

Нефедев С.Н. СТАНОВЛЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Для философского сообщества постсоветского пространства все более актуальной становится проблема структурирования философского знания. Марксистскому делению философии на диалектический и исторический материализм постепенно приходит на смену рубрикация философии на теоретический и практический разделы. Предмет и методология исследования часто выступают как взаимоопределяющие факторы. Разрешение спора в пользу той или иной методологии часто ведет к серьезным трансформациям предметного поля и самоопределения философии. Таким образом, проблема систематизации философского знания носит не только методологический, но также и телеологический характер и выражает потребность ценностного самоопределения философии. Конкретно-историческими методологическими рубриками философского знания в свое время выступали: логика, филология (языковая аналитика), историцизм (структурализм). Существует ли в настоящее время единый маркер и рубризатор философского знания? Можно предположить, что он должен быть заложен в изначальном самоопределении философии как «любви к мудрости».

Содержание и объем термина «философия», а также представление о целях этого рода деятельности неоднократно подвергались пересмотру. Переименовывание изначальных самоопределений (самовыражения) смысла, как справедливо отмечает Ж. Деррида, часто обращается актом интерпретационного насилия. Являются ли современные способы академической и дидактической практики занятий «философией» адекватным способом реализации *изначального философского проекта человеческой «заботы о себе» как о целостном существе?*

Р. Рорти выделяет следующие типы философствования: 1) ориентированное на личностное совершенствование; 2) на выработку социально полезного знания [7, с. 147–148], что соответствует разделению сфер человеческой жизнедеятельности на приватную и публичную. Такое различие, на наш взгляд, становится возможным только в рамках буржуазной секуляризации духовной жизни и деятельности человека (провозвестником которой стал Н. Макиавелли), разделения сфер частного и общественного интереса.

В рамках идеологии Модерна доминирующей становится социцентрическая установка, и гуманитарное знание все более позиционирует себя как позитивное социальное знание (востребованное в рамках общественного разделения труда). В связи с этим, появляется соблазн отождествить практическую философию: во-первых, с профессиональной (преподавательской, академической философией), во-вторых, свести его к теоретическому обоснованию социопрактик. В свете указанной тенденции существует опасность редукции философии к одной из форм социально ориентированной человеческой практики. Практика же (и практическое знание соответственно) мыслится в рамках оппозиции субъективного и объективного, частного и общего, личного и общественного. Разрешение указанной оппозиции осмысливается, по преимуществу, в виде двух перспектив конституирования философского знания: 1) как идеологии (марксизм, «философия жизни»), 2) как методологического основания спектра социальных технологий. В обоих случаях философское знание претендует на роль ценностного (нормативного) регулятива в отношении человеческой практики, приписывает себе мотивирующую функцию. «Воля к знанию» как способ и форма социальной конкуренции неоднократно подвергалась критике с позиций неакадемических течений в философии, и стала предметом специальной рефлексии в работах современных социальных мыслителей М. Фуко («Воля к знанию»), П. Бурдьё («Номос академический»), П. Слотердайка («Критика цинического разума») в исследованиях по социологии образования и социологии философии.

Еще одна проблема касается подмены понятий в самоопределении практической философии. На неприемлемость отождествления понятий «*праксис*» и «*практика*», редукции человеческого действия как действия разумного к его субъект-объектной технологической реконструкции указывают Ж.–П. Сартр («Проблемы метода»), П. Бурдьё, А. Бадью, П. Слотердаик.

Так, А. Бадью формулирует основную методологическую проблему самоопределения современной философии следующим образом: «Как философия может установиться в теории безобъектного субъективного, продолжая бескомпромиссно держаться за требования рационализма, т.е. материализма?» [2, с. 119]. Тем самым он фактически ставит вопрос о взаимосвязи онтологического и онтического аспектов философствования, который принципиально разрешим лишь в рамках практической философии, пределом которой является экзистенциальное участие, «различающее вмешательство», т. е. – «праксис», а не историцистски понятая субъект-объектно опосредованная «практика».

А. Бадью предлагает следующие определения философского праксиса:

- 1) «Философия – теория, но разделяющая деятельность, мысль о различиях в мысли» [2, с. 148].
- 2) «Философия не имеет объекта. ... Философия есть некое действие, и последствия его строго имманентны» [2, с. 148]. «Разве не говорил Альтюссер, что последствия философии всегда являются имманентными, философскими? Но, будучи философскими, эти последствия не перестают быть реальными. Всегда наступает момент, момент мест и последствий, когда мысль как «сообщение мысли» пересекается с мыслью как «сообщением реальным» – но без того, чтобы совпадать с ней» [2, с. 143].

Философский праксис, таким образом, может быть одновременно и способом конституирования реальности, и основанием практической философии.

Чувство реальности.

Центральный вопрос практической философии не регулятивный вопрос «Что я должен делать?», а практический вопрос: «Что я делаю?». Это самообнаружение свободы в контексте несвободы, обнаружение прак-

тики как гетерономной ситуации, самообнаружение себя не в качестве регулятивного субъекта, а в качестве становящейся субъективности, включенной в процесс трансформации действительности (в практику).

Предметом практической философии является не субъект и свобода как его атрибут, не свобода как таковая, а *экзистенция как реализация свободы*. Практическая философия призвана *вскрыть способы, возможности и перспективы становления субъективности в бытии, конституировать субъективность как собственное человеческое существование. Первофеноменом бытия выступает «чувство реальности»* (ср. «принцип реальности» З. Фрейда), которое конституирует экзистенцию как своеобразную *топологию «жизненного мира»* человека. Чувство реальности складывается нерелексивным образом, но при участии воли в процессе индивидуального психического развития. Оно задает *архитектонику* жизненного мира во всем многообразии ее базовых и динамических психических структур, экзистенциалов и психических установок, служащих онтическим основанием интенциональности.

Наиболее адекватным способом описания реального выступают нетрансцендентальная феноменология и диалектика и базирующаяся на них экзистенциальная герменевтика. Диалектика может претендовать на роль метода практической философии лишь в том случае, если она рассматривается как «учение о событии» [2, с. 67], а не как идеально–теоретическое конструирование или реконструирование (отражение) действительности.

Диалектическая мысль «всегда начинается с отбрасывания представлений» [2, с. 70], она «опознаваема, прежде всего, по ее конфликту с представительством. Диалектическая мысль вводит в свое поле ту непредставимую точку, из которой подтверждается, что мы прикоснулись к реальности» [2, с. 68]. Анализируя позицию Ж. Лакана, А. Бадью пишет: «по мнению Лакана, ничто не представляет субъект» [2, с. 69], «о лакановском субъекте нельзя сказать даже того, что он существует. Существует, скорее, реальное» [2, с. 70]. Таким образом, экзистенция являет себя в момент соприкосновения с реальностью, или, вернее, «*чувство реальности» и есть непосредственное самоощущение экзистенции.*

По мнению С. Лазарюса, «каждый рационализм строит свою собственную категорию реального. ... философия есть мысль–сообщение–мысли... антропология имени... как мысль–сообщение–реального» [цит. по: 2, с. 139]. Согласно А. Бадью, чтобы сделать философию практической (живой), необходимо «*поместить антропологию имени в ряд условий философии»* [2, с. 142], т. е. сделать ее как мысль–сообщение–мысли продолжением мысли–сообщения–реальности. Таким образом, предмет философии (бытие), удачно определенный М. Мамардашвили как «совпадение ряда мыслей и ряда вещей», традиционно мыслившийся как нечто метафизическое, логическое или онтологическое, естественным образом обретает онтическое измерение.

Задача философии как философии практической состоит в *совершенствовании «чувства реальности», сопровождающемся дифференциацией психических и социокультурных характеристик человека, проявляющихся в плане перцепции в «возврате к вещам», а в плане коммуникации – в «выпрямлении имен»*. Целью практической философии являются не объективирующие формы практики, а выявление *способов совершенствования «чувства реальности» как фундаментального условия становления субъективности*. Это известная из философских дискуссий XX века проблема экзистенциально–прагматистской («философской», К. Ясперс) веры. Человек как существо разумное имеет потребность различать «реальное» и «иллюзорное» как основу для определения сферы практического приложения собственных сил и способностей.

Философствование – всегда есть проверка на прочность (адекватность, жизненность) и широту своего «чувства реальности», испытание масштаба собственной личности. Здесь вопрос стоит следующим образом: «Смогу ли я открыть новый горизонт мира, не потеряв «чувства реальности» (а вместе с ним и своего само–чувствия)? Проблема сохранения субъективности (экзистенциальной позиции) перед лицом фактичности тождественна проблеме «становления субъектом» (Ж.–П. Сартр), а ее положительное разрешение обеспечивает условия гуманистической практики.

Проблема автономии и гетерономии в практической философии.

Как отмечает А. Бадью, «современная философская ситуация такова, что на руинах учения о классах и классовом сознании (идеологии – С. Н.), повсюду наблюдаются попытки реставрации примата морали» [2, с. 100]. Это сопровождается возрождением концепции автономного субъекта и кантовского понятия «практического разума» как его атрибута.

Т. Адорно в своих «Проблемах моральной философии» обратил внимание на следующее противоречие в философии И. Канта: «основное устремление кантовской философии морали сводится к тому, чтобы с помощью сведения к чисто субъективному принципу разума подтвердить абсолютную и неуничтожимую объективность морального закона» [1, с. 38–39]. Согласно Т. Адорно, И. Кант старается доказать, что «категорический императив представляет собой ... чистый субъективный разум, который реально и объективно существует» [1, с. 39]. Итак, *претензия субъекта на автономию есть претензия на объективность.*

Культ автономного субъекта можно квалифицировать как проект его объективации в новых условиях. Как отмечает П. Слотердаик, «мы уже не можем больше мыслить субъективность в ее отношении к миру по принципу «часть–целое»; субъективное упорно понимает себя как «мир–для–себя»... Мы специализируемся на субъективности, в сущности, потому, что не можем даже при всем своем желании верить в осмысленность и благоволение к нам Целого. Говоря грубо, мы субъективировались как субъекты потому, что познали Целое как разорванность...» [9, с. 574]. Как показали С. Киркегор, М. Хайдеггер и Ж.–П. Сартр, экзистенция (субъективность) отлична от бытия и в онтологическом и в феноменологическом плане, она есть становление и трансценденция. Поэтому объективное (бытие) и субъективное (экзистенцию) нельзя сопоставлять ни как целое и часть, ни как два целых (субстанции), ни как две различные части единого (однородного) целого. Как указывает А. Бадью, «для того, чтобы помыслить становление, необходимо помыслить соотношение между

учетом и неучтенным... между целым и ничто» [2, с. 196–197].

Автономия как абсолютная независимость индивида никогда не была реализована в истории человеческой культуры. Одной из немногих попыток можно считать ницшеанскую концепцию Сверхчеловека (человека, становящегося богом), которая оказалась фальсифицированной в идеологии авторитаризма и рассеялась в идеологии анархизма и в игровой свободе постмодерна. Более или менее реалистические *поиски личной свободы всегда опирались на определенные конкретно-исторические формы гетерономии.*

Гетерономия есть естественное, неизбежное ограничение свободы субъекта в процессе практики. Поэтому необходимо не псевдорешение данной проблемы на путях спекулятивных методологических редукций, а практический учет факторов, носящих гетерономный характер в рамках человеческой практики.

Практика – это участие в трансформации бытия. Особенностью участия является его *принципиальная неавтономность*, потому что участие всегда есть не просто акт (действие), но оно всегда есть *взаимодействие, взаимоотношение*, в рамках которого действует принцип обратной связи. Праксис есть «сознательная вовлеченность себя в сущее», где «изменяя мир, Я изменяет себя, находится к нему в отношении постоянной не только гносеологической, а и экзистенциально-онтологической рефлексии» [6, с. 311].

Регулятивная функция субъекта как функция воли требует для своего проявления ситуации гетерономии. Существование возможно не как автономное осуществление субъективной воли, не объективация воли, а как перманентная эссенциализация экзистенции, как «становление субъектом» (Ж.–П. Сартр). Антропологические структуры не предзаданы метафизически, не являются следствием самоопределения субъекта, а складываются в ситуации гетерономного взаимодействия со средой. Эти структуры необходимо выявлять и учитывать в практике индивидуации и самореализации, в практике осуществления межчеловеческой коммуникации и взаимодействия.

Целостное понятие праксиса базируется не на «долженствовании», а на «чувстве реальности» (а потому предмет и методологию практической философии нельзя выводить из кантовского понятия практического разума). Мир, являющийся нам посредством «чувства реальности», не содержит в себе идеи объективности как альтернативы детерминизма и долженствования, необходимости и свободы. Мир явлен нам как процесс и ряд ситуаций богатых возможностями, сосуществующими тенденциями, альтернативами и перспективами (такой подход лег в основу ряда философских течений: даосизм, философия жизни, прагматизм, синергетика).

Понятие «практики», по мнению Х. Йоаса, сегодня может быть заменено более адекватным и фундаментальным понятием «креативности человеческого действия», выступающим в качестве источника и основания «практического смысла». Х. Йоас возводит понятие «креативности», во-первых, к недуалистической (не S–O) антропологии И. Гердера (а затем и А. Гелена), а, во-вторых, связывает со становлением социологии в качестве самостоятельного «философского проекта» [4, с. 80]. Уже Э. Дюркгейм и М. Вебер, преодолевая оппозицию «утилитаризм contra нормативизм», выступили против дедуктивного метода в исследовании человеческой деятельности и всех порожденных ею социокультурных феноменов: экономики, политики, религии и морали. «С точки зрения теории действия Дюркгейм подчеркивает в работах Вундта установленный им «закон гетерогенности целей». Он гласит, что все действия приводят к большему числу последствий, чем это предполагалось в мотивах действий. Согласно этому закону, результат и мотив действия никогда не совпадают. Как только мы обнаруживаем последствия наших действий, из них развиваются новые целеполагания» [4, с. 66].

В качестве метафор креативности Х. Йоас рассматривает следующие концепты: «выражение» (Гердер), производство (Маркс), революция (Маркс), жизнь (Ницше), интеллект (прагматизм), и определяет их как человеческие «способы связи с миром» [4, с. 81–82]. Выделяя в качестве наиболее значимых попыток создания теории креативного действия европейскую философию жизни и американский прагматизм, Х. Йоас выдвигает следующую, существенную для практической философии проблему: «Сохраняется ли [и насколько – С. Н.] связь между креативностью и действием?» [4, с. 82]. Связь между указанными аспектами человеческой трансценденции в философии жизни и в прагматизме мыслится по-разному.

В целом же можно утверждать, что *праксис как реальный процесс (а не как идеально-регуляторный акт) предполагает преодоление классической мифологемы об автономии субъекта*, а вместе с этим и гораздо более тонкую дифференциацию форм гетерономии.

Практическая философия как участие.

Для полноценного конституирования предметного поля практической философии *необходимо преодолеть миф о возможности практического отношения вне участия как действия, то есть вне «праксиса».* Автономный субъект (будь то на трансцендентальных или онтологических основаниях) не может быть субъектом практическим.

Можно выделить следующие разновидности псевдопрактической философии: 1) неучастие (непричастность): диалектика как абстрактно-логическая спекуляция (субъективная реконструкция объективного и приятие этой суррогатной объективности как необходимости); 2) неразличающее (нулевое вмешательство), предлагаемое схоластикой.

Практическая философия осуществляется не в соответствии с принципом метафизической или аналитической дедукции, поскольку «всякое сопротивление представляет собой разрыв в мысли – как через высказывание о том, какова ситуация, так и через полагание некоей практической возможности, открываемой этой ситуацией» [2, с. 102]. Теоретический дискурс как «отсутствие мысли о ситуации отстраняет от риска, т. е. от исследования возможностей», «консенсус который нам расхваливают, это «не-мысль»» [2, с. 102.]. Такой «тип вмешательства, когда мы ставим перед ситуацией вопрос, не производящий никакого результата и не помогающий ее квалификации, оказывается *нулевым вмешательством*» [2, с. 89], можно квалифицировать как *псевдопрактический*.

Согласно А. Бадью, философ не только имеет право, но и обязан к участию в ситуации самой логикой мышления. «... *вмешательство на пари* ... рационально лишь в том случае, когда уже исчерпаны все возможности вмешательств различающих. И надо предпринять немало таковых, чтобы убедиться в совершенной необходимости риска» [2, с. 88]. Практическая философия начинается там, где заканчивается философия теоретическая, где исчерпывают себя теоретико–различающие способности последней. И поэтому практическая философия имеет право и основания использовать *экзистенциальное участие и действие («праксис»)* как *различающее вмешательство*, как «вмешательство, организующее верность событию» [2, с. 62], задающее фактам истинность [2, с. 54].

«Событие» предполагает личное участие как субъективное вмешательство, проясняющее ситуацию посредством практического «умозаключения от абсурда» [2, с. 90]. Процедура вмешательства как проявление участия субъективного в объективном, как истинностный (осмысливающий, конституирующий акт) «выносит абсурдность события за пределы существования» [2, с. 92].

Таким образом, практическая философия призвана различать и квалифицировать ситуацию не только посредством понятийных средств, а посредством действия, осуществляющего трансформацию «фактов» в имеющего истинностный статус «события». «Осмысление» в практической философии осуществляется посредством экзистенциального участия, в котором выбор не предшествует действию как рационально–теоретический или рационально–волевой акт, а где *выбор и действие тождественны*, поскольку само различение посредством вмешательства не рационально и не теоретично.

Тотализация.

Цель практической философии – *тотализация всех уровней становления субъективности как способов совершенствования «чувства реальности»*. Понятия тотальности и тотализации имеют несколько аспектов.

1. *Онтологический*. Современный киевский специалист В. Кизима характеризует «постнеклассическое понимание мысли как перманентно обновляющуюся субъект–контекстную тотальность» [5, с. 27]. Праксис можно понимать как «тоталогенез» (становление целостности), как способ «перманентной самоидентификации», в рамках которой осуществляется «сохранение неразрывности дискретности и тотальности» (актности и перцепции, временности и вечности), что «при любых их трансформациях обуславливает идентичность тоталогенеза» [5, с. 45].

2. *Психологический*. Перманентная тотализация – это также динамическое поддержание целостности и единства психической жизни. 3. *Социально–антропологический*. Тотализация реальности в процессе становления субъективности осуществляется как реактивация объективированного в социальных инстанциях смысла в виде индивидуального практического чувства. Согласно П. Бурдье, *задача практической философии* состоит в том, чтобы «сначала объективировать объективные или инкорпорированные структуры, а затем преодолеть дистанцию, присущую объективации, и стать, таким образом, субъектом всего иного, что есть в себе и других» [3, с. 284]. Цель практической философии: осуществление процесса тотализации [3, с. 111] на путях «трансценденции» (Ж.–П. Сартр). Ибо, согласно Ж.–П. Сартру, «человек характеризуется, прежде всего, превосхождением ситуации, тем, что ему удалось сделать из того, что из него сделали» («Проблемы метода»).

В рамках практической философии тотализация мыслится как становление и реализация субъективности. Как указывает Сартр, философия тотальности (целостности) как реализация «философии свободы» возможна лишь «по ту сторону производства жизни» [8, с. 42], то есть, по ту сторону: 1) удовольствия, 2) производства, 3) потребления. Тотализация имеет своим пределом не автономию, а формирование открытой, отчасти регулируемой человеческой волей границы «феноменального тела» самого человека, обеспечивающей возможность креативной трансформации экзистенции, где праксис выступает как способ реализации трансценденции.

Источники и литература

1. Адорно Т. Лекции по философии морали. – М.: Республика, 2002.
2. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. – М.: Логос, 2005.
3. Бурдье П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001.
4. Йоас Х. Креативность действия. – СПб.: Алетейя, 2005.
5. Кизима В. Тоталлогические аллюзии // Totallogy. Постнеклассические исследования. – К.: ЦГО НАН Украины, 1995. – С. 20–105.
6. Кизима В. Человекомирная тотальность // Totallogy. Постнеклассические исследования. – К.: ЦГО НАН Украины, 1995. – С. 311–340.
7. Рорти Р. Философия без оснований // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – с. 139–163.
8. Сартр Ж.–П. Проблемы метода. – М.: Прогресс, 1993.
9. Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург, 2001.