

## ВОЗРАСТАЕТ ЛИ РОЛЬ СУБЪЕКТА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ?

*Раскрыта проблема трансформации модели классической рациональности на примере субъектно-объектной оппозиции. Выяснено, что в процессе трансформации повышается роль субъекта в структурализме и постструктурализме.*

**Ключевые слова:** субъект, рациональность, структурализм, постструктурализм, центрация.

*Розкрито проблему трансформації моделі класичної раціональності на прикладі суб'єктно-об'єктної опозиції. З'ясовано, що в процесі трансформації підвищується роль суб'єкта в структуралізмі і постструктуралізмі.*

**Ключові слова:** суб'єкт, раціональність, структуралізм, постструктуралізм, центрація.

*The article reveals a problem of transformation of classical rationality model in terms of subject-object opposition. It is clarified that the role of the subject in structuralism and post structuralism rises during transformation process.*

**Key words:** subject, ratio, structuralism, post structuralism, century of attraction.

Одним из критериев классической рациональности считается наличие бинарных оппозиций, к которым можно отнести и субъектно-объектную дихотомию. Структурализм М. Фуко по праву можно назвать оппозиционным по отношению к классической философии. Но против чего выступает Фуко? Как раз против жесткой феноменологической субъектно-объектной корреляции. Можно сказать, что философ задает тон всему последующему исследованию проблематики субъекта. Позднее Фуко будет исходить не из бинарного соответствия структуры бытия структуре сознания, а из критики соответствия «означающего» «означаемому», то есть из критики строгого соответствия мышления бытию. У него появляется интерес к «событию», под которым Фуко понимает своеобразный дуализм «вещей» и «слов», «видимого» и «высказываемого».

Тем не менее Фуко настаивает на «множественности взаимосвязей «означающего» и «означаемого». Такое понимание сближает его философию с герменевтикой. Фуко восстает против гуссерлевского метода корреляции (соответствия) означающего означаемому. Через структурализм Фуко мы рассмотрим субъектные отношения в герменевтике Гадамера, Гуссерля, а потом сделаем некоторые выводы относительно трансформации субъектно-объектной бинарности.

Герменевтическая проблема, понятая Гадамером как диалогическое событие, принадлежит к интереснейшим аспектам философской герменевтики. Он проводит параллель между формами диалога и формами герменевтического опыта.

Гадамеровский диалог – это диалог с неравными партнерами, в котором, вдобавок, принципиальное превосходство принадлежит интерпретируемому событию. Событие происходит тогда, когда всеобщие представления не соответствуют нашим ожиданиям и наблюдается разрыв между индивидуальной практикой и всеобщим опытом мира. В этом аспекте появляется отношение «я–ты», означающее открытость для Другого и его индивидуальности. В этом смысле Гадамер и предлагает диалоговые отношения, при этом он уклоняется от признания онтологического статуса за понятием интересубъективности, но приветствует критику Другого, которая, как часть интересубъективного аспекта в феноменологии, стала уделом позднего Гуссерля. Здесь Гадамер замечает, что отсутствие средств для познания опыта Другого есть одновременно и познание собственной ограниченности, поэтому в целом он не может положительно оценить опыт «ты».

С другой стороны, признается личностное начало в нашем индивидуальном опыте. Наконец, Другой не воспринимается по аналогии с *Fremdheit* Гегеля, то есть не есть Чужой, он не чужд процессу понимания, но он тот, с которым предстоит *встреча*. Гадамер стремится ввести *онтологические условия*, при которых происходит *понимание традиции, предания*. Поэтому проблема индивидуального опыта не является сущностным признаком герменевтического процесса в целом. Сущностным признаком оказывается нацеленность *на что*, или *нечто*, которое нужно найти в процессе диалога.

Таким образом, диалог постепенно переходит в дискурс, а тезис самой нормативной традиции со временем имплицитно в истину, взятую в своих собственных первичных притязаниях. При этом понимание Другого становится несовместимым с идеей способности ощущать (слушать) предание как истину в ее открытости делу толкования. Онтологические условия понимания сообщают нам нечто такое, входящее в традицию, которое может не ощущаться Другим.

Представляется, что уязвимыми моментами концепции являются два аспекта: 1) диалоговая модель Гадамера в виде несимметричного разговора собеседников; 2) положение наставника самого исследователя при понижении значения рефлексии говорящего. Поэтому в гадамеровской модели диалога отсутствует рефлексивная способность субъекта при интересубъективном (взаимном) понимании, и отношения в результате носят несимметричный характер.

Представляется, что истина пролегает посередине. Признание истинности притязаний первоначальной традиции в смысле полнейшей ее интерпретации предполагает возможность проверки притязаний традиционного источника на истину путем собственного

познания и признания разумной критики сущности подлинного герменевтического диалога.

Недостаток герменевтической философии Гадамера видится в объективном разрушении непосредственного понимания, доставляющего нам «рефлексией». Между тем этой критики недостаточно, чтобы поставить под сомнение всю его концепцию диалога. Правда, Хирш в центр своей критики ставит проблему «автора» в философии Гадамера. И в этой критике он обращает против философа «старую герменевтику». Он говорит, что Гадамер «наложил» событийную герменевтику на «старую традицию». Возможно, что в будущем, по мнению Хирша, субъект войдет в герменевтику на правах центрального пункта и станет ее фундаментом, наподобие концепта «алетейя» как позитивно ориентированная («несокрытая») истина.

Можно сказать, что в онтологии Гадамера на первое место выходит «предметная область». Но субъект продолжает задавать вопросы к тексту. Более того, появляются диалоговые отношения «я-ты». Тем не менее проблема субъективности, или индивидуального опыта, у Гадамера не является сущностным признаком герменевтического процесса в целом. Главное для Гадамера – это то, что нужно найти в процессе диалога, поэтому диалог постоянно переходит в дискурс, а тезис самой традиции постепенно, со временем, имплицитно в истину. При этом фигура Другого становится несовместимым с идеей слушать предание. Истина может и не ощущаться Другим.

С онтологией понимания связан рационализм Гадамера, который подвергся критике Франкфуртской школы и критического рационализма. Реанимируя предание при помощи вопросов, задаваемых к тексту, Гадамер, тем не менее, остается равнодушным к самому «автору», и отношение «я-ты», таким образом, приобретает несимметричность, а феноменологическая интерсубъективность смещается в сторону индивидуального опыта субъекта. Приведем примеры того, как может осмысливаться метод Гадамера в конкретных исторических ситуациях.

Представим себе, что нам нужно понять сочинения Платона. В этом случае, согласно Гадамеру, нас мало будет интересовать личность самого античного философа и его индивидуальный опыт, но все внимание мы сосредоточим на содержании работ Платона, о чем в них говорится, какие философ использовал понятия, что означают эти понятия и как они вписываются в философскую традицию. Чтобы произошла встреча Платона с современным автором, то есть с нами, нам достаточно понять, как трансформируется терминология Платона в современных нам условиях, что мы ожидаем увидеть в текстах, какое содержание нас интересует. Мы, соответственно, подходим к тексту с определенными вопросами, выживая путем анализа необходимую нам информацию, но сама личность Платона как автора нас будет интересовать в наименьшей степени, не будет нас сбивать с

мысли об источнике. В большей степени нас интересует платоновская традиция, которую и необходимо понять.

Получается, что Гадамер не учитывает или слабо учитывает авторскую интерпретацию. Основной упор он делает на феномен события – когда предание не соответствует пониманию интерпретатора. И вот здесь как раз и возникает «вопрос», «вопрошание», в котором позиция самого автора заменяется на «изумление» исследователя по поводу текста: упускается авторская рефлексия и вводится рефлексия интерпретатора. Поэтому здесь можно сказать, что в методе Гадамера повышается роль субъекта (интерпретатора).

В феноменологии Гуссерля субъектно-объектная дихотомия смягчается имманентностью, обнаруживается многозначность «сознания», а значит, многозначным оказывается и понятие субъекта.

Сознание в его первоначальном варианте, а потом в качестве трансцендентального сознания означает прежде всего внутреннее состояние (я есмь). Феноменологически мы имеем поток сознания. В естественной же установке эмпирическому я противостоят эмпирические физические вещи, Не-я в собственном смысле. Эти вещи нам даны как интенциональные единства в их последовательности. Мир, таким образом, «стоит» перед нами в качестве «интенционального коррелята» как мир физический [2, с. 317]. Рассмотрим проблему трех сознаний, как она видится автору феноменологии.

Во-первых, сознание – это реально-феноменологическое единство переживаний. При этом переживания понимаются как реально происходящие события: восприятия, образы фантазии и отражения, акты понятийного мышления, предположения и сомнения, радости и горести, надежды и опасения, желания и воления, – все это суть переживания или содержания сознания. Однако данное понятие переживания может быть схвачено чисто феноменологически в том смысле, что любое отношение к эмпирическому миру остается исключенным. Так, цвет переживается нами вместе с восприятием вещи во всех многообразиях своих оттенков.

Благодаря феноменологической установке сознания мы наблюдаем, как вещи являются сознанию, то есть переживаются им. Вещи являются сознанию в потоке переживаний, в этом смысле предметы могут быть только воспринятыми, названными, но не осознанными. Собственное «Я» здесь точно такое же, как и любая другая вещь среди множества вещей.

Так, звук для феноменологического (философского) восприятия, – пишет А.Ф. Лосев, – это не «колебания воздушных волн» и уж тем более не психологические установки субъекта, указывающие на процессы нервной системы. Звук идеален и становится необходимым элементом чистого музыкального бытия. «Вне-пространственное» рассмотрение музыки помогает философу постичь ее феномен как нечто цельное, не состоящее из отдельных частей. Но А.Ф. Лосев идет дальше и говорит уже об идее или смысле музыкального предмета,

который философ сравнивает с тайной, символически раскрывающейся. Сравнение музыки с символом дает философу понимание логической и одновременно чувственной (выразительной, в отличие от математики) природы музыки.

Таким образом, звук для феноменологического восприятия на первоначальном его этапе – это, собственно, ощущения звука, как и ощущения цвета, но особым образом «схваченные» воспринимающим сознанием. Так, голос певца воспринимается нами как «толстый» или «тонкий» [3, с. 785-786]. Во-вторых, Гуссерль раскрывает природу сознания как внутреннее восприятие, или «внутреннее сознание». Очевидность воспринятого здесь обычно называется адекватностью восприятия, которое уже изначально обнаруживается во внутреннем переживании: я голоден, я радуюсь и т.д.

Первое понятие сознания происходит из второго, считает Гуссерль. Второе сознание должно постоянно сохранять свое единство, несмотря на меняющийся поток переживаний. Функцию постоянного сохранения внутреннего сознания «Я» выполняет форма представления времени как имманентно присущая потоку сознания, которая существует вместе с этим потоком. Каждый момент этого времени, пишет Гуссерль, представлен в непрерывной вариации оттенков, так сказать «временных ощущений». «Каждая актуальная фаза этого потока обладает формой, охватывающей все его содержание. Эта форма остается непрерывной и тождественной, в то время как содержание потока постоянно меняется» [2, с. 328].

Когда чистое «Я-сознание» «схватывает» предмет, он становится для меня осознанным. И это уже не «ощущения» различных восприятий – звука, голоса и т.д., а осмысление воспринятого предмета. Так, «тонкий» голос может оказаться сопрано, а «толстый» – басом.

В-третьих, сознание представлено у Гуссерля как комплекс интенциональных переживаний. Гуссерль оговаривается, что по своему сущностному составу оно совпадает с понятием «психический акт», уточним, оно коррелятивно понятию «психический акт» в естественной установке. «Интенциональный» же означает, как считал Гуссерль, – содержащий в себе объект не как предмет некой реальности, действительности, а прямую себе противоположность – быть неким объектом сознания.

Весьма сложным и интересным оказывается вопрос об интенциональных и неинтенциональных актах сознания. Неинтенциональные акты – это некие вспомогательные акты наших ощущений, которые помогают выстраиваться интенциональности (направленности на объект). Например, я ощущаю звук, воспринимаю органом зрения цвет, ощущаю тепло и т.д. Эти акты не являются интенциональными. Я сама по себе вижу не ощущения цвета, но цвет, воспринимаю не ощущения звука, а сам звук, мелодию или что-то иное (песню певца) [2, с. 344]. Наши ощущения не могут быть имманентными сознанию. Они все равно частично находятся как бы вовне, снаружи,

непосредственно соприкасаясь с реальностью. Они непосредственно не конституируют сознание, так как частично фундированы вовне.

Интенциональными являются все остальные психические акты, непосредственно конструирующие сознание, благодаря своей непосредственности, внутренности, они являются имманентными актами (наши желания, стремления, фантазии, суждения), и среди них наибольшее значение принадлежит представлению, под которым Гуссерль понимает не совсем то, что обычно под ним понимают. Я бы даже сказала, что это, собственно, не представления, а имманентные восприятия сознания.

В феноменологической аналитике «содержание представления» Гуссерль определяет как интенциональное содержание объекта, которое реализуется в результате некоего объективирующей акта. Его надо понимать как один из актов мышления. «Представить нечто означает теперь приобрести соответствующее созерцание в отношении того, что было просто мыслимым, то есть того, что хотя и обладает значением, но в лучшем случае лишь (весьма недостаточным образом) было приведено к наглядности» [2, с. 456]. Представление как интуитивное схватывание в мышлении обладает и еще рядом значений. Это своего рода репрезентация. Так, математик, рисуя на доске символы X, Y, Z и т.д., на самом деле употребляет знаки для **«представления обозначаемого»**. Вот, собственно, в каком смысле понимается представление у Гуссерля.

Обратимся к трансформации субъектных отношений в постструктуралистском понимании. Здесь намечаются весьма неординарные тенденции к интерсубъективности, в субъектно-объектных отношениях крен делается в сторону субъекта. Рассмотрим несколько сфер, где эта трансформация прослеживается наглядным образом. Например, мы можем понимать искусство как сферу интерсубъективных смыслов.

Если эстетическое не субъективно и не объективно, то оно, очевидно, интерсубъективно в том смысле, что это - целая программа знаково-языкового общения между людьми. И когда искусство «выражает», оно служит средством передачи некоторого значения, и это-то самое значение и может служить «мерилом» интерсубъективности. Ведь что такое интерсубъективность как не особая сфера человеческого общения – социальная сфера? В этой сфере все предметы проникаются «смыслами», порождаемыми особым качеством понимания, знаковая, символическая природа которого очевидна. В основе искусства лежит идея.

Ницше наделяет ее динамичностью. Что есть благо как идея? Какого человека мы называем хорошим? В идее полярные крайности сходятся в единое, и это динамическое понимание платонизма приводит, в конце концов, Ницше к отрицанию христианства, то есть к нигилизму как историческому этапу, когда наши чувства становятся тоньше, возвышеннее, полярнее. «Самокритика нравственности» предстает как нравственный феномен. Так, согласно произошедшему «перевертыванию», чувственное становится истинным (а не должным) и как сущее должно определить основную область для нового

утверждения вот-бытия [4, с. 163]. Этот «бунт» Ницше оказался весьма плодотворным для философии Хайдеггера.

Хайдеггер определяет «сподручное» как то, что находится «под рукой», как «несокрытое» [4, с. 180]. Сокрыто как раз то, под чем он понимает сущее. Истина может выявляться через искусство. Сущность искусства заключена в поэтическом творении [1, с. 131]. Хайдеггер говорит о «набрасывании» смыслов в художественном произведении как определенных истин. Всякое художественное произведение не «отражает» нечто «прежде существующее», а производит все новые и новые смыслы, и так до бесконечности.

Поэтическому творчеству предшествует язык, поэтому искусство и есть сфера интерсубъективных смыслов. «Вещность» искусства может быть выражена через систему речевых знаков – определенных значений видимых нами предметов. У Гуссерля эти значения постигаются в интеллектуальном схватывании единого ноэтико-ноэматиического акта восприятия (представления). У Шпета и, полагаем, у Хайдеггера, это постижение чревато разделением предмета и смысла («сокрытого» и «несокрытого», «потаенного» и «непотаенного») и делает акт восприятия герменевтическим актом, то есть актом понимания. Условием интерсубъективности здесь служит язык, ведь понимание невозможно без его содействия.

Таким образом, трансформация субъекта в сфере искусства отсылает нас к языку, знаку и его значению.

На примере понятия субъекта можно сделать вывод, что субъектно-объектные отношения трансформируются, но не исчезают из современной философии. Более того, в постструктурализме намечается тенденция к повышению роли субъекта, что становится заметным в искусстве и вообще в сфере социальных отношений.

### *Использованная литература*

1. Гадамер, Г.- Г. Введение к истоку художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. - М., 1993. - 464 с. - С. 131.
2. Гуссерль, Э. Логические исследования / Э. Гуссерль, - Т. 2. - Ч. 1. // Исследования по феноменологии и теории познания. - М., 2011. - С. 328-344.
3. Лосев, А.Ф. Музыка как предмет логики. - М., 1927. - С. 785-786.
4. Хайдеггер, М. Ницше / М. Хайдеггер. Т. 1. - СПб., 2006. - С. 163.

*Статья поступила в редакцию 06.10.2014 г.*