад существует бесчисленное множество. Все они сотворены богом. Их сотворенность богом показывает их детерминированность от него. Эта детерминированность сказывается в том, что они существуют для познания, прежде всего, их

создателя – бога. Это их конечная цель. Однако, так как они не совершенны, они не могут познать его, а могут только приблизиться к его познанию. Тем самым, «монада попадает в замкнутый круг. Чем больше познаёт, тем больше понимает, что во всём том, что она познаёт и может познать, нет ее самой, тем больше она совершает эту работу по совершенствованию, тем более нищей и нагой она предстает перед огромной и величественной фигурой Бога, того Другого, который заранее предустановил все ее действия (закон предустановленной гармонии), она познаёт порядок бога, не находя в нём себя» [4].

Если у Декарта сам субъект имел подлинное существование, то подлинное существование у Лейбница смещается от бытия в сторону сознания, сознания Бога. «Бог выбирает в своём сознании наилучшую действительность из всех возможных. Она и является реальностью, но реальностью, которая доступна в полноте только Богу. У монады есть представления, которые никогда не являются её собственными, если они ясны, значит – таковы представления Бога, если смутные, то по несовершенству монады» [4].

В сотворенном богом мире все предопределено, вместе с тем каждая монада абсолютно свободна, так как она «не имеет окон» и на нее никто не влияет, не может вторгнуться в пространство её представлений, которые суть представления обо всём. Тем не менее кроме представлений в монаде не имеется ничего, таким образом, в системе Г.В. Лейбница все-таки подлинный субъект – бог. Субъект у Лейбница – это бог, как «монада монад», как основание «несовершенного» бытия, а не монада, как могло бы показаться на первый взгляд.

Анализ кантовского взгляда на природу субъекта будет основываться на «Критике чистого разума», на ряде фрагментов первой (А) и второй (В) редакции, а точнее, из анализа «трансцендентального субъекта».

В свою очередь, «для того чтобы сохранить ясность и верность мысли, И. Кант уходит от понимания субъекта (я) как существования, оставляя ему лишь роль основания для единства суждений» [4]. А. Рено пишет о том, что субъект у Канта представляет собой «формальную, пустую структуру, выведенную умозрительно в конце регрессивного анализа и в результате абстрагирования от разнообразия представлений» [5, с. 356].

«Трансцендентальный субъект» – это то, что лежит в основе эмпирической реальности, природы, мира объектов. «Объект» является продуктом деятельности этого субъекта, его трансцендентной конструкции. Кант подчеркивает, что эти вещи, объекты не ассимилируются сознанием на протяжении веков, но что само трансцендентальное сознание является тем, что лежит в основе вещей, является их истинным создателем. Таким образом, трансцендентальное сознание оказывается субъектом, а вещь получает статус объекта [6].

Как отмечает А.Н. Круглов, «трансцендентальный субъект не является никаким вместилищем и резервуаром априорных форм чувственности и рассудка, которые к нему как вещи в себе вовсе неприменимы. По этой же причине не является он и носителем трансцендентальной или чистой апперцепции, или ее единства. Столь же несостоятельно и расхожее убеждение в тождестве кантовского трансцендентального субъекта с трансцендентальной апперцепцией, чистой апперцепцией или с трансцендентальным единством апперцепции» [6].

Необходимо отметить, что «трансцендентальный субъект» согласно своему определению противопоставляется «эмпирическому», т.е. ряду восприятий или их структурированному единству. Если же знание о внешнем мире строится на данных чувственности и синтетической деятельности рассудка, то созерцание актов души в их временной последовательности, «также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а лишь явление этой неизвестной нам сущности, данное чувственности» [5, с. 383]. Значит, трансцендентальный субъект приобретает смысл «логического значения Я», «логического субъекта», т.е. нечто предельно простого, к которому нельзя отнести к «феноменальному». Как нам представляется, это можно

выразить тем примером, что под значением «математического» X , можно «вложить» любое число, к которому можно прибавлять сколько угодно много, но невозможно определить что оно (это X) «само по себе».

При этом немецкий философ все ещё отождествляет сознание с субъективностью. Тем не менее несмотря на это, он уже очень близок к пониманию субъекта в феноменологии Э. Гуссерля.

Если Кант еще отождествлял сознание и субъективность, хотя и рассматривал субъект как феномен, то «Гуссерль открывает саму тему субъективности для современной философии: что значит быть субъектом? Речь идет теперь не о гносеологической априорной конструкции, но о субъективности как о бытии, фундирующем само рефлексивное сознание». Тем самым, он, во-первых, окончательно разрывает классическое тождество понятий «сознание» и «субъективность», а, во-вторых, открывает путь к онтологическому истолкованию субъективности, к хайдеггеровскому вопросу о субъективности субъекта» [7, с. 482].

Говоря об отношении субъекта у Гуссерля с субъектами у Декарта и Канта, стоит привести очень точную дескрипцию этого отношения у отечественного мыслителя С.В. Комарова: «Все отличие Гуссерля от Декарта заключается в том, что он отказывается субстанциализировать в формальном понятии *cogito* единство конкретных переживаний. Трансцендентальный субъект Гуссерля не есть картезианско-гегелевское понятие субъекта, тождество понятия и его бытия; это конкретное единство становящейся субъективности. И в этом смысле феноменологическая трансцендентальная субъективность ближе к кантовскому субъекту. Все отличие Гуссерля от Канта в том, что под априорным принципом единства сознания Кант понимает объективные условия познания, а Гуссерль понимает единство интенциональных структур мышления вообще. Если Кант задает вопрос: как возможно познание любого объекта, то Гуссерль задает вопрос: что значит «быть объектом»? [7, с. 493-494].

Что касается непосредственного понимания субъекта у немецкого философа, то В.И. Молчанов – известный отечественный феноменолог – фиксирует: «Субъект отождествляется Гуссерлем с судящей деятельностью. Субъект – это, прежде всего, судящий субъект. Таким образом, наряду с предпосылкой о том, что первичное отношение субъекта к миру есть суждение, Гуссерль утверждает, что истина не зависит не только от человеческой, но и от любой другой субъективности. Отсюда вырастает в дальнейшем задача феноменологии – выявить возможность субъективности как таковой, субъективности по существу анонимной. Такая субъективность – «чистое сознание» – должна, по замыслу Гуссерля, судить чисто объективно. В этом, собственно, и состоит радикальный, или трансцендентальный, субъективизм» [8].

При этом для Гуссерля, как полагает В.И. Молчанов, «исходной точкой восхождения к такой субъективности оказывается опять-таки человеческая субъективность, но не божественная и не ангельская субъективность, которые не нуждаются в трансцендентальном измерении» [8].

Именитый отечественный философ констатирует, что у «Гуссерля принципиально новая постановка проблемы сознания, в основе которой – радикальное различие сознания и предметности, приоткрывающее доступ к не-субъективистской субъективности» [8].

Интерпретор учения Гуссерля и его последователь Людвиг Ландгребе пишет: «Эта трансцендентальная субъективность должна быть раскрыта в качестве "области" абсолютного трансцендентального опыта [9, с. 189]. Гуссерль ищет некий опыт, который отвечал требованию абсолютности. По мнению Л. Ландергребе, абсолютный опыт может быть только рефлексивным само-опытом «Я есмь». «Пропозиция «Я есмь» – это истинный принцип всех принципов» [130]. Субъект такого опыта не есть Я в широком смысле, т.е. как принадлежащее всем мыслящим субъектам. Область аподиктического опыта – это область «Я

есмы», которое мыслится как *solus ipse*. Таким образом, трансцендентальная феноменология может начинаться только как эгология: собственная жизнь человека имеет привилегию быть первой и изначальной данностью [9, с. 192-193].

Для того, чтобы выйти из замкнутого круга Я, нужно различать «между двумя смыслами Я, а именно, между Я-человеческим и Я-трансцендентальным. В конкретном смысле Я есть одушевленное тело, некая психологическая реальность, принадлежащая миру и всей совокупности реальностей. Я – объект опыта мира среди таких же объектов. Но Я и – это, активно проживающее непрерывный опыт мира – обнаруживаю перед собой этот многообразный и единый мир, и, таким образом, в качестве сталкивающегося с миром субъекта, Я, без всяких сомнений есть субъект для всех объектов, субъект для всей целокупности мира. Я также сталкиваюсь с самим собой в качестве расположенного внутри этого мира, т.е. Я сталкиваюсь с собой как с объектом, как с этим Я-человеческим и всей полнотой его физической жизни.

Эта двусмысленность, естественно, является не случайной, а основанной на том факте, «что Я, субъект опыта, идентичен Я, объективированному в человеке». Следовательно, я могу в любой момент «вернуться от рефлексивного опыта Я-субъекта к объективному и мировому опыту Я-человека» [9, с. 194-195].

Как указывает Л. Ландергребе: «Трансцендентальная субъективность и ее трансцендентальная жизнь есть некая сфера бытия, отделяемая от самого мира – и в то же время не отделенная от него в каком бы то ни было естественном смысле, как если бы это был вопрос области бытия, существующей в отрыве от мира» [9, с. 195].

Главный тезис Гуссерля здесь – это «трансцендентальная субъективность есть абсолютное бытие» [11]. И в качестве абсолютного бытия она охватывает все. И в этой трансцендентальной субъективности, в сфере абсолютно трансцендентального опыта, возникает индивидуальный субъект, который способен к суждению. Он появляется в ней, и, одновременно, является источником её. «Человеческое Я, которое способно совершить эпоху, т. е. открыть в себе безграничное поле рефлексии, человеческое Я, которое актуально осуществляет рефлексивное наблюдение – это и есть трансцендентальная субъективность» [12].

«Отсутствие субъекта» («антисубстанциализм») – это понимание проблемы субъекта, которое утверждает, что субъект является всего лишь иллюзией, поскольку в действительности он не обладает атрибутами, которыми он должен обладать. Стоит уточнить, что в постмодернизме отрицается конкретный субъект новоевропейской философской традиции – субъект *Cogito*, который на словах имеет два атрибута – прозрачность и суверенность (но на самом деле не обладает ими). Другими словами, субъект должен быть дан самому себе и автономен, однако в реальности он таковым не является.

В. Декомб, описывая точку зрения постмодернистов на эту тему, утверждает, что они пытались демистифицировать субъект, интерпретируя его как «оптическую иллюзию» или «порождение акта коммуникации» [2, с. 6].

Две наиболее репрезентативные работы по проблеме субъекта в постмодернизме – Жан Бодрийяр «Фатальные стратегии» [13] и Мишель Фуко «Слова и вещи» [14]. Подходы этих двух философов по отношению к рассматриваемой проблеме разнятся (что будет видно ниже в их описании), но общая точка зрения состоит в том, что оба основаны на позиции «антисубстанциализма».

В «Фатальных стратегиях» Ж. Бодрийяра используется классическая эпистемологическая схема – бинарное противопоставление «субъект / объект», при этом приоритет здесь относится ко второй категории – объект, которую французский мыслитель понимает не только в гносеологическом плане, но и в онтологическом. Таким образом, у Бодрийяра существует «превосходство объекта» перед субъектом.

Вводя читателей в рассматриваемую тему, Ж. Бодрийяр пишет: «Субъект может лишь

желать – только объект может соблазнять» [13, с. 161]. Соблазн, по Бодрийяру, первичнее желания. «Все исходит из объекта и все возвращается к нему, так же, как все исходит из соблазна, а не из желания [13, с. 162]». Соблазн управляет желанием, играет с ним, пытаясь сделать так, чтобы осуществить его, тем самым, его умертвив.

Французский мыслитель констатирует: «Субъект не может поставить ни на кон собственную уязвимость, ни свою собственную смерть по той простой причине, что он был выдуман в попытке защититься от них, наряду с соблазнами, которые могли бы повлечь за собой гибель» [13, с. 163]. Однако, при этом, субъект стремится к самосбережению. «Это неразрешимое противоречие», – утверждает Бодрийяр, – «И поэтому сегодня позиция субъекта стала просто несостоятельна» [13, С. 163]. В таком парадоксальном случае единственно возможной становится позиция объекта, а единственно возможной стратегией – стратегия объекта [Цит по: 13, с. 164]. Эта стратегия заключается в том, что «объект не верит в собственное желание, объект не живет иллюзией собственного желания, объект не имеет собственного желания» [13, с. 164]. Объект за счет этого начинает властвовать над субъектом.

В связи с этим Бодрийяр говорит о злом духе объекта. Злой дух объекта подразумевает, что объект активно действует на субъект в момент исследования, имея возможность вводить в заблуждение последнего, не желая, чтобы его анализировали и исследовали. Такая стратегия объекта наиболее заметна, по наблюдению Бодрийяра, в гуманитарных науках, хотя и в естественных науках она имеет место быть [Цит. По: 13, С. 116-117]. В гуманитарных науках «любая позиция субъекта анализа характеризуется относительностью и неопределенностью, но и происходит полное изменение приоритета: сегодня повсюду торжествует анализируемый объект, именно благодаря своей позиции объекта как предмета анализа. Он повсеместно ускользает от субъекта, ссылаясь на неопределимую позицию предмета» [13, с. 115].

«Объект вовсе не невинен, он существует и он мстит» [13, с. 129]. Месть объекта заключается в его неуловимости для субъекта. Наука, считает Ж. Бодрийяр, «всегда уверена в соучастии своего объекта», она явно «недооценивает его» [13, с. 130]. А в это время, пока наука уверена во взаимодействии субъекта и объекта, объект смеется над субъектом, уверенным в том, что тот знает что-либо о нем. Знание об объекте тут представляется иллюзией. Ж. Бодрийяр является открытым антисциентистом, что наиболее ярко заметно в следующем фрагменте: «Однажды субъект обнаружит, что его соблазняет его же объект (что вполне естественно) и снова окажется во власти кажимостей – это лучшее, что может случиться и с ним, и с наукой» [13, с. 115].

Бодрийяр вводит понятие чистого объекта. «Чистый объект – это то, что исчезло с горизонта субъекта», что никак не взаимодействует с ним. «Вторжение чистого объекта инвертирует все отношения: объект приобретает всю силу субъекта» [13, с. 198].

Объект фатален, от него невозможно уйти. «То, чего невозможно избежать – ... ироническое присутствие объекта, его безразличия и безразличных связей, его вызова, его соблазна, его непокорности символическому порядку» [13, с. 260].

Объект неуловим для субъекта, так как «метаморфозы, хитрости, стратегии объекта непостижимы для субъекта. Объект не является ни двойником, ни вытесненным субъекта, ни его фантазмом, ни его галлюцинацией, ни его зеркалом, ни его отражением, но у него есть своя собственная стратегия, он является хранителем правила игры, которая непостижима для субъекта, и не потому, что глубоко таинственна, а потому, что бесконечно иронична» [13, с. 261-262].

Тем самым, согласно Бодрийяру, «объект издевается над законами, которые ему предписывают, он соглашается фигурировать в расчетах как саркастическая переменная и позволяет уравнениям проверяться, но правила игры, условия, на которых он согласен играть, не знает никто, и меняться они могут мгновенно» [13, с. 269].

Все, что нам остается, по мысли Бодрийяра – это «перейти на сторону объекта, с его

эксцентричными и вычурными эффектами, с его фатальными последствиями, и встать на его сторону. Отыскать иное правило, другую аксиоматику. Нужно просто очертить эту иную логику, развить эти иные стратегии, предоставить полную свободу объективной иронии» [13, с. 271].

Что же касается субъекта, то в чистых событиях (фатальных) он «сам является уже не словом. А вещью и функционирует по воле вещей» [13, с. 222-223].

Объект без субъекта Бодрийера находится на полпути к пост-событийному субъекту Ж. Делёза и А. Бадью, иными словами, Ж. Бодрийер, не отказываясь от субъект/объектного противопоставления, тем не менее пытается полностью аннигилировать одну из сторон бинарной оппозиции – субъекта, дабы полностью раскрыть онтологию объекта во всей красе, который встает на место субъекта.

Мишель Фуко, в отличие от Жана Бодрийера, не использует классическую бинарную оппозицию субъект/объект в своем произведении «Слова и вещи». Он рассуждает ни о субъекте, ни об объекте. Он размышляет о человеке.

Человек, по мнению М. Фуко, «вплоть до конца XVIII века не существовал. Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад» [14, с. 398]. Ж. Делез, комментируя понятие «человек» у Фуко, пишет: Существует определенное соответствие между силами и доминирующей формой, которая из этих сил складывается. [...] В XIX в. и появилась форма «Человек», поскольку именно в это время человеческие силы составили композицию с другими силами конечного, обнаруженными в жизни, в труде, в языке. Сегодня обычно говорят, что человек сталкивает друг с другом новые силы: кремний, а не просто углерод, космос, а не мир... Почему составленная таким образом форма окажется еще и формой «Человек?» [15]. Человек для Фуко – это, прежде всего, некий концепт, который был создан в эпистемологии в определенную историческую эпистему, и когда соотношение между силами и доминирующей формой, которая из этих сил складывается сменится, то конец человека близок, и тогда он может исчезнуть, как «исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [14, с. 487].

«...человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием [...], как показывает археология нашей мысли, человек – изобретение недавнее. Вовсе не вокруг него и его тайн издавна ощупью рыскало познание» [14, с. 487], – утверждает М. Фуко.

По мысли французского философа, человек подчинен жизни, труду и языку [Цит. По: 14, с. 404]. Жизнь, труд и язык предшествуют человеку. Они существуют до него, и человек, признавая этот факт, таким образом, осознает свою конечность и внешнюю детерминированность. Конечный и детерминированный внешним человек уже не может быть субстанцией – субъектом *Cogito*.

Мышление такого человека проходит не только в рамках *cogito*, но и захватывает все то, что в этом акте не может быть схвачено – невысказанное. Современное *cogito*, как считает Фуко, придает наибольшую важность промежутку между *cogito* и невысказанным, ибо в нем раскрывается само мышление как оно есть. Мишель Фуко характеризует современное мышление следующим образом: «Все современное мышление пронизано необходимостью помыслить невысказанное, осмыслить содержание «в себе» в форме «для себя»; снять с человека отчужденность, примирив его с собственной сущностью, раскрыть горизонт, дающий фоном опыту непосредственную обнаженную очевидность, снять покров с Бессознательного, углубиться в его безмолвие или вслушаться в его нескончаемый шепот» [14, с. 420].

М. Фуко добавляет, что в современности мышление возможно только без человека: «В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно начать снова мыслить» [14, с. 437-438], что означает, что

мышление, по мнению Фуко, может разворачиваться само по себе.

Пробуждение от антропологического сна происходит вследствие того, что «право помыслить одновременно и бытие языка, и бытие человека навсегда исключено, между ними существует неизгладимый разрыв (в котором, собственно, мы и существуем, и говорим)» [14, с. 434].

Далее М. Фуко констатирует: «В наше время – причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент – утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека. Таким образом, обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретя в своем существовании свободную решимость на это убийство? Таким образом, последний человек одновременно и моложе, и старше, чем смерть бога; поскольку бога убил именно он, он и должен нести ответ за свое конечное бытие; однако, поскольку именно в этой смерти бога он говорит, мыслит и существует, то, значит, и само его убийство обречено на смерть; новые и старые боги уже вздувают Океан будущего – человек скоро исчезнет» [14, с. 485-486].

Так как человек умирает, то философия заканчивает свой период существования, в силу того, что бытие языка полностью перекрывает бытие человека. Конец философии значит конец человека, который мог осмысливать себя в ней, делать себя современным, следовательно, философия теряет свою легитимность, становится ненужной. «В течение всего XIX века конец философии и предварение будущей культуры были, несомненно, едины с мыслью о конечном человеческом бытии и с самим появлением человека в знании; в наше время тот факт, что философия извечно и поныне находится на пути к завершению, что, быть может, именно в ней, а еще того более за ней и вопреки ей – в литературе и формальной рефлексии – возникает вопрос о языке, несомненно, уже доказывает, что человек находится на пути к исчезновению» [14, с. 486].

Язык, который обретет единство, по мысли Фуко, заменит человека, ибо тогда человек будет лишь проводником дискурса. «Разве человек, возникший в тот момент, когда язык был обречен на рассеивание, не должен сам рассеяться, когда язык воссоединится вновь? [...] Не следует ли признать, что поскольку язык появился здесь вновь, то человек должен вернуться к тому безмятежному небытию, где его некогда удерживало всевластное единство Дискурсии?» [14, с. 486-487] – вопрошает Мишель Фуко.

По мнению французского мыслителя, «человек был фигурой между двумя способами бытия языка; или, точнее, он возник в то время, когда язык после своего заключения внутрь представления, как бы растворения в нем, освободился из него ценой собственного раздробления: человек построил свой образ в промежутках между фрагментами языка» [14, с. 487].

И отсюда берет свой исток философия субъекта Винсента Декомба. Различные способы анализа языка (логический, семантический и т.п.) используются В. Декомбом для раскрытия концепта субъекта как дополнения агенса. Прояснение языка, и обнаружение субъекта в нем для философии практического действия – основное направление теории этого французского мыслителя.

Но, в целом, В. Декомб выходит за рамки этих двух решений по проблеме субъекте — субстанциализма и антисубстанциализма, считая, что нужно занять позицию вовне, дабы найти такое определение субъекта, которое было бы универсальным и закрытым, никак не связанным с концептом *Cogito*.

Литература

1. Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. – Москва: Высшая школа, 1981. – 264 с.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица. – Москва: Новое Литературное Обозрение, 2011. – 576 с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1994. – 633 с.
4. Глинчикова Е. Субъект и субъективность: история разрыва. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2015_1\(2\)/Glinchikova.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2015_1(2)/Glinchikova.pdf) (дата обращения: 07.04.2019 г.)
5. Кант И. Критика чистого разума. – Москва: Эксмо, 2007. – 1120 с.
6. Круглов А.Н. Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/byl-li-u-i-kanta-transtsendentalnyy-subekt>(дата обращения: 11.04.2019 г.)
7. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. – 736 с.
8. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. URL: <https://fil.wikireading.ru/15849> (дата обращения: 07.04.2019 г.)
9. Ландгребе Л. Феноменология Эдмунда Гуссерля. – Санкт-Петербург: Русский Мирь, 2018. – 382 с.
10. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. URL: https://royallib.com/read/gusserl_edmund/idei_k_chistoy_fenomenologii_i_fenomenologicheskoy_filosofii_kniga_1.html#0 (дата обращения: 07.04.2019 г.)
11. Комаров С.В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции Западной философии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. URL: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/1705/1/urgu0486s.pdf> (дата обращения: 07.04.2019 г.)
12. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э.Гуссерля. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000070/>(дата обращения: 07.04.2019 г.)
13. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. – Москва: РИПОЛ классик, 2017. – 288 с.
14. Фуко М. Слова и вещи. – Москва: Прогресс, 1977. – 488 с.
15. Делёз Ж. Переговоры. 1972-1990. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/del_per/03.php (дата обращения: 07.04.2019 г.)