

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.17>

Бакеева Елена Васильевна

ТОПОЛОГИЯ ВОПРОСА

В статье исследуется проблема локализации субъекта мысли в контексте тенденции преодоления трансцендентализма в современной философии. Данная тенденция актуализирует тему онтологического статуса субъекта. Вместе с тем полный отказ от признания субъекта самостоятельной инстанцией мысли и действия представляется невозможным. В качестве точки отсчета мышления как "наброска мира" (М. Хайдеггер) рассматривается исходный вопрос. Последний трактуется как парадоксальное место совпадения/различения бытия и мысли и одновременно как точка локализации абсолютной ответственности субъекта.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/17.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2018. № 11(97). Ч. 1. С. 83-89. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

ФИЛОСОФИЯ

УДК 111+172

Дата поступления рукописи: 29.08.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.17>

В статье исследуется проблема локализации субъекта мысли в контексте тенденции преодоления трансцендентализма в современной философии. Данная тенденция актуализирует тему онтологического статуса субъекта. Вместе с тем полный отказ от признания субъекта самостоятельной инстанцией мысли и действия представляется невозможным. В качестве точки отсчета мышления как «наброска мира» (М. Хайдеггер) рассматривается исходный вопрос. Последний трактуется как парадоксальное место совпадения/различения бытия и мысли и одновременно как точка локализации абсолютной ответственности субъекта.

Ключевые слова и фразы: субъект; топология; место вопроса; бытие; мысль; событие; Другой.

Бакеева Елена Васильевна, д. филос. н., доцент
Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург
Elenabk2008@yandex.ru

ТОПОЛОГИЯ ВОПРОСА

Топологическая проблематика занимает все более значительное место в современной философии. Актуальность данной проблематики обусловлена трансформацией традиционных представлений о пространстве, выступающем универсальным «местом» и объединяющем вещи и явления мира. Как философия, так и наука все чаще обращаются к исследованию многомерности бытия. Данное обстоятельство делает неизбежным обращение к топологическому «ракурсу» осмысления пространства. Инициированная в значительной степени Мартином Хайдеггером, тема «пространства» и «места» как фундаментальных структур человеческого (и не только) бытия рассматривалась в философии XX-XXI столетий в самых различных ракурсах. В качестве наиболее заметных опытов философской топологии конца XX века можно назвать, в частности, онтологию события Ж. Делеза, «грамматологию» Ж. Деррида, онтологию «совместности» Ж.-Л. Нанси, концепцию «родовой множественности» А. Бадью. Разумеется, все многообразие топологических концепций в современной философии не исчерпывается данными именами. Вместе с тем особое значение вышеперечисленных мыслителей (включая, разумеется, М. Хайдеггера) в деле разработки данной проблематики связано, как представляется, прежде всего, с тем обстоятельством, что каждый из них так или иначе увязывает тему «пространственности» бытия с другой ключевой проблемой современной философии – а именно с *проблемой субъекта*.

Собственно, само обращение к топологии для каждого из данных авторов оказывается в значительной степени способом проблематизации и переосмысления субъекта как центральной фигуры новейшей европейской философии. Последний, в каком бы «обличье» он ни выступал – декартовского «когито» (“*cogito*”), кантовского «я мыслю» или даже гегелевского «субъекта-субстанции», – отличается как раз внепространственным характером своего бытия. Именно поэтому постановка под вопрос самой трансцендентальной позиции, сопровождающаяся парадоксальными попытками выявить внемысленные условия мышления, оказывается неизбежно связанной с «возвращением» мыслящего субъекта в мир, а значит, и в так или иначе понятие «пространство».

Это «возвращение», будучи закономерным развитием трансценденталистского проекта новейшей европейской философии, в значительной степени углубляет и уточняет самопонимание мыслящего субъекта, делает его более зрячим в отношении собственных оснований и целей. Вместе с тем правомерная постановка под вопрос тезиса о существовании субъекта как фундамента новейшей европейской философии приводит, так сказать, к де-локализации мысли. Попытка выявления условий рождения “*cogito*” в ситуации невозможности возвращения к дотрансцендентальной позиции, то есть к «говорению от лица самой истины», неизбежно сталкивается с парадоксом. Пресловутая «смерть субъекта», выступающая следствием проблематизации трансцендентализма, провозглашается самим субъектом. Тем самым оказывается под вопросом сама легитимность подобного мышления. Правомерность претензий трансцендентального субъекта на то, чтобы служить своеобразным «гарантом» объективной реальности и центром исхождения преобразующей эту реальность активности, обеспечивается как раз внепространственным статусом “*cogito*”. Именно поэтому любое суждение, пытающееся оспорить данный статус, будь то положение о «событии, создающем особое пространство просвета» и предваряющем «любое действие, делание и обоснование» [20, с. 371], указание на «прото-письмо» как на «условие всякой языковой системы» [10, с. 185] или утверждение «безличных и доиндивидуальных сингулярностей» в качестве того, что «заведует генезисом и индивидов, и личностей» [8, с. 139], оставляет в стороне вопрос о *точке зрения* или *источнике* подобных суждений. Данный вопрос, иными словами, оказывается своего рода «слепым пятном» всякой попытки преодоления трансцендентализма.

Указание на это обстоятельство отнюдь не преследует цели уличить любой из опытов подобного мышления в непоследовательности. Очевидно, что постановка под вопрос вневременного и внепространственного статуса мыслящего субъекта неизбежно приводит к признанию невозможности единственной теоретически безупречной позиции. Однако проблема «местонахождения» той инстанции, которая провозглашает «смерть» трансцендентального субъекта, все же сохраняет всю свою значимость.

Вопрос, выражающий суть данной проблемы, может быть сформулирован следующим образом: где находится тот источник несомненности, который позволяет мне оспаривать самого себя? Именно в контексте данного вопроса проблема статуса субъекта и топологическая проблематика встречаются, так сказать, *лицом к лицу*.

Цель данной статьи – дать по возможности убедительный ответ на данный вопрос. Методологической основой подобного разыскания должна служить, как представляется, феноменология в предельно широком смысле этого слова. Данный смысл включает в себя весь спектр позиций, опирающихся на феноменологическую установку, требующую «полной беспредпосылочности» [6, с. 138] – от требования «самовыключения феноменолога», предъявленного самим основоположником феноменологической философии [Там же, с. 139], до новейших попыток построения «постфеноменологии» [15]. Единство феноменологической установки как раз и заключается, прежде всего, в признании потери трансцендентальным субъектом своего привилегированного внепространственного статуса, позволяющего усматривать вневременную истину. С учетом того обстоятельства, что сама трансцендентальная позиция была завоевана ценой преодоления наивно-догматической установки, позволяющей мыслящему говорить от имени космического или божественного разума, для феноменолога всегда так или иначе остается открытым только один путь. Последний ведет мыслящего, так сказать, еще дальше и глубже по пути саморефлексии, нежели любая вариация новоевропейского трансцендентализма. В этом отношении попытки современных мыслителей выйти за пределы феноменологической позиции выглядят не вполне убедительными. Один из наиболее показательных примеров здесь – онтология Жюлья Делеза как описание События, которое «присоединяет единоголосие бытия к языку» [8, с. 324]. Осознанно парадоксальный характер данного предприятия (связанный, прежде всего, с его самореферентностью) не избавляет мыслителя от требования рефлексивности, но заостряет это требование до предела. Дерзновенная попытка описания процесса рождения смысла осуществляется французским мыслителем ровно постольку, поскольку ему удастся продвинуться в область, предшествующую «всякому здравому смыслу и всякому общему смыслу. Ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает наивысшей мощи» [Там же, с. 108]. Вопреки антифеноменологизму и антитрансцендентализму Делеза, эти «муки парадокса» невозможно квалифицировать иначе, как феномен, то есть как нечто «само в себе себя показывающее». Иными словами, преодоление трансцендентальной и феноменологической установки осуществимо только в одном направлении – к «себе». Даже признание того обстоятельства, что само это «себя» вторично по отношению к «пассивным и доиндивидуальным сингулярностям», не позволяет выйти к этой пассивности, минуя «себя». Согласно точной констатации С. А. Шолоховой и А. В. Ямпольской, «аффицированный субъект, перестав быть агентом, продолжает быть посредником в феноменализации мира, Другого и Бога» [15, с. 5-6].

Итак, наиболее значимыми для феноменологической методологии моментами можно назвать следующие:

- первичное «схватывание» феномена, выступающего одновременно исходной проблемой и целью осмысления;
- максимально возможное прояснение данного феномена посредством концептуализации разнообразных форм опыта;
- возвращение к осмысляемому феномену в его целостности как выход в сингулярную точку рождения и исполнения данного феномена.

В контексте нашего исследования исходная проблема может быть сформулирована в виде следующего парадоксального вопроса: где располагается инстанция бессубъектного мышления, или мышления *самого бытия*? Как уже отмечалось выше, ни одна попытка выхода за пределы трансцендентальной позиции не снимает данный вопрос с «повестки дня», но всего лишь отодвигает его на периферию исследовательского внимания. Иными словами, именно *место* встречи и расхождения мысли и бытия является истоком любой попытки преодоления «трансцендентальной иллюзии». Это означает, что подобное преодоление ни в каком случае не может выступать в качестве сугубо теоретической проблемы: парадокс самообоснования мысли может быть признан только в конкретном (точнее, уникальном) событии ее (мысли) *осуществления*.

Между тем «конфигурация» этого события имеет универсальный характер и достаточно подробно описана, прежде всего, в трудах представителей феноменолого-герменевтической и постструктуралистской традиций. Однако одну из наиболее точных и лаконичных формулировок, фиксирующих событие встречи/невстречи мысли и бытия, предлагает М. М. Бахтин в известном фрагменте «К философии поступка»: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию – значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия» [3, с. 43]. Признание этого «неравенства бытия себе самому», понятое как феномен, есть не что иное, как *вопрос о бытии*, парадоксальным образом соединяющий в себе единство («единоголосие», по Делезу) бытия и уникальность события. В этом отношении бахтинская формулировка выступает дополнительной (в смысле боровского принципа дополнительности) к хайдеггеровскому тезису о бытийности самого вопроса о бытии: «...вопрос о бытии как таковом может быть обретен лишь тогда, когда он направляется *вопрошанием-до-конца*, или *вопрошающим вхождением-в-начало*, т.е. когда вопрошание определяется радикальным смыслом феноменологического принципа – *позволить видеть сущее как само сущее в его бытии*, – самими вещами» [19, с. 144-145]. «Определение вопрошания самими вещами» фиксирует здесь момент рождения мысли в/о бытии, однако оставляет в тени важнейший признак, позволяющий распознать и утвердить уникальный (событийный) характер этого момента: переживание «единственности долженствования» (М. М. Бахтин).

Рискнем утверждать, что любая попытка выхода за пределы трансцендентальной позиции и выявления истока субъектности локализуется на шкале между этими двумя полюсами: условно говоря, полюсом *единства* и полюсом *единственности*. Моментом, объединяющим все эти попытки, выступает фиксация исходного вопроса, который – именно в силу своей первичности – не имеет содержания; речь идет о *чистой форме вопроса*. В данном отношении даже выражение «вопрос о бытии» уже несколько искажает этот сугубо формальный характер исходной вопросительности.

Последняя очень точно характеризуется Мишелем Фуко как «двуединство эмпирического и трансцендентального»: «Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания – того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает» [17, с. 344]. Само бытие здесь выступает тем, что ускользает от мысли, то есть находится под вопросом, а мысль, в свою очередь, – самим вопросом, имеющим, по выражению Х.-Г. Гадамера, «логическую структуру открытости»: «... логическая форма вопроса и заложенная в ней негативность обретают завершенность в некоей радикальной негативности: в знании незнания. Именно знаменитая Сократова “docta ignorantia” (ученое неведение) и раскрывает в высочайшей негативности своих апорий высокое достоинство вопрошания» [5, с. 426-427].

В то время как в рамках философской герменевтики Х.-Г. Гадамера это вопрошание все же подчинено фундаментальной методологической задаче понимания текста, в онтологии события Ж. Делеза оно выступает первичной характеристикой и способом актуализации самого бытия: «Есть как бы “щель”, “зияние”, онтологическая “складка”, соотносящая бытие и вопрос. В этой связи бытие – само Различие. Бытие есть также не-бытие, но небытие не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. <...> Поэтому не-бытие должно писаться как (не)-бытие, или, еще лучше, (?)–бытие» [9, с. 87-88].

Вопрос, таким образом, – «начало» и «конец» бытия как события, то, что порождает событие и в то же время исчерпывает собой его смысл. Именно поэтому вопрос неуловим в сети представления, он всегда – «по ту сторону»: «По ту сторону противоречия – различие, по ту сторону не-бытия – (не)-бытие, по ту сторону отрицательного – задача и вопрос» [Там же, с. 88].

Итак, даже этот довольно беглый взгляд на череду попыток выхода за пределы трансцендентальной позиции, предпринятую в философии XX столетия, позволяет констатировать следующее: точкой (моментом) локализации усилия по преодолению трансцендентализма всякий раз оказывается именно *фиксация исходного вопроса как чистой формы вопросительности*. Данный тезис можно считать предварительным определением искомого феномена, выступающего скрытым «двигателем» центрального вопроса нашего исследования – вопроса о *месте* инстанции бессубъектного мышления. Разумеется, эта констатация не является простым обобщением ряда концепций, возникших и развивавшихся в русле постметафизического мышления (Ю. Хабермас) в XX веке. Сформулированная выше задача схватывания исходного феномена осуществима только «изнутри», в актуальном переживании. Именно в свете осмысленного переживания исходной вопросительности оказывается возможным распознавание, пользуясь выражением Ж. Делеза, (?)–бытия как событийного ядра вышеупомянутых концепций. В силу своей событийной природы это ядро, будучи ядром «того же самого», в то же время всякий раз *иное*. Это означает, в свою очередь, что сформулированный выше тезис о чистой форме вопросительности как о месте бессубъектного мышления, или мышления *самого бытия*, содержит принципиальную новизну. Последняя как раз и заключается в характеристике исходной вопросительности как несоизмеримости *единства и единственности*. Место вопроса как точка рождения самой оппозиции мысли и бытия в событии всегда отмечено невозможностью как разделить, так и соединить непротиворечивым образом эти два момента: однозначность бытия и уникальность события. Именно поэтому сама фиксация вопроса не может быть сугубо теоретическим актом: речь всякий раз идет о действии, осуществляемом без каких бы то ни было теоретических оснований и в то же время задающем эти основания. Тем самым это действие становится, прежде всего, актом признания уникальной ответственности за вопрос, проблематизирующий *все*, но обращенный *именно ко мне*. Я, собственно, здесь и есть сама эта принятая ответственность, в силу чего невозможно говорить о какой-либо преданности трансцендентального субъекта исходной вопросительности. Субъект не предшествует вопросу, но и не растворяется в гомогенности *всего*: субъект и есть сам вопрос, понятый как уникальная задача, от которой невозможно уклониться. Эта задача обретает определенность только отрицательным образом: в той точке, в которой *все, что есть*, обнаруживает свою недостаточность. В работе «К философии поступка» М. М. Бахтин определяет эту точку как место несовпадения *данного и заданного*. Именно в момент обнаружения недостаточности мира как простой суммы предметов мир открывается как событие, то есть рождается вместе с тем, кто переживает свою единственность как задачу: «Событие может быть только участно описано. Но этот мир-событие не есть мир бытия только, данности, ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь как просто данное, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ними заданность: должно, желательно. Предмет, абсолютно индифферентный, сплошь готовый, не может действительно осознаваться, переживаться: переживая предмет, я тем самым что-то выполняю по отношению к нему, он вступает в отношение с заданностью, растет в ней в моем отношении к нему. Переживать чистую данность нельзя» [3, с. 35]. Таким образом, именно этот акт осознания невозможности переживания чистой данности можно считать моментом, *открывающим мир – мне, а меня – миру*. Иными словами – местом актуализации субъектности и, соответственно, вопроса о бытии как *вопроса самого бытия*.

Первичная характеристика данного акта как формы чистой вопросительности нуждается, в соответствии с намеченной выше краткой схемой феноменологического метода, в дальнейшем прояснении. Учитывая парадоксальный характер этого первичного феномена (несоизмеримость данного и заданного, единства

и единственности), данная задача не может быть ничем иным, кроме как требованием *соотнесения* друг с другом двух вышеназванных «сторон» исходного парадокса. Иначе говоря, фиксация мыслящим своей «распятости» (М. К. Мамардашвили) парадоксом требует от него усилий по максимально возможному сближению несоизмеримых друг с другом «сторон». Это сближение оказывается необходимым ровно постольку, поскольку фиксация исходного вопроса оставляет непроясненным тот путь, которым конечный субъект приходит к себе как к бесконечному, иными словами – к *субъекту бытия*. Таким образом, задача прояснения исходного феномена как чистой вопросительности заключается в прокладывании пути от нерелексивного существования («состояния безвопросности», по выражению М. Хайдеггера) к парадоксальному *месту вопроса*.

Речь идет о своеобразной версии феноменологической редукции: будучи всегда погруженным во внутримирную данность и одновременно переживая свою единственную заданность, субъект – в ходе прояснения этой заданности – должен *ставить под вопрос* любое «само собой разумеющееся» обстоятельство собственной жизни. Тем самым за каждым моментом «несомненной» данности открывается в конечном счете зияние вопроса – не какого-то конкретного вопроса, относящегося к тому или иному «фрагменту мира», но того исходного вопроса, который всякий раз актуализирует *событие бытия*. И вновь в поисках образца подобного способа вопрошания следует обратиться, прежде всего, к «родовспомогательному искусству» Сократа. Согласно глубокому замечанию А. В. Ахутина, «дело Сократа – философствование – неразрывно связано с... выпрашиванием, испытыванием, тщательной проверкой, требованием отчета не только у других, но и у себя. Значит, не глубокомысленностью сюжетов и не величиим или обширностью “предметов” определяется философский характер наших интересов, а особым искусством задаваться вопросами, испытующим вниманием скорее уж к ближайшему и известнейшему. <...> Эти простые вопросы, однако, таковы, что все глубже и глубже вовлекают нас в себя, отвлекая от жизни» [1, с. 46]. Эта способность «простых вопросов» вовлекать в себя того, кто отваживается их задавать, как раз и принадлежит той чистой форме вопросительности, которая событийным образом разделяет и связывает бытие и мысль.

Вместе с тем эта констатация необходимости постановки под вопрос всего «ближайшего и известнейшего» и в конечном счете всего мира как данности еще не позволяет прочертить траекторию пути, связывающего конечного (погруженного в мир) субъекта с исходным вопросом как первичным феноменом. Простое указание на проблематичность (=сомнительность) всякой данности в конечном счете обесмысливает эту данность, делает ее *несуществующей*. Но в таком случае лишается смысла и сам исходный вопрос, коль скоро открывается призрачный характер того, *о чем* здесь спрашивается. Опасность подобного рода подстерегает любую попытку «разоблачения» данности, которая предпринимается, в частности, в рамках антиметафизического движения философии XX-XXI столетий. Иными словами, указывая на эпифеноменальность, вторичность «того, что есть», или всякого конкретного сущего, субъект тем самым отменяет и себя самого (в качестве конкретного, то есть конечного). Это как раз и означает, что *смерть субъекта* – неизбежное следствие его делокализации.

Таким образом, открытие и признание вторичности *всего, что есть*, не может быть чисто негативным актом. Речь идет, скорее, о своего рода челночном движении от данного к заданному и обратно. Попытаемся более детально обозначить основные точки, через которые должна проходить эта траектория.

Итак, в качестве отправной точки данного пути можно назвать первичную фиксацию несовпадения данного и заданного, общего мира как совокупности сущих и моего единственного должностного существования. Как было отмечено выше, эта фиксация всегда осуществляется в форме отрицания: непосредственное переживание заданности выражается, прежде всего, в отчетливом ощущении неполноты, недостаточности данности: «...понятие бытия, для которого безразличен центральный для меня факт моей единственной приобщенности к бытию (и я есмь) и принципиально не может ничего прибавить и убавить в нем, в своем смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет, не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, *не в нем я живу*, если бы оно было единственным, меня бы не было» [3, с. 17]. Невозможно не признать, что этот решительный разрыв с «равным себе бытием» осуществим только ввиду неоспоримой очевидности моего собственного существования – как «ответственного поступления».

Смысл всех последующих шагов на пути к себе как к субъекту бытия должен тогда заключаться в обращении к конкретной данности как к ближайшим обстоятельствам моего существования в свете открывшейся заданности. Это возвратное движение, однако, не является простым восстановлением исходного положения, предполагающим мое слияние с «общим» миром. Открытие и признание зазора между мной-единственным и миром неизбежно смещает линию возвратного движения субъекта к конкретным условиям его конечности. Это возвращение всегда предполагает возможность релексивного («косого») взгляда на себя-в-мире. Таким образом, речь идет о *принятии* субъектом своей данности (ограничивающих его конкретных обстоятельств) именно как определенных *условий задачи*, стоящей перед ним как единственным. В качестве таких условий, в частности, могут быть осмыслены обстоятельства (место и время) собственного рождения, как это происходит в курсе лекций «Эстетика мышления» Мераба Мамардашвили: «Да, я родился случайно, в Грузии, но я родился и, завязав историю, должен пройти свой путь. Бессмысленно говорить, что я хотел бы сейчас находиться в Париже. В Париже мой путь, из которого можно извлечь опыт, мысли и чувства, не завязался: он завязался *здесь*. Не потому, что я обязан быть здесь. Нет! Но если я хочу что-то понять, я пойму только то, что есть в душе. Уже есть» [13, с. 153]. Стало быть, принятие (или непринятие) обстоятельств моей погруженности в мир осуществляется в свете вполне определенного критерия, который можно было бы назвать «потенциалом вопросительности». Я принимаю и признаю то, что меня ограничивает, ровно постольку, поскольку эта конкретная данность выступает «материей» или «телом» исходного вопроса как моей единственной заданности. Именно поэтому связь заданности и (конкретной) данности может быть

установлена только путем феноменологического прояснения: я распознаю в качестве «своего» именно то, что постоянно находится для меня *под вопросом*. Иными словами, речь вновь идет о негативном критерии: только невозможность ограничиться в ходе осмысления конкретной данности определенным ответом позволяет распознать в этой данности «свое». Напротив, «не-свое», не теряя своего проблематичного характера (весь мир в целом уже поставлен под вопрос в момент «схватывания» моего единственного долженствования), может быть принято в качестве «рабочей гипотезы», условно. Так, Декарт указывает на неизбежность руководства в жизни «всего лишь вероятными» взглядами – за неимением лучшего: «И если по поводу одного и того же предмета встречается несколько взглядов, то хотя бы мы и не усматривали большей правдоподобности в одном из них, но, если дело не терпит отлагательства, разум все же требует, чтобы мы избрали один из них и чтобы, избрав его, и в дальнейшем следовали ему, как если бы считали его вполне достоверным» [7, с. 472]. В этом отношении все отличие позиции одного из творцов трансцендентализма от позиций мыслителей, предпринимавших усилия по разоблачению фигуры трансцендентального субъекта, заключается в неизменном характере локализации «когито» (“*cogito*”). Иными словами, Декарт раз и навсегда устанавливает место вопроса как точку рождения мыслящего субъекта, жестко связывая исходный вопрос с определенным содержанием: мы должны сомневаться (последовательно и бескомпромиссно) только там и тогда, где и когда речь идет о критериях достоверности знания. Именно поэтому топологическая проблематика остается здесь на периферии мысли: нет никакой необходимости определять заново ту точку между данным и заданным, в которой мысль и бытие разделяются и соединяются друг с другом. Напротив, в том случае, если речь идет о чистой форме вопроса, задача локализации последнего выходит на первый план по той простой причине, что под вопросом может оказаться любая данность как фрагмент «готового», предшествующего моей заданности мира.

Итак, единственным критерием разделения всего существующего в мире на «свое» (данность, выступающая содержанием или «материей» моей заданности) и «не-свое» (данность, которая может быть условно принята в качестве известной и осмысленной) служит невозможность отказаться от *предельного вопрошания*, обращенного к конкретной данности. Последняя всегда остается тайной, требующей от мыслящего субъекта критического внимания. Поэтому сам субъект должен трактоваться здесь уже не как преданная процессу мышления сущность, но как способность отвечать на вопрос, обращенный только к нему и ни к кому иному. Согласно глубокому замечанию современного французского феноменолога Клода Романо, «сама человечность человека» должна мыслиться «как безмерная открытость событиям, начиная с рождения, и способность относиться к тому, что к нему приходит, как к собственному, чтобы присвоить это в опыте» [16, с. 74].

Таким образом, путь конечного субъекта к самому себе (как к субъекту бытия) только по видимости выступает как непрерывная линия. Более пристальный взгляд позволяет увидеть, что эта линия представляет собой серию точек, в которых субъект вновь и вновь ставит себя (так же, как и мир) под вопрос. Этот бросок в неизвестность всякий раз заканчивается условным принятием определенной конфигурации отношения «я-мир», временным разграничением «своего» и «не-своего». Условный и временный характер этого присвоения определяется тем, что сама эта локализация конечного субъекта в мире выполняет вторичную, служебную роль: она указывает направление пути к тому исходному вопросу, который и выступает внутренним двигателем конкретного (единственного) долженствования. Тем самым любая данность приобретает неустраиваемо гипотетический характер: весь мир становится предположением, а сам путь субъекта к самому себе (к своей «единственности»), точнейшим образом выраженной кантовским вопросом: «что я должен делать?») приобретает статус «бытийно-личностного эксперимента» (М. К. Мамардашвили). Выступая внутренним двигателем и ориентиром этого пути субъекта к себе, исходный вопрос как раз и представляет собой, по выражению Ж.-Л. Нанси, «негативность в действии»: «Негативность – это действие, которое желает сложить с себя бытие, чтобы заставить его быть: жертвоприношение, недостающий объект желания, затмение сознания, отчуждение – и, следовательно, никогда и не смерть, и не рождение, но лишь допущение бесконечного предположения: бытие бесконечно предпосылочно по отношению к себе, и его процесс – это повторное овладение этой предпосылкой, всегда по эту сторону и всегда по ту сторону ее самой, а для этого – негативность в действии» [14, с. 142].

Очевидно, однако, что действенная сила этой негативности есть, напротив, нечто глубоко позитивное: это, по сути, единственная несомненность в мире, раз и навсегда поставленном под вопрос. Эта способность к отрицанию не может базироваться ни на чем, кроме *веры как доверия* свидетельствам собственного разума, пусть и негативным. Здесь обнажается сама суть феномена веры: последняя есть не что иное, как действие, дополнительное по отношению к любому содержанию и именно поэтому лишенное содержания. Иными словами, само выражение «вера в...» искажает суть данного феномена, на что указывает М. К. Мамардашвили: «По определению вера есть верующее отношение к тому, для чего нет никаких оснований помимо самой веры. Можно верить лишь в то, чему все противоречит. Иначе – это не вера. Только невозможная вещь необходимо требует акта веры в нее. В предположении, что она может случиться в зависимости от веры. Несмотря ни на что» [12, с. 411]. Так понятая вера и есть, собственно, способность существования «под вопросом», или в пространстве исходной вопросительности. Иными словами, вера есть способность существования в режиме «бытийно-личностного эксперимента», проблематизирующего любую данность в свете открывшейся и принятой заданности: «А что такое эксперимент? Это то же самое, что ангажированность, риск, когда предметом и материалом эксперимента (и мы это понимаем) является материя жизни самого человека. Мы сами – материал эксперимента» [Там же].

Таким образом, вера (в топологическом смысле) выступает той не подлежащей аналитическому разложению средой, которая и делает возможной проблематизацию всякой данности, в том числе данности собственных качеств конечного субъекта. Именно в этой среде последний прокладывает путь к себе – как к субъекту бытия. Можно ли, однако, выделить на этом пути некий решающий, поворотный пункт, в котором

и осуществляется эта трансформация как превращение субъекта из безразличной «нумерической единицы» сущего в носителя единственного должествования? Учитывая то обстоятельство, что сама задача обретения собственного места ставится субъектом ровно постольку, поскольку его встреча со своей «единственностью» уже состоялась, однозначно выделить такой момент не представляется возможным. «Событие, – утверждает К. Романо, – приходит только в тайне собственной сокрытости, оно заявляет о себе как о событии только задним числом, когда оно уже давно утвердилось» [16, с. 73].

Однако невозможно и отрицание этой трансформации: будучи распределенной по всему множеству точек пути субъекта к своему единственному месту, она все же совершается, тем самым собирая мир вокруг нового центра. Только «задним числом», ретроспективно, субъект может констатировать это преобразование, радикально меняющее для него соотношение «своего» (заданного) и «не-своего» (данного). В этом событии преобразования мир, по удачному выражению В. В. Библихина, «перемагничивается». Парадоксальным образом утверждение себя как субъекта абсолютной ответственности, то есть того, кто служит чему-то большему, чем он сам, отвечая на только ему заданный вопрос, открывает субъекту возможность мыслить безошибочно. В единственной точке ответственности неупорядоченное многообразие общего, безразличного мира «быстро перемагничивается вокруг одной нужды, *unum necessarium*, которая дает зоркость, какой никогда не бывает у *занятия*, только у захваченности» [4, с. 335].

Иными словами, утвердившись в единственной точке своей ответственности (обращенного только к нему вопроса), субъект оказывается центром мира-события, разворачивающегося *спонтанным образом*. В контексте единственного события бытия отношение субъекта как к миру в целом, так и к отдельным его фрагментам (вещам, явлениям, процессам) выстраивается не под контролем рассудочного сознания, но в соответствии с бытийными законами, организующими само данное событие. М. К. Мамардашвили называет эти совокупности или структуры законов, имеющие идеально-материальную «природу», «производящими произведениями»: «...произведение является формой жизни или живым существом, великой мыслью природы или бытия. Оно – организованное существо, в отличие от нас, неорганизованных. И если оно есть, то в нас могут возникать эффекты, являющиеся продуктом или результатом функционирования организации, а не результатом стихийных спонтанных эмерджентий, вторжений в поле нашего сознания, совершенно неконтролируемых, распадающихся, бессмысленных вещей» [12, с. 542].

Таким образом, открывающаяся в «точке вопроса» гармоническая осмысленность мира-события служит безошибочным критерием встречи конечного субъекта с собой как с субъектом бытия, или с *собственным местом*. Тем самым в качестве важнейшего условия этой встречи выступает признание субъектом своего всегда-запаздывания к моменту рождения мира как уникального события бытия. Характеризуя понятие диахронии в творчестве Э. Левинаса, Р. А. Лошаков констатирует: «Отныне сознание не совпадает с собой, т.е. *хронически – хронологически – опаздывает к самому себе*» [11, с. 918].

Но это означает, в свою очередь, что трансформация конечного субъекта в субъект бытия оставляет ему (субъекту), по сути дела, единственную задачу, предельно точно сформулированную М. Хайдеггером – «обитание вблизи бытия» [18, с. 288]. Будучи не в состоянии раз и навсегда утвердиться в уникальном «месте вопроса» (что означало бы расстаться со своим конечным статусом), субъект, открывший и признавший свою конечность, может и должен вновь и вновь возвращаться туда, где ему открывается его единственное должествование.

Помимо прочего, попадание в эту точку радикально меняет и отношение субъекта к Другому. Собственно, само признание другого – как Другого, во всей его радикальной инаковости – оказывается возможным только при условии осознания собственной единственности (единственного должествования). Только в этом контексте может быть поставлена сама проблема «друговости» в ее онтологическом (а не социально-психологическом) аспекте. Другой здесь открывается как тот, кто отвечает на собственный уникальный вопрос и, соответственно, как центр исхождения радикально иного мира. Парадоксальным образом эти миры могут обрести взаимное признание только в своей несоизмеримости. Это признание может быть констатацией недоступности философии – как «наброска мира» – для опровергающей критики, как в следующем замечании М. Хайдеггера: «...никакая философия никогда не позволяет *опровергать* себя! Почему не позволяет? Потому что она не содержит ничего опровержимого; ибо то, что в ней является философией, это раскрытие бытия – набросок мира; этого нельзя опровергнуть, но можно только заменить и изменить; т.е. всякая философия *остаётся* и осуществляет соответствующий возврат, который она никогда не дает ни установить непосредственно, ни рассчитать» [21, с. 260]. Подобная позиция, так сказать, оставляет место для другого мира (мира Другого), в то же время фокусируясь на собственном «наброске мира».

Однако признание Другого может осуществиться и принципиально иным образом: посредством утверждения взаимной зависимости несоизмеримых друг с другом миров-событий. Так, в работе М. М. Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности» Другой осмысливается как главное условие завершенности и «исполнения» события бытия. Последнее – именно в силу своей неустранимой открытости – никогда не может быть завершено, исчерпано «изнутри», в рамках позиции субъекта, выступающего «центром исхождения» данного события. Эта принципиальная незавершенность связана именно с локализацией субъекта в месте вопроса, который не может быть исчерпан никаким ответом. Бахтин фокусирует внимание на парадоксальном характере этой локализации: речь идет о странном (внепространственном и вневременном) «местопребывании» субъекта: «Ни в одно внешнее обстояние я не вхожу сполна и не исчерпываюсь им, я для себя нахожусь как бы на касательной ко всякому обстоянию. Все пространственно данное во мне тяготеет к непространственному внутреннему центру, в другом все идеальное тяготеет к его пространственной данности» [2, с. 38]. Именно потому, что «непространственный внутренний центр» выступает двигателем мира-события, этот мир никогда не может быть дан своему субъекту, иными словами – его смысл всегда остается *под вопросом*. В этой ситуации только

Другой (как тот, кто находится вне этого мира-события) может даровать его субъекту смысловую завершенность. Именно потому, что Другой локализован в ином «месте вопроса», для него открывается возможность принятия и признания конечного субъекта как субъекта иного мира-события, самодостаточного и самооценного. Иными словами, Другой в силу своей «внезаходности» (М. М. Бахтин) оказывается в состоянии оправдать несовершенство, связанное с конечностью субъекта мира-события, оправдать неполноту тех ответов, которые никогда не могут исчерпать глубину исходного вопроса.

Таким образом, субъект трансформируется из конечного субъекта в субъект бытия, открывая и признавая свою единственную ответственность и за свой мир, и за мир Другого. Однако это различие между позициями М. Хайдеггера и М. М. Бахтина в отношении фигуры Другого не абсолютно. И в том и в другом случае перед субъектом стоит задача, во-первых, «раскрытия бытия» и, во-вторых, признания Другого; разница позиций заключается скорее в различном соотношении этих задач друг с другом.

Возвращаясь к основному вопросу данной статьи: «где располагается инстанция, позволяющая субъекту проблематизировать самого себя?», можно ответить на него следующим образом: топосом субъектности выступает «пространство» *между данным и заданным*, открывающееся в чистом (формальном) акте вопрошания.

В заключение перечислим еще раз ключевые моменты того пути к себе, который проходит субъект, открывший свою конечность.

1. Первичная фиксация места вопроса как точки несовпадения данного и заданного, единства мира и единственной ответственности.

2. Обращение к данности мира как к обстоятельствам своей конечности; выявление «своего» (как постоянно находящегося под вопросом) и «не-своего» (как условно принимаемой данности).

3. Реактуализация единственной ответственности как чистой формы вопроса и утверждение последнего как центра исхождения мира-события.

4. Осмысление мира в свете исходного вопроса (создание «наброска мира»), осуществляемое в присутствии Другого (как центра исхождения иного мира-события).

Именно потому, что «началом» и «концом» данного пути выступает вопрос (как чистая форма вопроса или *вопрос бытия*), сам путь никогда не может завершиться, в то же время всякий раз *исполняясь* в месте вопроса.

Список источников

1. Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 7-180.
3. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х гг. К.: Next, 1996. С. 11-68.
4. Библихин В. В. Собственность. Философия «своего». СПб.: Наука, 2012. 536 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. Кн. I. 336 с.
7. Декарт Р. Сочинения. СПб.: Наука, 2006. 648 с.
8. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
9. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
10. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad marginem, 2000. 511 с.
11. Лошаков Р. А. Смысл как событийность языка // Мера вещей: человек в истории европейской мысли / под общ. ред. Г. В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 900-919.
12. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М.: Ad marginem, 1995. 548 с.
13. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
14. Нанси Ж.-Л. Тело, язык // Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 132-145.
15. (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический Проект, 2014. 288 с.
16. Романо К. Авантюра времени. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.
17. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-cad, 1994. 404 с.
18. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 266-305.
19. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
20. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 359-378.
21. Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938). М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 584 с.

TOPOLOGY OF QUESTION

Bakeeva Elena Vasil'evna, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Ural Federal University, Yekaterinburg
Elenabk2008@yandex.ru

The article deals with the problem of epy localization of the subject of thought in the context of the tendency to overcome transcendentalism in modern philosophy. This tendency actualizes the topic of the ontological status of the subject. At the same time, complete refusal to recognize the subject as an independent instance of thought and action seems impossible. The initial question is considered as a starting point of thinking as a “sketch of the world” (M. Heidegger). The latter is interpreted as a paradoxical place of coincidence/distinction between being and thought and at the same time as a point of the localization of the subject’s absolute responsibility.

Key words and phrases: subject; topology; place of question; being; thought; event; the Other.