

ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV*Россия, Москва.
Московский городской психолого-педагогический университет.
Доктор философских наук, кандидат медицинских наук.**Russia, Moscow.
Moscow State University of Psychology & Education.
Head of Laboratory on Problems of Socio-Cultural Rehabilitation
of Persons with Disabilities. PhD.*ashemanov@yandex.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В РЕПРЕЗЕНТАЦИЯХ ИНОГО: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ*

В статье рассматривается возможность понять субъективность как существенную характеристику человека, несмотря на усилия, предпринимаемые в современной философии по деонтологизации и деконструированию данного понятия. Отправным пунктом анализа является тезис, что сами эти усилия строятся на определенной концепции отношения между индивидом и упорядоченностью его отношений с миром, которая опирается на критику классической философской метафизики, исходившей, говоря схематически, из изначальной разумности бытия и рассматривавшей субъективность в качестве его эпифеномена. Критическое преодоление этого тезиса было начато Кантом в его концепции конечного разума. Но пути разрыва с представлением о фундаментальной разумности бытия в послекантовской философии, как показывает в частности А. Рено, исходили из возобладавшего индивидуализма, на основе эмпирической и нигилистической трактовки монадологических онтологий Нового времени. В процессе развития монадологического индивидуализма связь индивида-монады с рациональностью бытия была разорвана, а основным принципом в рамках данного подхода становится безусловный приоритет аутентичности индивида перед социальными конвенциями. Подобная постановка вопроса явилась реакцией на традиционную для европейской культуры абсолютизацию надличностной рациональности. В статье обсуждаются возможности понимания субъективности человека в качестве конечного, становящегося, воплощенного существа, открытого в своем существовании бытию как радикально иному и место в этом понимании субъективности проблемы репрезентации и анализа бытия человека как границы.

Ключевые слова: субъективность, индивидуализм, монадология, рациональность бытия, социальный конструкционизм, воплощенность человеческого бытия, открытость, репрезентация

Becoming Human as the Embodiment of Subjectivity in Representations of the Other: Stating the Problem

In the article, we consider the opportunity to understand subjectivity as the essential characteristic of an individual, in spite of the efforts made by contemporary philosophy to deontologize and deconstruct the concept. The starting point of the analysis is the idea that these efforts are constructed upon the concept of the relationship between the individual and the order of his relations with the world. This relationship rests upon the critique of classical philosophical metaphysics, based on, schematically speaking, the primordial rationality of being and considering subjectivity as its epiphenomenon. Overcoming this idea or thesis from a critical point of view was initiated by Kant in his concept of the finite mind. Besides the ways of breaking with the notion of fundamental rationality of being in post-Kantian philosophy, as shown in particular by A. Reno, proceeded from prevailed individualism, on the basis of empirical and nihilistic interpretation of monadological ontologies of Early modern Europe. In the development of monadological individualism, the connection between the individual monad and rationality of being was broken, and the basic principle in this approach is the absolute priority of the individual's authenticity as regards social conventions. Such a statement of question was a reaction to the absolutism of an over-personal rationality, which is a traditional part of European culture. The article discusses the possibilities of considering human subjectivity as the creature that is final, becoming, embodied and opened in its existence to being, regarded as radically different. In this consideration of subjectivity, we also find the place of the problem of representation, and the analysis of the human being as a border.

Key words: subjectivity, individualism, monadology, rationality of being, social constructionism, the embodiment of the human being, openness, representation

* При поддержке РГНФ, грант № 12-03-00498а.



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

Субъективность человека в современной философии уже достаточно давно стала предметом не столько философского изучения, сколько развенчания и деонтологизации. Такой, однако, является лишь доминирующая установка, из которой, безусловно, имеются исключения (работы А. Рено¹, также работы упоминаемых им Л. Ферри и М. Франка, работы В. С. Библера, М. Б. Туrowsкого², Ф. Т. Михайлова³, Л. С. Черняка⁴, О. К. Румянцева⁵ и др.). В основании этой установки, как пишет А. Рено, лежит убеждение, что отношения рациональности, порядка, универсального и индивида могут строиться только на основе тирании первых над вторым и между ними существует радикальный разрыв⁶. Такая установка, очевидно, предполагает определенное понимание рациональности, разума и универсального.

В генезисе современного понимания рационального и разума как мыслящего начала существенна роль кантовского поворота интерпретации этого понятия, а именно — тезис о конечности разума, который, однако, еще вовсе не означал разрыва между субъективностью человека и его рациональностью. Но уже Э. Гуссерль, по всей видимости, фиксирует подобный разрыв, когда пишет, что в условиях расцвета точных наук человек в своей субъективности стал для себя загадкой⁷. Ему вторит примерно в то же время и в сходных выражениях М. Шелер⁸.

Еще одна тема, тесно связанная и с темой субъективности, и с темой индивида, и с темой конечности мыслящего разума, — это тема Другого. Среди тех, для кого эта тема была одной из значимых, — имена М. М. Бахтина, В. С. Библера, М. Бубера, Б. Вальденфельса, Э. Гуссерля, Э. Левинаса и др. Наряду с их работами, тесно связанными с классической философской проблематикой, в относительно недавнее время стали популярными постструктуралистские, социологические и культурологические исследования, посвященные генезису образа человека в качестве другого, его дискурсивному конструированию в социальной группе (othering), институционализации этого отношения в социальных практиках (например, в практиках

дискриминации различных меньшинств, к которым относят, в частности, безальтернативное специальное образование для лиц с инвалидностью⁹), его отражению в психологии людей (в стигматизации и самостигматизации представителей меньшинств, их превращение в «других») и т. п.¹⁰

Этот сдвиг интереса от классического философствования к критике дискурса представляется неслучайным в том отношении, что он выражает, если так можно сейчас сказать, духовную атмосферу современности.

Приведу пример. Фильм «Обнаженные» (оригинальное название Exposed, т. е., возможный буквальный перевод мог бы быть — «выставленные», «открытые», а также «незащищенные», «уязвимые»), показанный на последнем Московском кинофестивале, поразил меня тем, что в нем очень узнаваемо зазвучали определенные представления, с которыми можно познакомиться, изучая зарубежную литературу в области политики образования, а именно: он может быть использован для иллюстрации отличия инклюзии и интеграции. И тем самым, поскольку у него вовсе не было такой дидактической цели, он отразил определенную общественную атмосферу, культурный тренд. В ленте в документальном ключе показаны будни артистов бурлеск-театра и сцены из их спектаклей. Хотя уже из названия фильма понятно, что в нем активно демонстрируется и обсуждается сфера, которая обычно составляет содержание порнопродукции, сам фильм, да и театр, о котором идет речь, странным образом не является ни порнографическим, ни эротическим шоу. Он производит шокирующее впечатление (причем не только на меня как на неискушенного в такого рода зрелищах, но и на западных зрителей, посещающих спектакли этого театра). Можно предположить, что его создатели стремились вызвать своего рода «культурный шок». Фильм хорошо иллюстрирует, что может означать «инклюзия» как «принятие и ответственность за разнообразие»¹¹.

Если отношения общих норм и индивидуальной воли человек способен мыслить только в терминах тирании, т. е. если, как полагает А. Рено в уже упомянутой работе, отношения между универсальным — рациональным — упорядоченным и индивидом понимаются только как отношения разрыва и тирании, то воспроизводится ситуация, при которой автономия индивида понимается как способность следовать собственным предпочтениям, где собственное предпочтение в контексте разрыва с универсальностью может быть понято только как *неуниверсальное*. Что, по логике отрицательного определения, т. е. определения через отрицание, которым является такое понимание автономии, постоянно требует подтверждения этой спо-

¹ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. / А. Рено / СПб, 2002. С. 20–21.

² Туrowsкий М. Б. Философские основания культурологии. / М. Б. Туrowsкий / М., 1997.

³ Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. / Ф. Т. Михайлов / М., 2003.

⁴ Черняк Л. С. Вечность и время. / Л. С. Черняк / М.; СПб., 2012.

⁵ Румянцев О. К. Часть II. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли. / О. К. Румянцев // Румянцев О. К., Туrowsкий М. Б., Черняк Л. С., Шеманов А. Ю. Метаморфозы разума в европейской культуре. М., 2010. С. 289–400.

⁶ Рено А. Уж. соч. С. 198.

⁷ Гуссерль пишет о появлении «...особых мировых загадок, которых не знали более ранние времена. Все они [науки] приводят как раз к загадке субъективности и потому неразрывно связаны с загадкой психологической тематики и метода» (Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. / Э. Гуссерль / СПб., 2004. С. 19).

⁸ Шелер утверждает, что между традиционными для европейской мысли подходами к пониманию человека (иудейско-христианским, греко-античным и новоевропейским естественнонаучным) нет никакого единства. В результате «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» — курсив Шелера (Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 133–134).

⁹ См., напр., Goodley D., Runswick Cole K. Len Barton, inclusion and critical disability studies: theorising disabled childhoods. / D. Goodley, K. Runswick Cole // International Studies in Sociology of Education. 2010. V. 20, № 4. P. 273–290.

¹⁰ См., напр., Соловьева А. Н. Этничность и культура: Проблемы дискурс-анализа. / А. Н. Соловьева / Архангельск, 2009. 231 с.; Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры. / Е. Н. Шапинская / М., 2012. 216 с.

¹¹ Paliocosta P., Blandford S., Inclusion in school: a policy, ideology or lived experience? Similar findings in diverse school cultures / P. Paliocosta, S. Blandford // Support for Learning. 2010. V. 25. № 4. P. 179. В этой статье речь идет об инклюзии в школьном контексте, т. е. о разнообразии учащихся в общих группах (learners diversity within common groups).



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

собности, т. е. требует выхода за пределы любых культурных, рациональных, социальных ограничений произвола индивида¹². Такое понимание индивидуальной свободы неизбежно должно строиться на шокирующих эскападах, иначе индивид не может для себя подтвердить свою свободу и ощущает бессмысленность и неаутентичность жизни, воспринимая ее так, будто он представляет собой заданный обществом, культурой, традициями, предрассудками автомат.

Приведенный выше пример иллюстрирует, что в ситуации разрыва и антагонизма между свободой индивида и рациональным порядком их отношения обречены строиться по модели дезавуирования любых принятых заранее социальных конвенций. Характерной чертой подобных отношений оказывается, во-первых, направленность на шокирующее нарушение ожиданий другого, а во-вторых — требование терпимости к таким нарушениям. Можно сказать, что это модель непрерывного «раскачивания» и выяснения отношений, требующих от другого большой эмоциональной отдачи и, по сути, исключаящее какое-либо продуктивное взаимодействие с миром и достижение согласия, кроме предполагаемого данной моделью согласия терпеть предложенную ситуацию. Несогласие с каждым и одновременно терпимость к другому — вот черты социальной связи данного типа, характеризующей отношения внутри так понимаемой инклюзивной, или включающей, группы.

Согласие терпеть шокирующие нарушения социальных и культурных конвенций оказывается предельным случаем редукции возможных норм, которая минимально необходима для обеспечения социального порядка, инклюзивного в таком смысле. Его этическим принципом является отказ от каких-либо требований к другому, за исключением терпимости ко всем возможным проявлениям другого — отказ, выражающий ответственность за инаковость другого. Это единственное универсальное требование, предполагаемое данным подходом. В моральный долг вменяется только одна фундаментальная обязанность: терпеть выходки (эскапады) другого, его самоутверждение в свободе нарушать любые социальные нормы.

Конечно, нарисованная только что картина утрирует ситуацию, доводя до предела одну из ее тенденций. Можно также признать, что в образах, создаваемых в творчестве данного бурлеск-театра, поднимаются и злободневные темы, в гротескной форме отражающие, говоря банально, проблемы нарушения прав человека, стигматизацию и дискриминацию людей (в том числе людей с нарушениями и инвалидностью).

И все-таки в эстетике и драматургии театра доминирует тема принятия другого именно в шокирующей особенности его намеренного поведения, в нарушении представлений о нормальном — о нормальном теле, нормальной половой идентичности, Неслучайно в обосновании политики инклюзии применительно к системе образования одной из ключевых является апелляция к работам М. Фуко, П. Бурдье и др.¹³ Критика порядка дискурса как власти (по М. Фуко) и символической власти (в смысле Бурдье), в качестве проводника которых рассматриваются институты образования, во многом опирается на представление о дискурсивном производстве субъективности, осуществляемом посредством дисциплинарных практик контроля над телом обучаемого, включающих это тело в многообразные отношения подчинения и тем формирующих его значение и для самого включаемого, и для его окружения.

В более ранней концепции интеграции основными задачами при продвижении реформ образования объявлялась помощь учащимся с инвалидностью в овладении учебными предметами, способы коррекции их нарушений, помощь в их ассимиляции в школьную среду (которая до реформ вследствие имеющихся у них нарушений была им недоступна), как это тогда формулировалось. В настоящее же время сами слова «нарушение», «коррекция», «ассимиляция» критикуются как конструкции, сфабрикованные социальными системами, служащие средствами исключения и несправедливой дискриминации, способствующие формированию стигматизированной идентичности включаемого в систему образования ребенка. На основании критики подобных практик (а не только слов) развенчивается и уже упомянутая концепция интеграции, исходившая из представления о необходимости обеспечить для каждого ребенка, независимо от наличия у него каких-либо нарушений, нормальные условия развития в своей семье по месту жительства со своими сверстниками. Она рассматривается как продолжение медиализации проблемы включения, сведения ее к вопросам помощи индивиду, вследствие чего ее обозначают как индивидуальную модель включения, в противовес социальной, или социокультурной модели, предлагаемой под эгидой социального конструкционизма и лозунгом инклюзии (что буквально и означает включение, а не приобщение к социальному целому, как ставится задача исходя из смысла термина *интеграция*)¹⁴.

Поскольку упомянутый театр работает, прежде всего, в жанре пластики, танца и движения, то средством деконструкции представления о нормальном служит язык тела в самом широком смысле — от танца, пантомимы, жеста и мимики до самых смелых экспериментов над своей телесной и половой идентичностью, опирающихся на достижения современной медицины.

¹² Ср. с мнением Антона Мазурова, высказанным им в интервью на радио CITY FM о 35 ММКФ: «Вторая картина шокер — это картина нью-йоркской режиссерши с зелеными волосами Бет Би, называется она «Exposed», она удивительным образом в эпоху госпожи Мизулиной и нашей Госдумы попала в программу Московского фестиваля, большой респект отборщикам. Это тоже такое эссе о свободах, о том, что грани личной свободы нет. Как только ты дошел до определенной грани, ты тут же понимаешь, что можешь двигаться дальше. Такой мощный экзистенциальный фильм на материале совершенно у нас неизвестном. Почти — потому что был фильм Матье Амальрика «Турне» в прокате, поучивший приз за режиссуру в Каннах в позапрошлом году, посвященный этому же материалу: театру бурлеска, это театр радикальный, родившийся когда-то из балаганных фрик-шоу цирковых, европейских порно-стриптиза и stand-up комедии» (URL: <http://www.kinosoyuz.com/news/?pub=1990>)

¹³ В качестве примера такого использования см., в частности, упомянутую работу Goodley D., Runswick Cole K. (2010), а также Slee R. (Beyond special and regular schooling? An inclusive education reform agenda / R. Slee // International Studies in Sociology of Education. 2008. V. 18, № 2. P. 99–116), где имеется и соответствующая библиография. Значительный материал имеется также в работе, подвергающей данный подход к инклюзии критике: Anastasiou D., Kauffmann J. M. A Social Constructionist Approach to Disability: Implications for Special Education. / D. Anastasiou, J. M. Kauffmann // Exceptional Children. 2011. V. 77. № 3. P. 367–384.

¹⁴ См. упомянутые работы Slee R. (2008) и Goodley D., Runswick Cole K. (2010).



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях ино: к постановке проблемы |

Радикально отрицается само понятие естественной телесности¹⁵. И дело здесь, конечно, не просто в выбранном театром жанре: разрушение образа нормального тела и его проявлений видится актерами и режиссерами как путь освобождения человека от тирании тех исторически сложившихся и социально сконструированных, но претендующих на универсальность норм, которые наиболее глубоко впаяны в само существо человека — в его социально конструируемую телесность.

И это, вообще говоря, мотив, не совсем тождественный тому, о котором речь шла выше. Он связан с противостоянием абсолютизированному рационализму в понимании бытия, человеческой сущности и тела человека, который господствовал не только в философии, но и во всей европейской культуре. С этой точки зрения, эстетическая деконструкция универсальной нормы становится понятной, но оправдывается ли тем самым абсолютизация индивида и всех его волеизъявлений в их отрицающих любой порядок самодостаточности? Вопрос заключается в основании собственных волеизъявлений индивида, в существе его аутентичности. Как этот вопрос может быть поставлен в современных условиях отказа от абсолютизации разумной природы человека и мира?

Как показывает А. Рено, одним из ключевых для установления индивидуализма как основания критики понятия разумного субъекта, сложившегося в истории европейской мысли, является монадологическая онтология. В уже упоминавшейся работе Рено описывает варианты разработки подобной монадологии: в рамках традиции рационализма — Лейбницем¹⁶, в рамках эмпиризма — Дж. Беркли¹⁷. Важнейшее значение для обоснования абсолютизации ценности индивида имеет, с его точки зрения, тезис о замкнутости монад как самодостаточных простых элементов бытия, не вступающих во взаимодействие ни с чем иным, но порождающих из самих себя все богатство многообразия универсума, хотя и сообразно с ограничениями своей природы.

Простая субстанция, производящая многообразие своей способностью представления (перцепции), воспринимает это многообразие под видом внешнего воздействия и себя в качестве испытывающего такое воздействие, подчиняясь иллюзии. Эта иллюзия порождена конечным и вместе с тем внутренне активным (представляющим и устремленным) характером воспринимающей монады. Тем самым в монадологиях радикально решалась дуалистическая проблема, не отвечавшая на вопрос о том, как возможно взаимодействие разума с чем-то иным, как телесное движение порождает субъективное представление и представление через волю движет телом. Декартов Бог, который не может быть обманщиком, или метафора отпечатка телесного воздействия на душе, уподобленной чистой доске (*tabula rasa*), у Локка, оставались по сути выражениями неразрешенности этой проблемы.

Монадология должна была предложить и ответ на ряд возникающих в связи с этой концепцией вопросов. Почему монад-индивидов много, т. е. почему представляющая субстанция носит фрагментированный, если использовать термин Рено, характер? И второй, связанный с первым вопрос, как согласуются между собой не взаимодействующие ни с чем иным монады?

На первый вопрос Лейбниц дает ответ, по мнению А. Рено¹⁸, формулируя принцип неразличимости тождественных по своим качествам¹⁹. Если бы монады были качественно неразличимы, то отсюда следовал бы запрет на мышление разнообразия и движения²⁰. Причем индивидуализированность бытия вытекает не только из исторических условий возникновения лейбницево монадологии, но из ее внутренней логики²¹.

Второй вопрос о согласии представляющих монад между собой Лейбниц решает, используя принцип предустановленной гармонии. Именно в этом Рено видит ключевое значение данного принципа, рассматривая его гносеологическое применение для объяснения согласия между представлением и представляемым физическим миром как вторичное в силу самой логики монадологии, сводящей физический мир к видимости. Беркли обосновывает согласие представлений разных представляющих субъектов, привлекая тезис Н. Мальбранша о видении вещей в Боге, притом само многообразие этих субъектов он вынужден удерживать на теологическом основании, поскольку эмпиризм не дает никаких опор для этого, что и покажет затем Д. Юм²².

Согласие монад между собой служило основанием для представления о рациональности универсума, изображая каждую из монад гармонизирующим с другими индивидуальным отражением мирового целого несмотря на то, что каждая монада реализует свою активность, исходя только из своей внутренней природы. Поэтому постановка под вопрос принципа предустановленной гармонии имела своим следствием также и проблематизацию связи индивида с универсальной рациональностью, но не самого индивидуализированного характера бытия. Вместе с тем монадологически обоснованный индивидуализм бытия, по мнению Рено, послужил обоснованию и явился выражением идей о ценности самодостаточного, следующего только своим интересам и стремлениям индивида, поскольку несмотря на это каждый индивид выражает универсум и служит благу целого. Подобные идеи легли в основу и концепций «невидимой руки» рынка, представленных в работах Б. Мандевилля и А. Смита²³.

Однако для самой идеи субъекта были разрушительны и концепция монады как замкнутой на себя простой единицы бытия духовной (в широком смысле слова) природы, и концепция надиндивидуальной согласованности между ними (будь то лейбницевская предустановленная гармония или Берклиево

¹⁵ См. анализ концепции М. Фуко, например, в работе: Дикон Р. А. Производство субъективности. // Р. А. Дикон // Логос, №2 (65). С. 21–64. В работе в частности акцентируется, что, по Фуко, властные представления глубоко проникают в тело независимо от представлений субъекта, т. е. не через его сознание и идеологию (С. 25). Отмечается также, что Фуко подчеркивал значение телесных практик в производстве субъективности и не естественный, сфабрикованный характер самого человеческого тела (С. 40–43).

¹⁶ Рено А. Ук. соч. С. 149–186.

¹⁷ Там же. С. 201–237.

¹⁸ Рено А. Ук. соч. С. 157–163.

¹⁹ См. также: Крючкова С. Е. Идентичность и принцип «тождества неразличимых» Лейбница. С. 7. / С. Е. Крючкова <http://www.hse.ru/data/2012/12/20/1303752278/Идентичность%20и%20принцип%20тождества%20неразличимых%20Лейбница.pdf>

²⁰ Там же. С. 163.

²¹ Там же. С. 161.

²² Там же. С. 213–221.

²³ Рено А. Ук. соч. С. 186–200.



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

объяснение совпадения представлений отдельных субъектов действием на них Бога). Они разрушительны в силу того, что для субъекта конститутивна *открытость* иному, проявляемая человеком и в познании мира, и во взаимодействии с ним в процессе своей деятельности, в том числе — в его поступках, за которые он несет ответственность, поскольку люди реально, а не по видимости — не выражая лишь хитрость мирового разума, как скажет потом Гегель²⁴, — строят свое взаимодействие с иным.

Ключевую роль в переосмыслении и идеи субъекта, и идеи индивидуализма сыграла философия И. Канта, в которой были предложены новые для своего времени решения и проблемы картезианского дуализма и юмовской критики субъекта.

Не ставя себе задачей в данной статье сколько-нибудь детальный анализ этих изменений, отмечу лишь два наиболее важных для меня здесь последствия новаций Канта. Прежде всего господствовавшее в предшествующей философии положение о разумности бытия было радикально переосмыслено в концепции *конечности человеческого разума*, что стало одним из моментов проблематики современного философствования, одним из ярких выражений чего является в частности давосская дискуссия Э. Кассирера и М. Хайдеггера. Тем самым стало возможным понимание субъективности человека в качестве существа, открытого бытию как радикально иному.

Для судеб идеи индивидуализма, что отмечает в частности Рено²⁵, существенную роль сыграла кантовская критика принципа предустановленной гармонии, поскольку была проведена дистанция между представляющими и волящими индивидуальностями людей и рациональностью как их самих, так и объемлющего их миропорядка. Была поставлена под радикальный вопрос и идея «естественного света» разума, а также сформулировано новое понятие субъективности познания, принципиально опиравшееся на концепцию конечного мышления, нуждающегося в чувственной данности своего объекта, не способного мыслить бытие в акте непосредственной интуиции. Тем самым изменился и образ бытия: оно было представлено как радикально иное по отношению к мыслящему его разуму, а не как заранее предназначенное навстречу его познающим усилиям²⁶.

Не прослеживая, даже пунктиром, последующие метаморфозы в понимании отношения между человеческой индивидуальностью и рациональностью, перейду сразу к ее отдельным последствиям, для которых уже наметились предпосылки в описанной выше истории. Одним из таких последствий можно считать и философию инклюзии в ее социально-конструкционистском обличье, как она сейчас существует. Упомянутая ранее в связи с бурлеск-театром эстетика, как уже говорилось, отчасти опирается на утверждение своей индивидуальности в преступании любых социальных конвенций и законов, если оно осуществляется во имя освобождения от тирании нормы, универсальность которой всегда рассматривается как всего лишь претензия, маскирующая ее историческую и культурную обусловленность и предназначение служить средством реализации власти.

²⁴ Об этом см.: Рено А. Ук. соч. С. 268–281.

²⁵ См. Рено А. Ук. соч. С. 349–408.

²⁶ Тщательный анализ всех этих изменений см. в уже упомянутой выше книге Л. С. Черняка (Вечность и время. М.; СПб., 2012).

Как справедливо подчеркивает Рено, подобная концепция индивидуальности характеризуется разрывом с идеей рационально постигаемого в своей всеобщности нравственного закона²⁷. Сама субъективность индивида вследствие такого разрыва трактуется как способ его подчинения тоталитарной направленности всеобщего, которое понимается как претензия, скрывающая за собой притязание на власть и подчинение индивидуальности. Рено показывает, что концепция субъективности человека может быть удержана при условии включения в нее принципа конечности²⁸ (в том числе — ее инкорпорации в понятие автономии практического субъекта).

Концепция индивидуальности, суверенной в своей аутентичности в отношении к любой рациональности, рассматривает субъективность человека как способ его подчинения власти, претендующей на всеобщность нормы. Этот способ производится в процессе дискурсивных практик. В логике данной концепции производство субъективности²⁹ как формы реализации власти посредством знания подчиняет индивидуальность диктату претендующего на всеобщность социального распределенного знания, являющегося результатом седиментации и символической легитимации повседневных отношений³⁰. Оно же порождает и иллюзии освобождения как идеала сознающей себя субъективности.

Тем самым аутентичность индивидуальности признается первичной ценностью, а конечный характер субъективности сводится к ее сфабрикованности в целях подчинения аутентичной индивидуальности, включения ее в власть дискурса.

Социальная общность, социальный порядок трактуется при этом как иллюзия, которая возникает благодаря тому, что *репрезентации*, порождаемые машинерией дискурса, принимаются за отображение реального означаемого. Если последовать здесь за логикой рассуждений А. Рено, это отрицание реальности репрезентируемого представляет собой типичное проявление монадологической интерпретации бытия как множества не способных по существу взаимодействовать друг с другом индивидуальностей, активность которых в отсутствие предустановленной гармонии способна породить лишь миражи, призванные подчинить индивидуальность иллюзорному социальному порядку и превратить ее в субъект этого порядка. При этом стремление такого субъекта к свободе как идеалу оказывается способом тем более эффективного подчинения его фантому социального порядка, подобно тому как герой «Матрицы» тем более увязает в ее логике, чем с большим рвением против нее борется.

А. Рено, основываясь на проведенном им анализе, предлагает отказаться от основанном на монадологии онтологи-

²⁷ Рено А. Ук. соч. С. 393–408.

²⁸ Рено А. Ук. соч. С. 406.

²⁹ См.: Дикон Р. А. Ук. соч.

³⁰ См., напр., Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. / П. Бергер, Т. Лукман / М., 1995. С. 80–209. Хотя стоит отметить, что, ссылаясь на этих авторов, я упрощаю проблему, приравнивая развиваемый в их работе социальный конструктивизм к фундирующему философию инклюзии социальному конструкционизму, который опирается на работы М. Фуко, П. Бурдьё, последователей А. Грамши, Л. Альгоссеры и британской школы культурных исследований и который не без оснований считают отличным от первого.



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

ческом индивидуализме и попытаться восстановить понятие субъективности человека в качестве конечной, т. е. открытой иному, что для Рено означает прежде всего — способной к нравственному действию. Исходным пунктом такого восстановления он видит учение Канта о практическом разуме, освобожденное от кантовской абсолютизации автономии практического разума, дополненное его же идеей регулятивности, присущей рефлексивным суждениям разума, что было развито в «Критике способности суждения». Это, по мнению Рено, в большей мере соответствует кантовскому учению о конечности разума, от которого Кант, как считает этот автор, отступает в «Критике практического разума». Хайдеггер, согласно Рено, попытался показать, что Кант и в учении о практическом разуме не отказывается от принципа его конечности, поскольку основывает практический разум на конститутивном для него чувстве уважения к другому, которое будучи чувством, тем не менее носит априорный характер. Это мнение Хайдеггера Рено, во многом соглашаясь с Кассирером, подвергает критике³¹.

Не останавливаясь на разборе предлагаемых Рено модификаций кантовской этики автономного субъекта практического разума, сошлюсь на другого современного автора — Л. С. Черняка, показывающего в своих работах пути восстановления прав субъективности как открытости иному на основе кантовских идей конечности мышления³². Главное отличие от Рено в проблематике состоит в том, что Черняк сосредоточен на теме открытости конечного разума иному, при этом в отличие от Канта он трактует эту открытость отказываясь от тезиса, будто представление (репрезентация) отгораживает познающего субъекта от познаваемого иного. (Здесь возникает тема границы субъективности и иного, анализу которой в работе Черняка уделяется много места.)

При этом переход Канта в третьей «Критике» от понимания разума как активно строящего понятие иного при познании мира к такому положению, что живое как показывающее разуму свою внутреннюю активность является внутренне активным только как если бы (als ob), т. е. только с точки зрения рефлексии разума, рассматривается автором в качестве не последовательности философа, а не его достижения. Вопрос о том, как возможна свобода в физическом мире, а не за его пределами, остался тем самым нерешенным, что, по сути, возвращает нас к докантовской ситуации, порожденной, как показывает Рено, монадологиями, когда физический мир оказывается чисто феноменальным, или, доводя мысль до логического предела, — иллюзией, порожденной спонтанной активностью индивидуальной монады, в силу своей конечности и создающей иллюзии. Видимо, можно предполагать, хотя это требует более детального анализа, что и Рено уходит от этого вопроса, обращаясь к принципу «как если бы».

Мне представляется продуктивным отталкиваться от обобщаемого Л. С. Черняком тезиса, что человек как субъект,

мысля и чувственно представляя иное, не строит отгораживающее его от иного представление, а имеет дело именно с иным. Но в отличие от того, как это представлялось в докантовской философии, имея дело с иным, человек активно выстраивает и формы мыслимости иного, и его чувственную данность. Чтобы иное могло присутствовать для субъекта в этих формах мыслимости и данности, а не загораживаться ими от него, иное должно быть иницировано со стороны конечной субъективности к тому, чтобы выступить для мысли источником активности — т. е. чтобы в ответ на инициацию со стороны мысли предстать субъекту в качестве данного и мыслимого. Но если формы мыслимости и данности и инициация иного к тому, чтобы дать себя воспринимающему и мыслящему субъекту, есть дело активности субъекта, то иницированная этими формами активность иного иному же и принадлежит. Это соответствует смыслу судебной метафоры Канта из предисловия ко 2-му изданию «Критики чистого разума»: разум спрашивает, но отвечает на вопросы разума как свидетель именно природа.

Конечный характер субъективности означает, что она должна мыслиться в виде парадокса. С одной стороны, ее следует полагать имеющей начало и становление, причем этим началом должна быть не другая субъективность, которая выступала бы для становящейся своего рода энергичной полнотой ее становления и которая актуализировала бы эту потенцию, а радикально *иное*, не являющее собой субъектность. В этом смысле становление можно рассматривать в качестве одного из атрибутов субъективности как конечной. С другой стороны, быть субъективностью означает владеть собой — т. е. если речь идет о конечной субъективности, владеть в том числе и прежде всего своим становлением, началом в том смысле, что только в результате *при-свое-ния* себе иницирующего его начала субъективность становится собой. Иначе то, что ее порождает, не имеет к ней отношения для нее самой, т. е. не является субъективно освоенным, а следовательно, и не является ее началом как субъективности.

Сказанное можно пояснить на примере различения знака и орудия коммуникации, приводимым, в частности, Б. Д. Эль-кониным. Орудие коммуникации передает адресату сообщение автоматически, помимо его участия. В случае же знака значение средства коммуникации прилагается тому, что по своей природе, само по себе таким значением не обладает, т. е. знаком является то, чему *придается значение* знака. Знаковое опосредствование — это прежде всего придание какому-либо объекту значения знака чего-либо, такое опосредствование не является чем-то уже наличным до его осуществления. Из этого, по-видимому, следует, что знак всегда реализуется также и как знак субъективности как самости, поскольку выражает ее акт придания значения тому, что им без нее не обладает.

Мне представляется, что знак является здесь не случайным примером: он выявляет логику представления (ре-презентации) несубъектного иного в качестве инициатора субъективности как самости. Нечто становится репрезентацией, т. е. воспроизведением иного, поскольку ему *придается значение* быть таким воспроизведением. Но это также означает, что оно одновременно воспроизводит и придание значения *воспроизведения* (а тем самым, выражая акт придания значения, также и придающее это значение субъекта), и значение, которое ему *придается*.

³¹ Рено А. Ук. соч. С. 362–378.

³² См., как итог длительной работы этого автора, его уже упомянутую книгу «Вечность и время» (2012), часть I в книге «Метаморфозы разума в европейской культуре» (М., 2010), а также более раннюю публикацию: Черняк Л. С. Органическое как аналогия разумного. / Л. С. Черняк // Вопросы философии. 1997, №1.



ШЕМАНОВ Алексей Юрьевич / Alexey SHEMANOV

| Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы |

Но здесь началом последнего значения, чтобы оно было именно воспроизведением обозначаемого, должно быть само иное. Как же это возможно, если репрезентация является тем, что она есть, только оставаясь делом собственной, для себя явленной, собой владеющей активности субъекта?

Для пояснения этого можно обратиться к пониманию П. Рикера метафорического процесса как процесса предикативной ассимиляции, т. е. взаимного уподобления предикатов различных логических субъектов на основе субъективного акта, который он называет «видеть как» (*voir comme*). Рикер стремится избежать тавтологического психологического объяснения этой ассимиляции. (Оно основано на приписывании говорящему способности видеть сходство в различном, которое, чтобы объяснить, как говорящий замечает сходство, уже предполагает, что различное сходно для говорящего.) Для этого он апеллирует к кантовскому понятию продуктивного воображения и схематическому синтезу, лежащим в его основе³³.

Конечно, «видеть как» и кантовские понятия позволяют избежать эмпирического психологизма и антропологизма, они сохраняют логическую чистоту метафорического процесса и позволяют понять, как субъект, усматривая лежащее в основе метафоры сходство, проявляет свою активность в отношении иного. Активность субъекта в отношении иного в процессе его репрезентации спасена, но как представлена в ней активность иного, т. е. в каком смысле репрезентация не просто наделяет субъектом значением таковой, но и является собственно репрезентацией, т. е. приведением в присутствие самого иного? В другой работе я попытался расширить применение этой концепции Рикера за пределы анализа собственно языковых метафор в область истории культуры и найти следы подобных рикеровскому «видеть как» схем синтеза многообразного в единство значения на примерах из истории древней письменности³⁴. Но на поставленный выше вопрос требуется искать ответ.

Как мне представляется, здесь важно обратить внимание на телесность репрезентирующей себя относительно иного и в

³³ Рикер П. Живая метафора. / П. Рикер // Теория метафоры. М., 1990. С. 450–453.

³⁴ Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека в современной культуре и проблема становления субъективности. / А. Ю. Шеманов // Философские науки. 2012, №11. С. 106–118.

ином субъективности. Ключевое положение вопроса о телесности следует и из приводимых в статье примеров, касающихся как эстетики самоутверждающегося за рамками ответственной субъектности индивидуализма (бурлеск-театр), так и философии инклюзии.

В связи с этим представляется уместным обратить внимание на феномен чужого, описанный на языке феноменологии респонсивности Б. Вальденфельсом³⁵, а также на анализ бессонницы, эроса, нежности в работах Э. Левинаса³⁶ (этот анализ рассматривает в упомянутой книге также и А. Рено). Я уже ранее предпринимал попытку, но вне анализа репрезентации, отталкиваясь от рассуждений Вальденфельса и Левинаса, истолковать существо чужого, или радикально иного, как нарушение границ субъективности, как зону, в которой субъективность не владеет собой и теряет для себя свою субъектность, но теряет ее *для себя*, т. е. образуя в себе пространство встречи с Другим³⁷.

Представляется, что еще одна ключевая тема для понимания присутствия иного в репрезентации — это граница, поскольку последняя имеет как разделяющее, так и связывающее значение, а также потому, что, как отмечает Л. С. Черняк (и это наиболее важно), конечная субъективность не просто связана с иным границей (соответственно, и отделена от него), но она по существу *есть* граница.

Исходя из этого следовало бы прояснить опыт репрезентации человеком своей телесности как один из ключевых аспектов становления конечной субъективности, которая по своей сущности есть граница.

Тема, которая требует отдельного рассмотрения.

³⁵ Вальденфельс Б. Мотив чужого. / Б. Вальденфельс / Минск, 1999.

³⁶ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. / Э. Левинас / СПб., 1998; Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. / Э. Левинас / М. СПб., 2001.

³⁷ См.: Шеманов А. Ю. Опыт невладения собой как историческая почва науки (К вопросу о месте концептов в образовании научных понятий). / А. Ю. Шеманов // Культурология: от прошлого к будущему. К 70-летию Российского института культурологии. РИК МК РФ, М., 2002. С. 157–171; Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура. Монография. / А. Ю. Шеманов / М., 2007. С. 150–155.

