# Санкт-Петербургский Государственный Университет

Философский Факультет

## Отделение культурологии

Кафедра философской антропологии

### Дипломная работа

студентки 5 курса, отделения культурологии

**Коротаевой Д.Н**. На тему:

### Стратегии идентичности

 Научный руководитель: к.ф.н., доц. **Секацкий А. К.**

 Рецензент: к.ф.н., доц. **Сухачёв В. Ю.**

Санкт-Петербург 2001

Оглавление

# Введение

Глава 1. Место антропологической проблемы в европейской культуре

# Глава 2. «Техники себя»

Глава 3. Функция-субъект

Глава 4. Стратегия желания и подлинность субъекта

Заключение

Список литературы

Введение.

Идентичность в современной философии – это не та тема, которая может стать каким–либо препятствием, вызвать задержку, сбой, стать содержанием каких-то «приключений мысли». Идентичность – это не проблема, а скорее условие возможности достаточно обширного круга проблем, а точнее возможных дисциплинирующих стратегий, организующих видение, правила игры, определяющих миссию. Проблема идентичности появляется как анонимный концепт философии XX века, сменяя исчезающую из философского дискурса субъективность, ставшую основанием и процедурой задающей и обеспечивающей основание познания и практики, определяющей условия всякого возможного опыта.

Субъект в декартовской философии изначально выводится через понятие субстанции, как точка отсчета мысли и существования. Антропологический проект Канта является итогом и одновременно основанием критики возможностей познания. Субъект познания у Канта, или абсолютный субъект Гегеля, субъект гуманитарных наук – это основной концепт, характеризующий человеческую реальность. «Начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря Cogito появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания. Иными словами, имманентность стали считать имманентной чистому сознанию, мыслящему субъекту. <…> У Канта этот субъект называется трасцендентальным, а не трансцендентным – именно потому, что это субъект поля имманенции любого возможного опыта, которым покрывается всё, как внешнее, так и внутреннее. <…> Когда имманентность становится имманентна трансцендентальной субъективности, то в её собственном поле должна появится метка или шифр трансцендентности как акта, отсылающего теперь уже к другому «я», к другому сознанию (коммуникация). Так происходит у Гуссерля и многих его последователей...»[[1]](#footnote-1)

В современной философии субъект становится не точкой отсчета, не опосредующим звеном, а препятствием, агентом Другого, формой забвения Бытия, элементом в структуре коммуникативного действия. В этом смысле, справедливо говорить уже не о проблеме человека, или проблеме субъективности, а о проблеме идентичности, которая стала своеобразным идеологическим фантазмом в современной культурной практике.

Содержанием данной работы является тема стратегий идентичности, которые необходимо понимать как способы концептуализации, условия построения и применения технологий культурной политики в современном обществе. В этом контексте наиболее интересной представляется возможность сопоставления с точки зрения данной проблематики двух, ставших уже парадигматическими, концепций или, вернее, проектов предлагающих определенную стратегию, этический постулат идентичности, некий положительный модус идентификации.

Глава 1. Место антропологической проблемы в европейской культуре

Основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик, определяют для любого человека эмпирические порядки, в которых он будет ориентироваться и с которыми он будет иметь дело. В каждой культуре между использованием того, что Фуко называет «упорядочивающими кодами» и размышлением о порядке располагается чистая практика порядка и его способов бытия, сфера, которая выполняет функцию посредника.

В этой сфере любая культура, незаметно отрываясь от предписываемых ей ее первичными кодами эмпирических порядков, впервые занимает по отношению к ним определенную дистанцию, «заставляет их терять свою изначальную прозрачность, перестает пассивно подчиняться их проникновению, освобождается в достаточной мере, чтобы отметить, что эти порядки, возможно, не являются ни единственно возможными, ни наилучшими» [[2]](#footnote-2).

Коды языка, восприятия, практики критикуются и частично становятся недействительными по отношению к новому устанавливающемуся порядку. Эта «промежуточная» область рассматривается Фуко как наиболее основополагающая, то есть «как предшествующая словам, восприятиям и жестам; как более прочная, более архаичная, менее сомнительная и всегда более «истинная», чем теории пытающиеся дать им более ясную форму»[[3]](#footnote-3).

 Фуко в «Словах и вещах» исследует именно эту практику, показывая условия ее возникновения и становления начиная с XVI в. в западной культуре. Это анализ не истории идей или наук, но исследование, цель которого выяснить, исходя из чего стали возможными познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание. Археологическое исследование обнаруживает два крупных разрыва в эпистеме западной культуры: во-первых, это разрыв, знаменующий начало классической эпохи (около середины XVII в.), а во-вторых, это порог нашей современности (начало XIX века).

Квази-непрерывность на уровне идей оказывается исключительно поверхностным явлением, но на археологическом уровне выясняется, что система позитивностей изменяется во всем объеме на стыке XVIII и XIX в.в.

Основной упорядочивающий принцип внутри каждой эпистемы – это соотношение «слов» и «вещей», по мере того как вещи замыкаются на самих себе, не требуя в качестве принципа своей умопостигаемости ничего, кроме своего становления, покидая пространство представления, проблема человек впервые вступает в сферу знания.

«Человек» как проблема научная и философская, как объект знания появляется в западной мысли с конца XVIII века. Классическая мысль и все что ей предшествовало, вполне могли говорить о духе и теле, о человеческом существе, об ограниченном месте его во вселенной, о пределах ограничивающих его познание или его волю, но ни одно эпоха не знала человека так, как он дан современному знанию. «Гуманизм» Ренессанса, «рационализм» классиков вполне могли уделить роду человеческому привилегированное место в миропорядке – помыслить человека они не могли»[[4]](#footnote-4).

Человек не мог появиться в эпоху Возрождения и классическую эпоху потому, что место его возможного появления было размыто в потоке взаимопереходов между порядком мысли и порядком бытия. Классический порядок распределял в непрерывном пространстве тождества вещи, этот порядок властвовал безраздельно над речью людей, таблицей естественных существ и обменом богатств. Основной способ бытия позитивностей в классической эпистеме – это способ бытия представления - удвоенного представления, роль которого состоит в том, чтобы обозначать сами представления, анализировать, соединять и расчленять их, чтобы выделить в них одновременно с системой тождеств и различий основной принцип порядка. Впервые устанавливается тщательное наблюдение за самими вещами, а результаты наблюдения описываются в надежных и нейтральных словах.

Непрерывность поддерживается не памятью, а проектом всеобщей представленности представления разворачивающимся в пространстве знания. Основная проблема классического мышления касалась отношения между именем и порядком, и состояла в том, чтобы открыть номенклатуру, которая была бы таксономией, или же установить систему знаков, которая была бы прозрачной для непрерывного бытия.

Последние годы XVIII века были разорваны переломом, аналогичным тому, который отделил эпоху Возрождения от классической эпохи. Произошло фундаментальное изменение тех позитивностей, которые в течение полутора веков определяли примыкающие друг к другу знания. Представление потеряло способность обосновывать себя, исходя из самого себя, в своем собственном развертывании и игре самоудвоения. Никакой анализ тождеств и различий не способен обосновать взаимосвязь представлений, а сам порядок, таблица, в которой он локализуется, соседства, которые он санкционирует, всевозможные переходы от одной точки поверхности к другой – все это уже не способно связать между собой представления или их элементы.

Пространство порядка, служившее «общим местом» для представления и для вещей, для эмпирической зримости и сущностных законов, оказывается теперь разорванным. Теперь вещи выступают с их собственной организацией, с пространством, которое их расчленяет и временем, которое их производит. А с другой стороны, в последний момент с театральным эффектом на сцене появляется некий персонаж, «который пока еще не участвовал в великой классической игре представлений». «Странным образом человек, познание которого для неискушенного взгляда кажется самым древним исследованием со времен Сократа, есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания»[[5]](#footnote-5).

В классическом мышлении тот, для кого существует представление, себя представляет как некий образ или отражение. Конечно естественные науки использовали такую категорию как «человек» и рассматривали человека как род или вид, с одной стороны, а с другой, использовали такие понятия как потребность, желание, воображение или память. Однако в эпистемологическом смысле человек как таковой не осознавался. Классическая эпистема расчленяется по таким линиям, которые не позволяют выделить человека в особую специфическую область знания.

Человеческая природа сплетается с природой «вообще» без посредства ограниченной, особенной, дарованной ему природы. Человек как сложный объект и субъект всякого возможного знания не имеет никакого собственного места в классическом мышлении. В той точке, где человеческая природа и природа «вообще» пересекаются, где представление встречается с бытием, понятие «человек» как проблема или «тема» появиться не может. Человек вписан в структурные отношения, пронизанные системой тождества и различия и является лишь элементом этого всеобщего Порядка.

Классический язык преобразует ряд восприятий в «картину», расчленяет непрерывность живых существ на отдельные признаки, расчленяет и сочетает веши, позволяя увидеть их в прозрачности слов. Классическое мышление выстраивает «картину», будь то естественнонаучная речь, описание вещей или же энциклопедический словарь. Сама возможность познания и их порядка здесь связана с господствующим положением слова: слова здесь не являются ни знаками, требующими разгадки (как в эпоху Возрождения), ни орудиями более или менее управляемыми, а скорее некой сеткой на основе, которой выявляются существа и упорядочиваются представления. Классический язык как общая дискурсия представлений и вещей исключает все то, что можно было бы назвать «науками о человеке».

Дискурсия которая в XVII веке связывала «я мыслю» с «я есмь» (того, кто осуществлял и то и другое) оставалась основой классического языка и именно в нем переход от «я мыслю» к «я есмь» осуществлялся в свете очевидности. Область действия этой дискурсии заключалась в сочленении того, что себе представляют, и того, что существует. До тех пор, пока продолжал существовать классический способ бытия языка вопрос о способе бытия cogito не мог еще быть поставлен.

Когда классическая дискурсия, в которой находили свое общее место бытие и представление, исчезает вовсе, в ситуации этого диспозиционного изменения находит свое место человек, в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта. Тема этого нового присутствия, свойственные ему возможности, особая диспозиция эпистемы, которая его допускает, устанавливаемые ею новое отношение между словами, вещами и их порядком становится для Фуко в определенном смысле ключевой, приобретая множество новых вариаций.

Представление вещей уже не может более воспроизводить картины их упорядоченности в некоем пространстве. Оказываясь рядом с эмпирическим индивидом, то есть с человеком, оно выступает как явление иного порядка и теперь уже принадлежит самим вещам и их внутреннему закону. Человек со своей способностью образовывать представления «возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами» когда покинув представление, которое до этого времени было их исконным местом, они «отступают в глубину вещей», замыкаются на самих себя по законам жизни, языка, труда.

В XIX веке жизнь впервые в западной культуре освобождается от общих законов бытия, распадается упорядоченная таблица представлений и элементы, составляющие ее, замыкаются на самих себе, в своем собственном бытии. Теперь историчность проникает в природу, в живой организм. «Жизнь», «природа» появляется и понимается как «тема», «идея» как бесконечная возможность знания в противоположность «природы» как однородного пространства доступного упорядочиванию. На месте однородного, единообразного порядка, элементы которой играли взаиморазграничиающую роль, устанавливается ряд оппозиций, термины которых лежат на различных уровнях.

На открывшемся месте разлома незаполненным, правда всего лишь на мгновение, оказывается место для того, кто только и может содержать в себе основание любого познания. При этом сам человек, который мыслит, предстает собственному взгляду лишь в облике существа, которое выступает как живой организм, как средство производства, как носитель слов, предшествующих ему.

Именно на этом разломе между бытием самим по себе и словами самими по себе человек возникает как конечное существо, подчиненное различным необходимостям - языку, труду, жизни и ими же и посредством только них и познается. Добраться до человека можно лишь через посредство его слов, его организма, производимых им предметов «будто, прежде всего в них (быть может, только в них) и содержится истина». Каждая позитивная форма, посредством которой человек способен постичь свою конечность, дается ему на основе самой этой конечности, конкретности своего собственного бытия. В основе всех эмпирических позитивностей современного мышления - конечность человеческого бытия, которая обнаруживается здесь через конкретные пределы человеческого существования: пространственность тела, открытость желания, время языка.

Размышления о конечности человеческого существования не являются открытием современной эпистемы, но занимают в ней новое место. Для мысли XVII-XVIII веков именно конечность человеческого бытия принуждала человека вести животное существование, трудиться в поте лица своего, мыслить с помощью непрозрачных слов. Конечность человека соизмерялась с бесконечностью, таким образом, само существование конкретного эмпирического знания о нем было невозможно. Отношение бесконечности всегда предшествовало эмпиричности человека и ее возможному познанию, мыслилось ли оно как акт творения, грехопадения, как связь души с телом или как связь представления с впечатлением.

Описываемая Фуко дискурсивная практика, сложившаяся в начале XIX века, помещает открытие конечного человеческого бытия уже не вовнутрь мысли о бесконечном, но в самые недра содержаний, полагаемых конкретными формами конечного существования. Когда эмпирические содержания помещались в пространстве представления, тогда метафизика бесконечного была не только возможна, но и необходима. Однако, как только эмпирические содержания отделяются от представления и заключают принцип собственного существования в самих себе, тогда метафизика бесконечного становиться ненужной. Конечное человеческое бытие замыкается в отсылках к самому себе.

Так описывает Фуко, предпосылки и принципы, на основе которых происходит радикальное изменение своеобразных точек пристёжки для всей западной мысли. Современная эпоха начинается тогда, когда конечность человеческого бытия стала мыслиться в непрерывном соотнесении с самой собою. Современный человек, то есть тот, который определяется своим телесным существованием, трудом и речью, возможен лишь в свете конечного человеческого бытия. «Современная культура способна помыслить человека, лишь постольку, поскольку она способна помыслить конечное на его собственной основе»[[6]](#footnote-6).

Человек, как существо конечное, предстает в современной эпистеме как двойственность эмпирического и трансцендентального, как существо, которое по самому себе может познать условия возможности всякого познания. Актуализация конечности человеческого бытия совершается Кантом, когда он дополняет декартовское Cogito, вводя в него время как определяющий существование «я» концепт. «Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно форма внутреннего созерцания. […] Значит время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект»[[7]](#footnote-7).

Хайдеггер говорит о кантовском обосновании метафизики в антропологии, что основанием внутренней возможности онтологии осуществляется как раскрытие «трансценденции, т.е. субъективности человеческого субъекта». «Кантовское обоснование показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т.е. антропологией»[[8]](#footnote-8).

Теперь, когда местом анализа является уже не представление, но человек в форме эмпирико-трансцендентальной двойственности, речь идет уже о том чтобы выявить условия познания на основе тех эмпирических содержаний, которые в нем даются. Так возникают исследования двоякого рода: с одной стороны, исследование функционирования тела или некоей природы человека, с другой стороны, изучение человеческих заблуждений или некоей истории человеческого познания.

Человек в современном мире является местом эмпирико-трансцендентального удвоения, фигурой, в которой эмпирические содержания познания из самих себя высвобождают те условия, которые сделали их возможными. Человек есть такой способ бытия, в котором находит свое обоснование, преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете cogito и всем тем, что все-таки постигается. Таким образом, будучи эмпирико-трансцендентальным удвоением, человек является местом непонимания, проблематизации. «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»[[9]](#footnote-9).

Необходимость трансцендентальной рефлексии в современной форме вызывается не существованием и не требованием наук о природе, что актуально для Канта, но существованием того непознанного, которое непрестанно призывает человека к самопознанию, безмолвного, но готового вот-вот заговорить.

Теперь вопрос встает не о том, как опыт природы допускает необходимые суждения, но о том, как человек может мыслить то, что он не мыслит, как занимает он то место, которое постоянно от него ускользает, как оживляет он тот свой облик, который предстает перед ним как нечто внешнее. Как человек может быть той жизнью, чьи скрытые силы выходят далеко за пределы того опыта, который ему дан? Как может он быть субъектом того труда, законы и требования которого давят на него как внешнее принуждение? Как может быть он субъектом того языка, который образовался за тысячелетия до него, смысл которого почти не различим в словах? « Это четырехкратный сдвиг кантовского вопроса: речь идет уже не об истине, но о бытии; не о природе, но о человеке; не о возможности познания, но о возможности первоначального непонимания, не о необоснованности философских теорий перед лицом науки, но об охвате ясным философским сознанием всего того мира необоснованного опыта, где человек не узнает себя»[[10]](#footnote-10).

В месте сдвига трансцендентального вопроса современная мысль заново прорабатывает тему cogito. Однако современная мысль не реализуется всецело по принципам картезианского cogito. У Декарта речь шла о том, чтобы выявить такую мысль, которая была бы наиболее общей формой любой мысли, даже ошибочной или ложной и тем самым могла их обезвредить. А уже после этого объяснить их и найти способ к их предотвращению. На основе всего необоснованного опыта мысли, Декарт сделал вывод, что даже мысли, не прошедшие проверку опытом фундаментального сомнения, не могут не быть мыслями. Более того, мысль о неосмысленном, о неистинном или химерическом, является ни чем иным, как вместилищем всякого опыта. Cogito – это нулевая точка, где определенный смысл и бессмыслие сливаются в одной точке. Точка нерушимой достоверности, «неуязвимая для любого определенного противоречия между разумом и неразумием, она является той точкой, исходя из которой может появится как таковая и быть высказана история определённых форм этого противоречия»[[11]](#footnote-11).

В современном cogito, речь идет о том, чтобы понять все значение того промежутка, который соединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в немыслимом. Функция cogito уже не в том, чтобы показать, как мысль, которая утверждает себя повсюду, где она мыслит, должна приводить к аподиктическому существованию, но в том, чтобы показать, как мысль, наоборот, может ускользать от самой себя и приводить к разностороннему вопрошанию о бытии.

Cogito в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением того, что всякая мысль есть мысль, но постоянным вопрошанием о том, «как же мысль может обретаться одновременно и вдали и вблизи себя». Это двунаправленность современного cogito объясняет почему «я мыслю» не приводит с очевидностью к «я существую». Обнаруживается, что «я мыслю» лишь «как бы» присутствует во всей толще языка и уже более невозможно из него вывести самоочевидное утверждение «я существую». Я уже не могу сказать, что я есмь тот язык, на котором я говорю, в котором моя мысль плавно проникает в систему присущих ему возможностей. Но существует в таких напластованиях, актуализировать которые моя мысль не в состоянии. Я мог бы сказать, что я есть и не есть одновременно тот самый труд, который осуществляю, жизнь, которую я чувствую внутри себя, язык, на котором я говорю.

Современная форма cogito не приводит к утверждению бытия, оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии, но главное она конституирует пространство, в котором возникает проблема и требование идентичности, как особого вида стратегических практик мысли. И, одновременно, проблема идентичности становится главной онтологической проблемой. Чем же должен быть я, тот я, который мыслит и который есть моя мысль? Чем должен я быть, чтобы стать тем, чего я не мыслю, чтобы мысль моя стала тем, чем я не являюсь сам? Так устанавливается некая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства и от кантовского анализа, в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немыслимому.

Как только возник человек как позитивный образ в поле знания, одновременно с ним появляется и немыслимое, как результат утраты привилегированного положения мысли мыслящей самое себя. На археологическом уровне человек и немыслимое - как «те скрытые механизмы, безликие причинности, весь тот теневой мир», который, так или иначе, называется бессознательным – современники.

Человек вообще не мог бы обрисоваться как конфигурация в современной эпистеме, если бы одновременно с ним в себе и вне себя мысль не обнаружила некую инертную плотность, в которую она погружена, некую немыслимость. Это темное место, в котором видят глубинную область природы человека. Немыслимое по отношению к человеку есть Иное порожденное не им и не в нем, но рядом и одновременно, «в необратимой двойственности». Немыслимое никогда не рассматривалось отдельно и самостоятельно от человека, везде оно было неизбежным двойником, который предстает рефлексивному знанию как нечеткая проекция самого человека с его истиной, но в то же время играет роль основы, позволяющей человеку вернуться к своей истине.

Роль мысли, ее собственное начинание заключается в том, чтобы приблизить это Иное к себе. «Все современное мышление пронизано необходимостью помыслить немыслимое, осмыслить содержания «в себе» в форме «для себя»; снять с человека отчужденность, примирив его с собственной сущностью, раскрыть горизонт, дающий фоном опыту непосредственную обнаженную очевидность, снять покров с Бессознательного, углубиться в его безмолвие или вслушаться в его нескончаемый шепот»[[12]](#footnote-12). Для современного опыта сама возможность утвердить человека в знании предполагает некий императив, возбуждающий мысль изнутри в форме ли политики, гуманизма, морали. Мысль здесь является одновременно и рефлексией, и преобразованием способа бытия того, о чем она рефлексирует. Мысль, пытаясь раскрыть немыслимое, или приближает его к себе, или же отталкивает, во всяком случае, оно тем самым изменяет человеческое бытие.

 Так и современная форма этики не формулирует никакой морали, поскольку всякий императив помещается внутри мысли и ее направленности на схватывание немыслимого. То, что составляет теперь единственную форму и содержание этики – это только лишь рефлексия, осознание, прояснение безмолвного, лишь возвращение речи немоты, которая отрывает человека от самого себя. Современное мышление никогда не было способно предложить какую-нибудь мораль, она понимается, прежде всего, как определенный способ действия. Для современного мышления мораль невозможна, поскольку с XIX века мысль уже вышла за пределы себя самой в своем собственном бытии, уже не является более только теорией. В отличие от наук о природе, познание человека всегда уже связано с этикой и политикой, а современная мысль обращает свой взгляд в том направлении, где Иное в человеке должно стать ему Тождественным.

Человек как объект и субъект познания возник на стыке эпистемы классической и современной, на стыке двух форм этики древней (в виде стоицизма или эпикуреизма, а затем и религиозной морали) и современной, которая напротив не формулирует никакой морали. На этом переломе находиться открытие Кантом субъекта: поскольку он разумен, сам себе дает свой собственный закон, который является универсальным законом.

Стремясь самоопределиться в качестве живого существа, человек обнаруживает свое собственное начало лишь в глубине жизни, начавшейся раньше него; стремясь понять себя как трудящееся существо, он выявляет, что формы труда уже подчинены обществу и его институтам; стремясь определить себя в качестве говорящего субъекта по ту сторону всякого уже сложившегося языка, он сталкивается лишь с возможностями уже сложившегося языка. Отсюда фундаментальная невозможность вернуться к своим собственным истокам.

Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала. На археологическом уровне первоначало – это, прежде всего, тот способ бытия, которым любой человек сочленяется с уже начавшимся трудом, жизнью и языком. «Место человека в современной эпистеме в том углу, где он трудиться, сам того не ведая в мире труда, совершаемого уже многие тысячелетия; где он живет в своей неповторимости и единственности той жизнью, начало которой идет от первых органических соединений; где он складывает фразы из слов, которые древнее памяти»[[13]](#footnote-13).

Проблема идентичности как форма современной рефлексии требует осознания уровня первоначального, постоянно ускользающего в складки неразличимости, самой возможности существования меня на поверхности всего пространства знания. Требуется, чтобы неведение это каким-то образом было осознано, поскольку именно здесь посредством осознания люди вступают в общение и оказываются в сплетенной сетке понимания. Но осознание это все же ограничено, косвенно, частично, поскольку оно затемнено областью, в которой труд, жизнь, язык скрывают свою истину от тех, кто говорит, существует и трудиться.

Первоначальное в человеке не способно ни достичь некоей предельной точки тождества, реальной или потенциальной, ни даже указать на нее. Оно с самого начала сочленяет человека с чем-то отличным, чем он есть сам. «Человек в отличие от вещей , позволяющих заметить искру их рождения в толще времени, есть существо, лишенное первоначала, существо, рождение которого недоступно навсегда, поскольку оно некогда и не имело «места» в собственном смысле слова»[[14]](#footnote-14) .

За ответ на вопрос, что есть человек, берется ответить метафизика Dasein. Это проблема связи между вопросом о возможности онтологического синтеза и раскрытием конечности в человеке. Проект фундаментальной онтологии, задача которого - раскрытие экзистенциальной аналитики Dasein, которое «в человеке определяет его как то сущее, которое, существуя среди сущего, относится к нему как к таковому и в этом отношении к сущему определено в своем собственном бытии сущностно по-иному, нежели прочее выявляющееся для Dasein сущее»[[15]](#footnote-15).

Через область первоначального, которая сочленяет человеческий опыт с временем природы и жизни, с напластованиями культурного прошлого, современная мысль в форме идентичности человека самого себе или тому чем он должен быть, стремиться воссоздать человека во всей его самотождественности. Воссоздать в той полноте или пустоте каковой он сам является и воссоздать бытие в том, что оно есть. Стремясь к своей недостижимой цели – помыслить первоначало в максимальном приближение или максимальном удаление человек обнаруживает, что он не одновременен с тем, что его побуждает к существованию и на основе чего он существует. Он оказывается захваченным силой, которая расщепляет его, отторгает его от своего собственного первоначала и одновременно навязывает ему это первоначало как неизбежность, которая, тем не менее, никогда не осуществиться.

Аналитика конечного человеческого бытия показывает, что само содержание опыта уже является собственными своими условиями, что то первоначало, которое никогда не одновременно с человеком, разом и отрывается от него и властно дается ему: «короче, речь всегда идет о том, чтобы показать, как Иное, Далекое есть в то же самое время Близкое, Тождественное»[[16]](#footnote-16).

Классическое мышление саму возможность пространственного расположения вещей в таблице соотносило с присущей ей способностью постигать себя на своей собственной основе, самоудваиваясь и, выстраивая одновременность: время обосновывало пространство. В современном мышлении, наоборот, в основе историчности вещей и человека обнаруживается разрыв, который рассеивает и вновь сосредотачивает его в двух полярных точках. Именно в пространстве этого рассеивания современное мышление получает возможность мыслить время, «предвещая его самому себе как свершение», первоначало или возврат.

Критика «историко-трансцендентальной традиции», трансцендентального субъекта предпринимаемая Фуко, разворачивается по двум основным линиям, со стороны оппозиции «внутреннего/внешнего», в историческом анализе «сказанных вещей» и связанная с нею тема «выражения», а также со стороны проблематизации «основополагающего субъекта». Традиционному историческому описанию, пронизанному оппозицией внутреннего и внешнего, где за сказанным скрывается «тайное и глубинное» Фуко противопоставляет иного рода историю – археологию, где отыскиваются скорее установления и трансформации, нежели основания того или иного феномена человеческой культуры. Фуко ставит задачу построения «антропологии конкретного человека», которая реализуется как особого рода исторический анализ и критика самих мыслительных и культурных предпосылок.

Речь уже больше не идет об изначальной сущности человека, но рассматриваются относительные исторические условия его конституирования, порождения различными дискурсами и практиками. Лишь в пространстве свободном от человека (так возникает тема «конца человека», «смерти человека») философия сможет снова начать мыслить.

Темой тезиса о «смерти человека» является критика трансцендентального субъекта. Пересматривая привилегии субъекта, Фуко ставит под вопрос абсолютный и основополагающий характер этого субъекта, для того чтобы ухватить те точки прикрепления и способы функционирования их, которые конституируют его. «Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или его заместителя) роль некоего изначального и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»[[17]](#footnote-17). Фуко говорит о том, что человек должен стереться в пользу форм, свойственных дискурсам. Это утверждение об «исчезновении человека» позволяет обнаружить действие функции-субъект. «Смерть человека – это тема, которая позволяет прояснить тот способ, которым понятие человека функционировало в знании»[[18]](#footnote-18). Это утверждение препровождает к анализу функционирования, чтобы отправляясь от этого, понять каким образом, по каким правилам сформировалось и функционировало понятие человек.

Анализ функции-субъект, есть анализ условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта, внутри которой нечто такое как человек может существовать, появляться в порядке дискурсов. Функция «человек», таким образом характерна для способа существования и обращения вполне определенных дискурсов внутри того или иного общества. Для разных дискурсов, в разные времена и для разных форм цивилизаций отправления ее приобретают различный вид и осуществляются различными образами. Функция эта определяется сериями сложных и специфических операций, вернее сериями технологий.

Субъект всего лишь определенный функциональный принцип, посредством которого в культуре осуществляется процесс ограничения, исключения и выбора. Субъект – идеологическая фигура, маркирующая способ распространения смысла, который есть лишь своего рода поверхностный эффект.

# Глава 2. «Техники себя»

От темы «смерти человека» как некоего археологического и эпистемологического факта Фуко переходит к разработке темы «технологии себя», практик идентичности.

Производство субъективности осуществляется двумя видами техник. С одной стороны, это техники подчинения, реализующиеся в институтах рассматривающих человека в качестве объекта знания и подчинения. Другой вид техник Фуко называет техниками себя, которые определяются историей взаимоотношений истины и субъекта, историей отношений, которые мысль связывают с истиной. Техники себя – это ансамбль практик, реализуя которые субъект конституирует себя в качестве такового.

Фуко анализирует «игры истины», через которые бытие исторически конституирует себя как опыт. Мысль – это действенное отношение, обнаруживающее внутри различных возможных форм опыта игру истинного и ложного и, следовательно, конституирующее человеческое бытие в качестве субъекта познания; дающее основание для принятия правила или отказа от него и, таким образом, обусловливающее человеческие бытие в качестве социального и юридического субъекта; то, что устанавливает отношение с самим собой и другими, определяя человеческое бытие в качестве этического субъекта. История проблемы субъективности – это «изучение тех форм, через которые человек обнаруживает себя, себя изобретает, забывает или отрицает в своей участи живого и смертного существа».

История субъективности в западной традиции начинается с философского принципа «заботы о себе». Забота о себе, как специфическая практика, не только обеспечивает доступ к философской жизни в полном и точном значении этого слова. Фуко говорит, «что принцип, согласно которому необходимо проявлять заботу о самом себе, вообще является основой рационального поведения в любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности»[[19]](#footnote-19). В своей книги «Забота о себе» и в части лекций, опубликованных под названием «Герменевтика субъекта», Фуко выстраивает некий концепт античной заботы о себе, некую идеальную историю создаваемую генеалогической машиной.

Во-первых, epimeleia это некое фундаментальное отношение. Отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете. Во-вторых, это своего рода форма внимания, взгляда. Это переключения взгляда на самого себя, наблюдение за тем, что происходит внутри твоей мысли. В-третьих, это определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действии, которым он проявляет заботу о самом себе, изменят, очищает, преобразует и преображает себя. Для достижения этого результата овладеть большим количеством специфических техник себя. И, в-четвертых, понятие epimeleia содержит свод законов, определяющих способ существования субъекта, его отношение к окружающему, определенные формы рефлексии. «Забота о себе – это и уход за телом, и режим, помогающий поддерживать здоровье, и постоянные физические упражнения, и по возможности умеренное удовлетворение своих потребностей. Здесь и размышления, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, к которым стоит возвращаться, и припоминание истин, хорошо известных, но требующих глубокого осмысления».[[20]](#footnote-20) Вплоть до того момента, когда познание, и лишь оно одно, стало единственным способом постижением истины, философский вопрос «Как постичь истину?» соотносился с практикой духовности, когда постижение истины невозможно без овладения навыками трансформации, преображения себя, изменения бытия.

Начиная с Платона «забота о себе» понимается, как техника позволяющая индивиду производить некую трансформацию себя, изменение своего бытия для того, чтобы постичь истину, достичь совершенства, счастья и чистоты. Забота о себе с точки зрения Платона предполагает серию обязательств в отношении истины. «Субъект как таковой обрел способность постигать истину». Нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Забота о себе – это, прежде всего, забота о своей душе, позволяющая выявлять субъект в его неизменности. «Душа требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем жизнью, но на все времена. И если кто не заботиться о своей душе мы будем считать это грозной опасностью»[[21]](#footnote-21)

Забота Сократа в разговоре с Алкивиадом состоит в том, чтобы выявить в речевой (и любой другой деятельности) субъект этой деятельности. Проявляя заботу о себе нужно познать себя, обнаружив божественный по природе неизменный элемент души, который есть принцип знания и познания. Цель заботы о себе самореализация. Не-субъекту нужно придать статус субъекта, определяющийся полнотой его отношений к своему «Я» к тому, что неизменно. Самопознание позволяет овладеть мудростью, то есть умением отличить истинное от ложного. «Благодаря упражнениям воздержания и господства роль самопознания возрастает: потребность испытывать себя, проверить, проконтролировать с помощью целого ряда конкретных упражнений превращает вопрос об истинности – истинности того, что ты есть, что делаешь и что способен сделать – в центральный момент становления морального субъекта».[[22]](#footnote-22)

Душа обретает способность знать, как следует себя вести и, таким образом, становится способной управлять. «Самое же важное и прекрасное – это разуметь как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью».[[23]](#footnote-23) Практика управления сознанием превращается в социальную практику управления другими. Этот принцип самореализации, заботы о себе конституирует особый тип отношений между индивидами, режим формирования, развития и установления для человека отношения к самому себе и взаимоотношений с другими. «Следовательно, можно говорить о диаграмме власти, простирающейся через точные знания: обеспечить управление самим собой, осуществлять управление собственным домом, участвовать в управление полисом – вот три практики одного и того же типа».[[24]](#footnote-24)

В I и II в.в. н. э. происходит, как показывает Фуко, разрыв между заботой о себе и заботой о других, которая перестает быть конечной целью и показателем, позволяющим оценить заботу о себе. «Происходит абсолютизация «Я» как объекта заботы и превращение этого «Я» в самоцель, посредством самого «Я» в практике, именуемой «заботой о себе».

Изменение режима и способов производства субъекта, произошедшие в христианстве, Фуко воспроизводит, показывая как трансформируется в истории мысли понятие epistrophe.

У Платона понятие epistrophe состоит из четырех элементов:

* отвернуться от…(внешних признаков);
* обратиться к самому себе, осознав свое невежество;
* осуществить акт воспоминания;
* вернуться к своей онтологической родине (родине основ, истины и бытия.)

В I –II в. стоики модифицировали понятие epistrophe придав ему значение обращения, подразумевающее освобождение от всего, что делает нас зависимыми, над чем мы не властны.

В III-IV вв. понятие обращения будет осмысленно христианством по-новому.

* Внезапное изменение как единственное событие (потрясение как разрыв);
* Переход от одного состояния к другому (переход от смерти к жизни как преображение);
* Отказ «Я» от самого себя.

В рамках христианской морали устанавливаются иные модальности отношения к себе: этическая субстанция осмысливается в терминах конечности, грехопадения и зла; вид зависимости в форме подчинения общему закону, воплощающего в то же время волю личного бога, а работа над собой обязывает к истолкованию души, тяготеющей к самоотречению.

Такой новый способ, или новая динамика в производстве оказывается началом длительной трансформацией такой структуры субъективности, которая определяется духовностью знания и практическим постижением истины субъектом, в иное строение субъективности, где главенствующую роль играет проблема самопознания субъекта и его подчинения закону.

Фуко рассматривает заботу о себе как сложную технологию производства субъективности.

Трансформации субъективности опосредовано зависят от специфических отношений власти и знания. Отношения между властью и знанием – это отношение условий, а не причинно-следственный отношения и, тем более не отношения тождества. Отношение к себе понимаемое в античной традиции как забота о себе не сводимо ни к отношениям власти, ни к отношениям знания. Фуко описывает сложную и неустойчивую игру, в которой забота о себе становиться одновременно инструментом и эффектом власти, но также и препятствием, точкой сопротивления, основанием для осуществления противоположной стратегии.

Фуко подчеркивает, что отношение к себе нельзя рассматривать как поверхность проекции механизмов власти. Понимая под отношением к себе реальное движение по отношению к себе, выполняя внутреннее требование сделать усилие, совершить что-то, что есть он сам, субъект движется по спасительной траектории самореализации. «Возвращение к себе <…> это повторяющаяся тема в нашей культуре, в которой мы всегда стремимся восстановить этику и эстетику своего «Я» (Монтень, Штирнер, Бодлер, политическая анархия, Шопенгауэр, Ницше). В этой серии попыток восстановить этику своего «Я», в этом движении, заставляющем нас беспрерывно к ней обращаться, не придавая ей никакого содержания, можно заподозрить невозможность создать этику своего «Я» на сегодняшний момент, хотя это, возможно, задача важная, основная, политически необходимая, если только правда то, что нет иного основного и полезного рычага политической власти, кроме отношения своего «Я» к самому себе»[[25]](#footnote-25).

Глава 3. Функция-субъект

Вступая во взаимоотношения со знанием, власть порождает какую-то истину, поскольку показывает и побуждает говорить, она порождает истину в виде проблемы. Проблематизация секса разворачивает два процесса постоянно отсылающие один к другому: истина как то, что спрятано глубоко в нас, должна проявиться,

показаться и, в то же самое время, она должна сказать нам истину о нас самих. Из этой игры и конституируется субъект, знание о нем; вокруг вопроса о сексе выстраивается наука, способная сказать нам о нас самих, о том, что недоступно, но что составляет позитивное условие его существования. «Истина субъекта», оказывается неким коррелятом процедур власти являющими собой разного рода техники жизни. Имплантация правил диспозитива сексуальности в технологии производства субъективности превращает сексуальность в шифр индивидуальности.

Фуко показывает, что выведение в дискурс секса подчиняется механизму постоянного побуждения особой формы власть-знания по принципу рассеивания и насаждения разнообразных форм сексуальности через инстанции производства дискурса, производства власти, производства знания. Императивом этого всеобщего побуждения с конца XVI века может быть формула: «Говорят все» (себе самому и другому). Эти техники проговаривания, анализа, слежки за самим собой порождаются определенными механизмами власти в рамках которых будут установлены совсем иные модальности отношения к себе.

К XVIII веку побуждение говорить о сексе разворачивается от исповедальных практик признания до политических, экономических, технических практик в форме анализа, учета, классификации и спецификации. Секс - это не только то о чем следует говорить, но и то чем следует управлять для наилучшего блага, для наращивания как индивидуальных так и коллективных сил. Регуляция секса производится с помощью дискурсов полезных и истинных - через знание (регуляция рождаемости через морально-религиозные и политико-экономические дискурсы; педагогизация через попытку определить различные способы умолчания или распределение дискурса о сексе).

Проект выведения в дискурс секса сформировался в традиции аскетизма и монашества, с появления и развития техник признания, состоявших не только в том, чтобы сознаваться в своих поступках, но стараться превратить всякое свое желание в дискурс. Начиная с классической эпохи, происходит постоянное усиление и возрастание значимости дискурса о сексе. Дискурса сугубо аналитического, ориентированного на достижение многочисленных эффектов перемещения, интенсификации, реориентации и изменения по отношению к самому желанию.

Эта техника была поддержана и задействована новыми механизмами власти, для функционирования которых дискурс о сексе стал исключительно важным. «К XVIII веку рождается политическое, экономическое, техническое побуждение говорить о сексе. И не только в форме анализа, учета, классификациии и спецификации, в форме количественных или причинных исследований. Принимать секс «в расчет», держать о нем речь, которая была бы не просто моральной, но и рациональной»[[26]](#footnote-26).

Дискурсы о сексе размножаются не помимо или вопреки власти, но именно там где она осуществляется. Императив, предписывающий каждому превращать свой секс в непрерывный дискурс, размножается и трансформируется в разнообразных механизмах, которые через порядки экономики, педагогики, медицины, правосудия побуждают, извлекают, оборудуют, институционализируют дискурсы о сексе.

Фуко говорит о новом типе власти, выступающей не в форме закона, не в качестве последствия действия какого-то определенного запрета, но осуществляющий свое действие через умножение отдельных форм секса. Власть не фиксирует границу, но изобретает различные формы и поля дискурса, следуя за ними по линиям бесконечного внедрения. Власть не исключает сексуальность, но внедряет ее как способ спецификации индивидов.

«Власть не старается избежать сексуальности, но притягивает ее вариации посредством спиралей, где удовольствие и власть друг друга усиливают; не устанавливает барьеры, но оборудует места максимального насыщения. Она производит и фиксирует сексуальную разнородность»[[27]](#footnote-27).

Желание – это не столько враг, сколько опора. Власть перемещается вдоль всей этой опоры, умножая свои промежуточные пункты и свои действия, в то время как ее цель расширяется и разветвляется, продвигаясь в глубь реального теми же путями, что и сама власть, сооружающая линии бесконечного внедрения. Власть функционирует как призывной механизм – она притягивает, извлекает те странности, за которыми неустанно следит. Удовольствие и власть не противостоят друг другу, но следуют друг за другом, чередуются друг с другом и усиливают друг друга.

Фуко описывает четыре функции реализации власти в производстве диспозитива сексуальности:

1. через линии бесконечного внедрения власти на микроуровнях;
2. через производство и спецификацию сексуальных отклонений, что ведет за собой спецификацию индивидов, «погружение извращений в тела»;
3. через сенсуализацию власти, что проявляется в медикализации, педогагизации, психиатризации сексуальности;
4. через интенсификацию диспозитива сексуальности, через насыщение.

Власть осуществляет свое действие через умножение отдельных форм сексуальности, через спецификацию отдельных форм периферийной сексуальности и тем самым спецификацию индивидов с помощью сексуальности, через места их максимального насыщения.

В XIX веке складывается научный дискурс о сексе, вокруг и по поводу него строится необъятный аппарат производства истины. Фуко выделяет способы, с помощью которых ритуалы признания, в форме которого существовала «истина о сексе» в Средневековье, трансформируется в схемы научного знания:

1. клиническая кодификация способов «заставлять говорить» - процедура признания вписывается в поле научно приемлемых наблюдений.
2. появляется постулат всеобщей и диффузной причинности: «Принцип секса как «причины все и вся» есть теоретическая изнанка технического требования: заставит функционировать в практике научного типа такого признания, которое должно было быть одновременно и тотальным и детальным и постоянным»[[28]](#footnote-28).
3. принцип латентности присущей сексуальности, позволяющий сочетать принудительность трудного признания с научной практикой.
4. метод интерпретации: истина не заключена в самом субъекте. Она конституируется на двух полюсах: через само признание и его дешифровку.
5. медикализация последствий признания: получение признания и его последствия переписываются в форме терапевтических действий. «Истинное – если оно сказано вовремя, кому нужно, сказано тем, кто является одновременно и его держателем и ответственным за него, - лечит»[[29]](#footnote-29).

Буржуазное общество, складывавшееся в XVIII веке, предприняло попытку сформулировать о сексе фундаментальную истину. Появился целый арсенал инструментов, чтобы о нем производить истинные дискурсы. Секс вписывается не только в экономику удовольствия, но и в упорядоченный режим знания. Постепенно секс становиться общим и беспокоящим смыслом, пронизывающим все наши действия и все наши существование, «всеобщее значение, универсальная тайна, нескончаемый страх».

Чтобы эта форма власти осуществлялась, она в гораздо большей степени, чем старые запреты требует внимательных и даже любопытствующих присутствий, она предполагает разного рода общности, она действует через разного рода обследования и наблюдения, она нуждается в обмене дискурсами через вопросы вымогающие признания, и через откровенности выходящие за пределы вопросов. Здесь признание гарант статуса, ценности, идентичности субъекта. Истина, которая является как нечто недоступное, извлекается из глубин себя.

Конституирование себя в качестве субъекта через процедуры признания, которое предполагает другого оценивающего, признающего, направляющего, где истина обо мне самом должна быть сформулирована и подкреплена подлинностью высказываемого. «Признание – это такой дискурс, ритуал». Этот истинный дискурс производит действие в том, кто его выговаривает, конституируя его через практику признания. Эта практика распространилась через процедуры покаяния, наставничества, врачевания в отношения между детьми и родителями, учениками и педагогами, пациентами и врачами, преступниками и судьями.

Истиной о сексе (о моем сексе) располагает другой, который знает то, чего не знаю я. О причинах действующих внутри меня, о бессознательном, о том каким я должен быть – всем этим заведуют властные отношения сил, которые в свою очередь и производят эту истину, формализуясь, превращаются в то, что Делез называет «машинами». Машины занимают и заселяют каждый кусочек диспозитива, тогда как сам диспозитив образует ту неделимую среду, сплошная протяженность которой распределяется без разрыва между конкретными машинами.

«Машина всегда обладает той истиной, которую получает в зависимости от условий своего создания»[[30]](#footnote-30). Диспозитив осуществляет функцию разметки, стратификации знания, это принцип организации реального в целое. Стратификация знания проходит по линиям взаимодействия между стратифицированным и не стратифицированным. Силовые отношения или власть, являясь нестабильными, исчезающими, виртуальными не поддаются формализации, упорядочиванию, но они, тем не менее, становятся условием стратификации знания, обеспечивают распространение и формализацию знания в упорядоченное целое, которое определяется присущими каждой страте комбинациями зримого и высказываемого.

Диспозитив находится в постоянном соприкосновении с линиями внешними ей, где образуются очаги сопротивления, новые взаимоотношение сил. «Это неоформленное внешнее есть битва, оно похоже на зону турбулентности и урагана, где мечутся отдельные точки и завязываются новые отношения между ними»[[31]](#footnote-31). Диспозитив как имманентная причина осуществляет конкретные взаимодействия через интеграцию, дифференциацию и актуализацию своих же следствий.

Знание движется между двумя формами актуализации: между выражением и содержанием, между дискурсивным и недискурсивным, между высказываемым и зримым. Между этими же формами обнаруживается разрыв или как говорит Фуко «не-место», между ними существует трансверсально (диагонально) действующее соотношение сил, в которых образуются точки мутации, сопротивления, творчества обеспечивающие последовательность сменяющих друг друга диспозитивов или страт внутри них.

Мышление происходит в промежутке, в разрыве между видением и говорением, и, следовательно, сам человек занимает этот промежуток и определяется силами составляющими его. «Речь идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочетаются, и какое соединение из этого получается?»[[32]](#footnote-32).

Силы в человеке подразумевают лишь только определенные места, точки приложения, некую область существующего при взаимодействии с иными силами образующие различные его модусы.

Линия внешнего с множественностью точек мутации, или взаимоотношения власти, определяющие подвижность стратифицируемого – это движущаяся материя, «оживляемая перистальтическими движениями, складками и изгибами, образующими внутреннее: это не нечто иное, отличное от внешнего, это как раз и есть внутреннее внешнего»[[33]](#footnote-33).

Начиная с XIX века силы внешнего через измерение конечного по его отношению к бесконечному начинают стягивать его, образуя некую глубину, в которой размещается человек. В этом разрыве в связях внешнего, в этом искажении стратифицированного знания, в движении между позитивностями и занимает свое место человек. Разрыв, результатом которого становятся складки, рефлексия; складка внешнего (образующая Я) детерминируется процессом субъективации, то есть «местами, через которые проходит складка».

Делез говорит о четырех «складчатых зонах», четырех складках субъективации: это материальная компонента нас самих; соотношение сил в собственном смысле слова (потому что соотношение сил образует складку); затем складка знания или истины (она образует отношение истинного к нашей сущности и удостоверяет ее подлинность) и последняя складка, это складка самого внешнего. Складки эти изменчивы, существуют в разных ритмах, а их вариации образуют различные модусы субъективации/идентификации.

Основополагающая идея Фуко состоит в том, что измерение субъективности является производным от власти и от знания, но не зависит от него. Субъект представляет собой переменную, набор переменных высказывания, это функция, производная от самого высказывания. В «Археологии знания» Фуко осуществляет анализ этой функции-субъект, который представляет собой место или позицию, которые сильно меняются от типа, от порога высказывания, от взаимоотношений сил определяющих поле выразимости и поле видимости.

Пока функционировала «форма-Бог» человека еще не было, когда появляется «форма-человек» Бог умирает и возникает вопрос, какая новая форма из взаимоотношений сил человека с силами внешнего получиться, которая уже не будет ни Богом, ни Человеком. Это проблема, которая была сформулирована Ницше в вопросе о «сверхчеловеке». Какое соединение сил внешнего с силами внутреннего образует новую форму? И что это будут за силы?

Делез говорит о том, что вероятно субъекты буду теперь производиться не за счет складки или разглаживания, а при помощи чего-то напоминающего Сверх-складку, «о которой свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку «только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя». Впрочем, разве «конечно-неограниченное» или сверхскладку не вычерчивал уже Ницше, назвав их «вечным возвращением»»?[[34]](#footnote-34).

Примером такой онтологии «Сверх-Складки» является психоанализ Ж. Лакана, в котором субъект появляется в результате или в месте смещения, фундаментальной деформации, сбоя в процессе символической репрезентации реального. Человек, как эффект идеологического по своей механике отчуждения, происходящего в процессе символизации Реального и, одновременно идеология как единственная форма реализации субъективности, - основные темы книги С. Жижека «Возвышенный объект идеологии».

Глава 3. Функция-субъект

Вступая во взаимоотношения со знанием, власть порождает какую-то истину, поскольку показывает и побуждает говорить, она порождает истину в виде проблемы. Проблематизация секса разворачивает два процесса постоянно отсылающие один к другому: истина как то, что спрятано глубоко в нас, должна проявиться,

показаться и, в то же самое время, она должна сказать нам истину о нас самих. Из этой игры и конституируется субъект, знание о нем; вокруг вопроса о сексе выстраивается наука, способная сказать нам о нас самих, о том, что недоступно, но что составляет позитивное условие его существования. «Истина субъекта», оказывается неким коррелятом процедур власти являющими собой разного рода техники жизни. Имплантация правил диспозитива сексуальности в технологии производства субъективности превращает сексуальность в шифр индивидуальности.

Фуко показывает, что выведение в дискурс секса подчиняется механизму постоянного побуждения особой формы власть-знания по принципу рассеивания и насаждения разнообразных форм сексуальности через инстанции производства дискурса, производства власти, производства знания. Императивом этого всеобщего побуждения с конца XVI века может быть формула: «Говорят все» (себе самому и другому). Эти техники проговаривания, анализа, слежки за самим собой порождаются определенными механизмами власти в рамках которых будут установлены совсем иные модальности отношения к себе.

К XVIII веку побуждение говорить о сексе разворачивается от исповедальных практик признания до политических, экономических, технических практик в форме анализа, учета, классификации и спецификации. Секс - это не только то о чем следует говорить, но и то чем следует управлять для наилучшего блага, для наращивания как индивидуальных так и коллективных сил. Регуляция секса производится с помощью дискурсов полезных и истинных - через знание (регуляция рождаемости через морально-религиозные и политико-экономические дискурсы; педагогизация через попытку определить различные способы умолчания или распределение дискурса о сексе).

Проект выведения в дискурс секса сформировался в традиции аскетизма и монашества, с появления и развития техник признания, состоявших не только в том, чтобы сознаваться в своих поступках, но стараться превратить всякое свое желание в дискурс. Начиная с классической эпохи, происходит постоянное усиление и возрастание значимости дискурса о сексе. Дискурса сугубо аналитического, ориентированного на достижение многочисленных эффектов перемещения, интенсификации, реориентации и изменения по отношению к самому желанию.

Эта техника была поддержана и задействована новыми механизмами власти, для функционирования которых дискурс о сексе стал исключительно важным. «К XVIII веку рождается политическое, экономическое, техническое побуждение говорить о сексе. И не только в форме анализа, учета, классификациии и спецификации, в форме количественных или причинных исследований. Принимать секс «в расчет», держать о нем речь, которая была бы не просто моральной, но и рациональной»[[35]](#footnote-35).

Дискурсы о сексе размножаются не помимо или вопреки власти, но именно там где она осуществляется. Императив, предписывающий каждому превращать свой секс в непрерывный дискурс, размножается и трансформируется в разнообразных механизмах, которые через порядки экономики, педагогики, медицины, правосудия побуждают, извлекают, оборудуют, институционализируют дискурсы о сексе.

Фуко говорит о новом типе власти, выступающей не в форме закона, не в качестве последствия действия какого-то определенного запрета, но осуществляющий свое действие через умножение отдельных форм секса. Власть не фиксирует границу, но изобретает различные формы и поля дискурса, следуя за ними по линиям бесконечного внедрения. Власть не исключает сексуальность, но внедряет ее как способ спецификации индивидов.

«Власть не старается избежать сексуальности, но притягивает ее вариации посредством спиралей, где удовольствие и власть друг друга усиливают; не устанавливает барьеры, но оборудует места максимального насыщения. Она производит и фиксирует сексуальную разнородность»[[36]](#footnote-36).

Желание – это не столько враг, сколько опора. Власть перемещается вдоль всей этой опоры, умножая свои промежуточные пункты и свои действия, в то время как ее цель расширяется и разветвляется, продвигаясь в глубь реального теми же путями, что и сама власть, сооружающая линии бесконечного внедрения. Власть функционирует как призывной механизм – она притягивает, извлекает те странности, за которыми неустанно следит. Удовольствие и власть не противостоят друг другу, но следуют друг за другом, чередуются друг с другом и усиливают друг друга.

Фуко описывает четыре функции реализации власти в производстве диспозитива сексуальности:

1. через линии бесконечного внедрения власти на микроуровнях;
2. через производство и спецификацию сексуальных отклонений, что ведет за собой спецификацию индивидов, «погружение извращений в тела»;
3. через сенсуализацию власти, что проявляется в медикализации, педогагизации, психиатризации сексуальности;
4. через интенсификацию диспозитива сексуальности, через насыщение.

Власть осуществляет свое действие через умножение отдельных форм сексуальности, через спецификацию отдельных форм периферийной сексуальности и тем самым спецификацию индивидов с помощью сексуальности, через места их максимального насыщения.

В XIX веке складывается научный дискурс о сексе, вокруг и по поводу него строится необъятный аппарат производства истины. Фуко выделяет способы, с помощью которых ритуалы признания, в форме которого существовала «истина о сексе» в Средневековье, трансформируется в схемы научного знания:

1. клиническая кодификация способов «заставлять говорить» - процедура признания вписывается в поле научно приемлемых наблюдений.
2. появляется постулат всеобщей и диффузной причинности: «Принцип секса как «причины все и вся» есть теоретическая изнанка технического требования: заставит функционировать в практике научного типа такого признания, которое должно было быть одновременно и тотальным и детальным и постоянным»[[37]](#footnote-37).
3. принцип латентности присущей сексуальности, позволяющий сочетать принудительность трудного признания с научной практикой.
4. метод интерпретации: истина не заключена в самом субъекте. Она конституируется на двух полюсах: через само признание и его дешифровку.
5. медикализация последствий признания: получение признания и его последствия переписываются в форме терапевтических действий. «Истинное – если оно сказано вовремя, кому нужно, сказано тем, кто является одновременно и его держателем и ответственным за него, - лечит»[[38]](#footnote-38).

Буржуазное общество, складывавшееся в XVIII веке, предприняло попытку сформулировать о сексе фундаментальную истину. Появился целый арсенал инструментов, чтобы о нем производить истинные дискурсы. Секс вписывается не только в экономику удовольствия, но и в упорядоченный режим знания. Постепенно секс становиться общим и беспокоящим смыслом, пронизывающим все наши действия и все наши существование, «всеобщее значение, универсальная тайна, нескончаемый страх».

Чтобы эта форма власти осуществлялась, она в гораздо большей степени, чем старые запреты требует внимательных и даже любопытствующих присутствий, она предполагает разного рода общности, она действует через разного рода обследования и наблюдения, она нуждается в обмене дискурсами через вопросы вымогающие признания, и через откровенности выходящие за пределы вопросов. Здесь признание гарант статуса, ценности, идентичности субъекта. Истина, которая является как нечто недоступное, извлекается из глубин себя.

Конституирование себя в качестве субъекта через процедуры признания, которое предполагает другого оценивающего, признающего, направляющего, где истина обо мне самом должна быть сформулирована и подкреплена подлинностью высказываемого. «Признание – это такой дискурс, ритуал». Этот истинный дискурс производит действие в том, кто его выговаривает, конституируя его через практику признания. Эта практика распространилась через процедуры покаяния, наставничества, врачевания в отношения между детьми и родителями, учениками и педагогами, пациентами и врачами, преступниками и судьями.

Истиной о сексе (о моем сексе) располагает другой, который знает то, чего не знаю я. О причинах действующих внутри меня, о бессознательном, о том каким я должен быть – всем этим заведуют властные отношения сил, которые в свою очередь и производят эту истину, формализуясь, превращаются в то, что Делез называет «машинами». Машины занимают и заселяют каждый кусочек диспозитива, тогда как сам диспозитив образует ту неделимую среду, сплошная протяженность которой распределяется без разрыва между конкретными машинами.

«Машина всегда обладает той истиной, которую получает в зависимости от условий своего создания»[[39]](#footnote-39). Диспозитив осуществляет функцию разметки, стратификации знания, это принцип организации реального в целое. Стратификация знания проходит по линиям взаимодействия между стратифицированным и не стратифицированным. Силовые отношения или власть, являясь нестабильными, исчезающими, виртуальными не поддаются формализации, упорядочиванию, но они, тем не менее, становятся условием стратификации знания, обеспечивают распространение и формализацию знания в упорядоченное целое, которое определяется присущими каждой страте комбинациями зримого и высказываемого.

Диспозитив находится в постоянном соприкосновении с линиями внешними ей, где образуются очаги сопротивления, новые взаимоотношение сил. «Это неоформленное внешнее есть битва, оно похоже на зону турбулентности и урагана, где мечутся отдельные точки и завязываются новые отношения между ними»[[40]](#footnote-40). Диспозитив как имманентная причина осуществляет конкретные взаимодействия через интеграцию, дифференциацию и актуализацию своих же следствий.

Знание движется между двумя формами актуализации: между выражением и содержанием, между дискурсивным и недискурсивным, между высказываемым и зримым. Между этими же формами обнаруживается разрыв или как говорит Фуко «не-место», между ними существует трансверсально (диагонально) действующее соотношение сил, в которых образуются точки мутации, сопротивления, творчества обеспечивающие последовательность сменяющих друг друга диспозитивов или страт внутри них.

Мышление происходит в промежутке, в разрыве между видением и говорением, и, следовательно, сам человек занимает этот промежуток и определяется силами составляющими его. «Речь идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочетаются, и какое соединение из этого получается?»[[41]](#footnote-41).

Силы в человеке подразумевают лишь только определенные места, точки приложения, некую область существующего при взаимодействии с иными силами образующие различные его модусы.

Линия внешнего с множественностью точек мутации, или взаимоотношения власти, определяющие подвижность стратифицируемого – это движущаяся материя, «оживляемая перистальтическими движениями, складками и изгибами, образующими внутреннее: это не нечто иное, отличное от внешнего, это как раз и есть внутреннее внешнего»[[42]](#footnote-42).

Начиная с XIX века силы внешнего через измерение конечного по его отношению к бесконечному начинают стягивать его, образуя некую глубину, в которой размещается человек. В этом разрыве в связях внешнего, в этом искажении стратифицированного знания, в движении между позитивностями и занимает свое место человек. Разрыв, результатом которого становятся складки, рефлексия; складка внешнего (образующая Я) детерминируется процессом субъективации, то есть «местами, через которые проходит складка».

Делез говорит о четырех «складчатых зонах», четырех складках субъективации: это материальная компонента нас самих; соотношение сил в собственном смысле слова (потому что соотношение сил образует складку); затем складка знания или истины (она образует отношение истинного к нашей сущности и удостоверяет ее подлинность) и последняя складка, это складка самого внешнего. Складки эти изменчивы, существуют в разных ритмах, а их вариации образуют различные модусы субъективации/идентификации.

Основополагающая идея Фуко состоит в том, что измерение субъективности является производным от власти и от знания, но не зависит от него. Субъект представляет собой переменную, набор переменных высказывания, это функция, производная от самого высказывания. В «Археологии знания» Фуко осуществляет анализ этой функции-субъект, который представляет собой место или позицию, которые сильно меняются от типа, от порога высказывания, от взаимоотношений сил определяющих поле выразимости и поле видимости.

Пока функционировала «форма-Бог» человека еще не было, когда появляется «форма-человек» Бог умирает и возникает вопрос, какая новая форма из взаимоотношений сил человека с силами внешнего получиться, которая уже не будет ни Богом, ни Человеком. Это проблема, которая была сформулирована Ницше в вопросе о «сверхчеловеке». Какое соединение сил внешнего с силами внутреннего образует новую форму? И что это будут за силы?

Делез говорит о том, что вероятно субъекты буду теперь производиться не за счет складки или разглаживания, а при помощи чего-то напоминающего Сверх-складку, «о которой свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку «только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя». Впрочем, разве «конечно-неограниченное» или сверхскладку не вычерчивал уже Ницше, назвав их «вечным возвращением»»?[[43]](#footnote-43).

Примером такой онтологии «Сверх-Складки» является психоанализ Ж. Лакана, в котором субъект появляется в результате или в месте смещения, фундаментальной деформации, сбоя в процессе символической репрезентации реального. Человек, как эффект идеологического по своей механике отчуждения, происходящего в процессе символизации Реального и, одновременно идеология как единственная форма реализации субъективности, - основные темы книги С. Жижека «Возвышенный объект идеологии».

Глава 4. Стратегия желания и подлинность субъекта

Критика идеологии Славоя Жижека, будучи построена на определенной топологии, схеме, лакановском графе желания, своей целью ставит обнаружения фундаментального противоречия, парадокса действительности, иллюзии, которая одновременно и структурирует наше действительное отношение к реальности и сама функционирует как идеологический фантазм. Выявлении иллюзии идентичности, которая на самом деле есть эффект фундаментального идеологического фантазма, фундаментального противоречия, как внутреннего условия любой идентичности.

 Как известно, Лакан, создавал и разрабатывал свой граф желания исключительно в качестве практической схемы, намечающей структурную организацию данных клинического опыта, « для того чтобы наглядно показать, где располагается желание по отношению к субъекту, определяемому артикуляцией его в означающем». Жижек рассматривает общество как единицу желания в мире означающего, где идеология оказывается выстроенной на материале этого символического порядка (Другого с большой буквы) и непосредственно вплетена в него. В отличие от традиционной критики идеологии, которая представляет идеологию «ложным сознанием», цель психоаналитического подхода - идеологический фантазм, работающий в самой сердцевине социальной действительности. Поддерживает и обеспечивает эту работу фантазма (бессознательного) автоматика символических связей, машины означающего. Работа фантазма состоит в переносе, в регулярной экстериоризации наших переживаний, в ретроактивном поддержании идентичности самого субъекта в идеологическом поле.

Жижек описывает механику идеологического фантазма, используя Марксову модель товарного фетишизма. Люди, пользуясь деньгами, осознают, что деньги всего лишь воплощение, материализация системы общественных отношений и, что за отношениями между вещами стоят отношения между людьми. Но в самой своей социальной деятельности – в том, что они *делают,* они *поступают* так, как если бы деньги, в их материальности, непосредственно воплощали бы богатство как таковое. Место фантазма оказывается в самой социальной практике, реализующейся по принципу фетишистской инверсии, иллюзии, осуществляющей фундаментальную подмену. Иллюзия эта не является ложным сознанием, не искажает некое гипотетическое знание о действительности, она реализуется в самой действительности, конституируя саму деятельность людей, как трансфер. «Они упускают из виду, они заблуждаются не насчет действительности, а насчет иллюзии – иллюзии структурирующей их действительность, их реальную социальную активность. <…> А эта упущенная, неосознаваемая иллюзия функционирует уже как *идеологический фантазм*»[[44]](#footnote-44).

Проблема идеологии рассматривается сквозь призму учения Лакана о подлинности субъекта как функции стратегии желания. Исходные условия стратегии желания заключаются в том, что субъект обнаруживает себя перед лицом некой субстанциональной истины (тайны), к которой он не допущен, которая ускользает от него (бесконечно). Субъект, сталкиваясь с загадочным и недостижимым Другим, задается вопросом « Что хочет Другой?» который на самом деле есть вопрос самого Другого.

«Деятельность, именуемая психоанализом зиждется на определенной структуре»[[45]](#footnote-45). На «структуре времени» задаваемой процедурой анализа реализующегося как символическая интеграция и осуществляющего ретроактивную «реализацию смысла» (проработку означающего).

Ключевые элементы этой структуры непосредственно взаимосвязаны друг с другом: одни определяется через другие, через отношения элементов, через их движение и направление. Элементы и их отношения и структурируют самого субъекта. Задача Лакана, заключается в дешифровке субъекта, причем такого рода логика изначально конституирована бессознательным.

«Бессознательное есть цепь означающих, которая где-то в другом месте («на другой сцене») настоятельно повторяются, проникая в лазейки, предоставляемые ей наличным дискурсом и мышлением, которое тот изнутри формирует»[[46]](#footnote-46).

«Бессознательное структурировано как язык», языковая структура, которая в точности соответствует двум аспектам языка: метафоре и метонимии, т.е. эффектам замещения и комбинации означающих, возникающих в синхроническом и диахроническом измерениях дискурса. Отсюда субъект определяется как «шифтер или индикатив, указывающий в подлежащем высказывания субъект, в смысле того, кто ведет речь. Другими словами, он указывает на субъекта акта высказывания, но при этом отнюдь не означает его». Таким образом, Лакан описывает механизм трансфера.

Истина проистекает из неузнавания. Только проработав неузнавание, мы можем открыть подлинную натуру другого и преодолеть собственные недостатки. «Наш путь к истине совпадает с самой истиной». Воображаемое «Я» (тот образ, который представляется нам наиболее привлекательным, это то «какими мы бы хотели бы быть») существует на основе неузнавания своих предпосылок, обусловленных структурой символического порядка.

Т.е. воображаемая идентификация строится на некоем осадке, который выпадает в результате символизации Реального в процессе означивания. Продвинувшись слишком далеко в обнаружении истины (недоступного нам Реального) мы рискуем самой своей онтологической устойчивостью. Ибо сама это устойчивость конституируется иллюзией, проистекает из неузнавания. Истина вырабатывается самим анализом, т.е. анализ задает границы значения. Субъект конституируется этим процессом, но не управляет им. Анализ-это символизация воображаемых следов, определяемых Лаканом как «симптом». Симптом предстает перед нами сначала как след, который и останется всегда непонятным, до тех пор, пока анализ не продвинется достаточно далеко. Симптомы смысла не несут, они лишь указатели того, откуда проистекают. Деррида предлагает использовать фрейдовское понятие следа (симптома) вне рамок метафизики присутствия. «След есть стирание себя, своего собственного присутствия, он составляется угрозой или страхом своего непоправимого исчезновения, исчезновения своего исчезновения»[[47]](#footnote-47).

Неузнавание является имманентным условием окончательного достижения истины, более того, оно изначально обладает позитивным онтологическим измерением. Хайдеггер говорит: «Конечность Dasein – разумение бытия - лежит в забытости. Она не есть нечто случайное и преходящее, но образует себя необходимо и постоянно. Любая фундаментально-онтологическая конструкция, нацеленная на раскрытие внутренней возможности разумения бытия, должна набрасыванием вырывать у забытости устанавливаемое наброском. <…> Так что аналитика Dasein с самого начала должна стремиться к усмотрению Dasein в человеке в свете именно того способа бытия человека, который по своей сущности тяготеет к тому, чтобы отставлять Dasein и его разумение бытия, т.е. изначальную конечность, в забытость»[[48]](#footnote-48).

За неузнаванием скрывается наслаждение, а знание приводит к потере этого наслаждения (« наслаждение возможно только при условии некоторого не-знания»). С точки зрения Лакана реальное ядро наслаждения – симптом, сохраняющийся как избыток и постоянно возвращающийся, невзирая на попытки разрешить его анализом, выразить в слове его смысл.

Симптом – это шифрованное, кодированное сообщение у которого есть свой адресат. Он изначально формируется ради своего истолкования, для Другого, который и наделяет его смыслом. Даже будучи истолкован он продолжает существовать, потому что симптом – это не только кодированное сообщение для субъекта, но и одновременно способ организации своего наслаждения. Поэтому субъект не в силах отказаться от своего симптома после истолкования. Это шифрованное сообщение скрывает за собой фантазм как сущность наслаждения.

Проблему разрешения симптома, сохраняющего свою структуру и после истолкования и после дистанцирования от фантазма Лакан пытался решить через введенное им понятие «синтома». Это такое означающее, которое не включено в некую сеть, а непосредственно наполнено наслаждением. Синтом – это « некоторая конфигурация означающих пронизанная наслаждением», это « наслаждение со смыслом». Только симптом как синтом позволяет субъекту «избежать безумия», «выбрать что-то (образование симптома) вместо ничто (разрушение символического универсума)».

Только симптом придает некий минимум устойчивости бытию-в-мире, связывая наслаждение с определенным означающим, с символическим образованием. (В психоаналитической практике – это окончание психоаналитической процедуры, в которой происходит идентификация с симптомом. Пациент способен распознать в Реальном своего симптома единственное основание бытия). «Симптом: патологическая, специфическая конфигурация означающих, некий рубеж наслаждения, инертное пятно, противящееся коммуникации и истолкованию, пятно не могущее быть включенным в движение дискурса, в систему социальных связей, но в то же самое время, являющееся их условием»[[49]](#footnote-49).

Лакан описывает структуру производства субъективности в процессе символизации желания. Процесс субъективации можно рассматривать как одну из составляющих процесса означивания. Именование объекта, идентификация с определенным словом происходит с необходимым разрывом между самим объектом и именем его выражающем. Именование, как и процесс субъективации, происходит опосредовано, ретроактивно. Это – основной смысл элементарной формы графа желания.

Промежуток, пустотность образующаяся в процессе включения субъекта в символический порядок порождает некий остаток, который именуется Лаканом objet petit a, как «то, что есть в объекте помимо его самого». Как продукт, как то что остается после процедуры символизации являясь вакуумом и пустотностью – это и есть Реальное, но как исходный пункт, как основание, Реальное – это полнота, без какой бы то ни было нехватки. В качестве изначально утраченного объекта этот остаток до определенной степени совпадает со своей утратой – это есть воплощение пустоты, которая функционирует как объект желания. Он не обладает позитивным содержанием, «это объективация перерыва в реальности, открытого появлением означающего»[[50]](#footnote-50). Означающее – «это уже не материальный носитель означаемого, абстрактного представления, как у Соссюра», это субститут, восполняющий пустоту, он репрезентирует ее нехватку. Парадокс означающего в том, что он выступает частью репрезентации действительности («восполняет пустоту, дыру в ней»), и одновременно с необходимостью включен в сам факт означивания. Желание артикулируется самим разрывом между означающим и означаемым.

Этот остаток на другом уровне (уровень наслаждения в полном графе) трактуется как некое не включенное, выпавшее из означивания наслаждение. «Наслаждение – это то, что не может быть символизировано, его присутствие в поле означающего может быть определено только по дырам и возмущениям в этом поле. Так что единственно возможным означающим наслаждения является означающее нехватки в Другом, означающее неполноты Другого»[[51]](#footnote-51).

Наслаждение сопротивляется символизации, включению в Порядок, так как само по себе принадлежит Реальному как полноте этого наслаждения. Отсюда разрыв, пустота, которая характеризует субъекта, попавшего в сети означающего. Он одновременно принадлежит этому Порядку, Закону, а с другой стороны содержит в себе непроницаемое ядро Реального, которое ускользает от этого символического порядка (Другого).

Однако Другой тоже является перечеркнутым фундаментальной невозможностью, структурированной вокруг некоей недостижимой/травматической сущности, вокруг нехватки. Если бы Другой был закрытой структурой, то субъект был бы обречен на радикальное отчуждение от Другого. «Так что именно эта нехватка в Другом позволяет субъекту достигнуть своего рода «раз-отчуждения», названного Лаканом сепарацией»[[52]](#footnote-52). Сам Другой также является желающим Другим, так как не только субъект, но и Другой сепарированы от объекта барьером языка. Эта нехватка в Другом дает возможность избежать тотального отчуждения в означающем за счет отождествления себя, своей нехватки, с нехваткой в Другом. Этим задаётся возможность реализации подлинности субъекта, через серию любовных уловок. Уловка любви состоит в том, что она накладывает одну нехватку на другую и тем самым нехватка как таковая аннулируется. «Любовью называется жажда целостности и стремление к ней».[[53]](#footnote-53)

Мы, пытаясь избежать ответа на вопрос Другого , на разомкнутость желания Другого предлагаем ему себя в качестве объекта его желания. В этом смысле любовь, как отмечал Лакан, является своего рода истолкованием желания Другого. «Следуя некоей своеобразной логике, влюбленный субъект воспринимает другого как Целое (наподобие осеннего Парижа), и в то же время это Целое кажется ему чреватым неким остатком, какого ему не высказать; он воображает, что другой хочет быть любимым, как того хотел бы он сам, - не за то или иное из своих качеств, но за всё в целом, и эту целостность он ему и дарует в форме некоего пустого слова, ибо Все в целом невозможно инвентаризировть, не приуменьшив»[[54]](#footnote-54). Субъект – это истерическая фигура, конституируемая в поле означающего вокруг того, что избегает этого означивания (травматическое ядро).

В символическом порядке, субъект идентифицируясь с Другим (Идеал-Я), отождествляется с особыми его качествами в противоположность его воображаемой идентификации (Я идеальное), где субъект идентифицируется с другим в том, в чем он похож на него, с его образом. Субъект, идентифицируясь с Другим, пытается занять в системе интерсубъективных отношений место нехватки Другого. Поэтому Другой предстает перед нами как «…в самом деле прекрасный и нежный и полный совершенства и достоинства и зависти».[[55]](#footnote-55) В этом заключается парадокс любви. «Постоянная мысль влюбленного: другой должен мне то, в чем я нуждаюсь»[[56]](#footnote-56).

Субъект хочет быть желаем, любим, признаваем со стороны другого, он хочет быть тем, чем является для него другой. «Душа каждого хочет чего-то другого: чего именно она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них».[[57]](#footnote-57)

В процессе субъективации субъект получает свою подлинность в Другом. Но это возможно в том случае, если Другой такая же расщепленная незамкнутая структура. Поэтому Лакан говорит, что не существует Другой, субъект, язык, но лишь симптом обладает позитивной устойчивостью.

Вопрос Другого «Чего ты хочешь?» затрагивает в субъекте нечто интимное и, потому сам вопрос неприличен. Неприличен своим Реальным измерением – «Чего ты на самом деле желаешь?». Субъективация есть результат этого вопроса. Субъект, будучи конституируемый вокруг непостижимого травматического события, повлекшего за собой расщепление субъекта ($), стремится восполнить этот разрыв, пустотность. В этом и состоит суть желания субъекта как такового. Налагаемый на него во время субъективации символический мандат закрепляет за ним место в этом поле символического (Другого). Причем процесс этот произволен и не зависит от объективных качеств субъекта. Благодаря этому мандату, субъект занимает своё место и легитимность в системе интерсубъективных символических отношений.

Но возникает вопрос, вопрос со стороны Другого «Почему ты занял это место?», «Что ты хочешь?». Символический мандат одновременно удостоверяет подлинность субъекта в системе символического, конституирует его желание и истеризирует своим вопросом.

Элементом, скрывающим невозможность ответа на поставленный вопрос является фантазм. Фантазм экранирует фундаментально бессилие субъекта, т. е. Реальное невыносимое в своей полноте. Эта конструкция, которая призвана укрыть субъекта от Реального Желания. Фантазм есть история, сценарий, который помогает избежать пустотность, пробел между вопросом Другого и невозможностью ответа на него. Поэтому за фантазмом нет ничего, кроме фундаментального бессилия заключенного в самом субъекте.

С другой стороны, только благодаря фантазму и возможно желание, оно выстраивается вокруг него. «Всякий человек желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду».[[58]](#footnote-58) Субъект, как субъект желающий получает свою подлинность благодаря этой иллюзии, он обусловлен ею и укоренен в порядке символического (Другой).

Недостижимая Вещь фантазма, фантазматический объект восполняет нехватку в Другом (в порядке означающего) – занимает место отсутствующего фантазма. Субъект есть ничто иное, как невозможность его знаковой репрезентации. «Субъект – это пустое место, открывающееся в Другом вследствие неудачи этой репрезентации»[[59]](#footnote-59) .

Субъект напрямую соотносится со своей собственной невозможностью, его ограниченность есть позитивное условие пребывания в символическом. Символическая репрезентация деформирует субъекта, она является сбоем, неудачей: субъект не в состоянии найти такое означающее, которое было бы его собственным. Он говорит нечто иное, нежели желал или намеревался сказать.

Субъект означающего есть как раз нехватка, невозможность найти означающее, которое стало бы его собственным: неудача его репрезентации есть его позитивное условие.

Поток означающих, приобретает свое поле значения после введения в их цепь господствующего означающего, то, что Жижек называет «жестким десигнатором». Жесткий десигнатор – стабилизирует, останавливает скольжение означающих той или иной идеологической формы, сам по себе является чистым перформативом, его значение совпадает с актом его провозглашения. Это означающее без означаемого.

Таким образом, идеологические универсалии, скрепляющие поле идеологии – перформативы. «Идеология – репрезентирует инстанцию чистого означающего в поле значения и воспринимается в поле идеологических значений как точка максимального значения, собирая вокруг элементы этого поля»[[60]](#footnote-60).

Идентичность конкретного идеологического поля поддерживается внедрением определенных «узловых точек»(«point de caption»). Однако «пристегивание» плавающих означающих происходит только при условии определенной инверсии. Смысл которой в том, что сами «вещи» обращаются к слову на уровне самого означающего, чтобы уяснить себя в своей целостности. Это справедливо относительно любых так называемых «масс-медиальных» символов.

Например: идеологическое видение Америки получает свою целостность, идентифицируясь с означающим «кока». «America,this is coke!»- означающее, идеологический образ страны. Но нельзя перевернуть и прочитать данный слоган как «coke, this is America!» «Единственный ответ на вопрос «Что есть кока?» уже дан в рекламном ролике: это безличное «оно»(«it») – это «реальная вещь, недостижимый «Икс», объектно-ориентированное желание»[[61]](#footnote-61).

Результатом символической или воображаемой идентификации (интерпелляции) являются остатки, существование которых включают производство желания, дает место фантазму как попытке преодолеть эту неполноту, этот разрыв в Другом. «Жесткий десигнатор» задает идентичность данного объекта и направлен к недостижимой сущности Реального, к тому «что есть в объекте, помимо самого объекта». «Жесткий десигнатор» есть коррелят «objet petit a». Любая символизация, в конечном счете, является произвольной, так как Реальное не дает оснований для своей непосредственной символизации, поэтому конкретные исторические обстоятельства есть результат объединения их под «чистое означающее». Причем само это подведение под «чистое означающее» только и придает единство нашему восприятию. Сам горизонт идеологического поля значения поддерживается «чистым», лишенным значения означающим.

Под анализом идеологии, прежде всего, понимают анализ того способа, каким она функционирует как дискурс, способ тотализации, трансформации «батареи означающих». «Тот способ, каким дискурсивные механизмы конституируют поле идеологического значения». Последним основанием идеологии является пред-идеологическая сущность наслаждения – objet petit a.

Жижек в критике идеологии выделяет две взаимосвязанные процедуры: дискурсивная процедура и процедура выведения наслаждения. Дискурсивная процедура осуществят деконструкцию наивного восприятия идеологического текста, т.е. процедура демонстрирующая, что идеологическое поле есть результат тотализации означающих посредством введением определенных узловых точек. А процедура выведения наслаждения артикулирует тот способ, каким идеология включает в себя, использует пред-идеологическое наслаждение, которое структурируется фантазмом.

Жижек демонстрирует необходимость дополнения анализа дискурса анализом логики наслаждения на особом примере, который является «чистой инкарнацией идеологии как таковой», на примере антисемитизма: «Общества не существует и еврей – симптом тому». На дискурсивном уровне, это, прежде всего смещение: не общество само по себе является парадоксальным, основанным на антагонизме, а что разложение его сосредоточено в определенной части – в евреях. Это смещение поддерживается сгущением: евреи наделяются противоречивыми характеристиками. На уровне выведения наслаждения – это фантазм, прикрывающий невозможность существования целостного, не расколотого общества. Понятие социального фантазма является необходимым дополнением понятия антагонизма (пропасть, разрыв). Фантазм – это способ, каким маскируется пропасть антагонизма.

Задача социально-идеологического фантазма – создание такого видения, в котором «общество существует», в котором оно не расколото на части и отношения между этими частями являются взаимосогласованными. «Фантазм – это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи»[[62]](#footnote-62).

Социальное поле неполное, структурируется вокруг конститутивной невозможности. Любая устойчивая идентификация в этом поле невозможна. Функция идеологического фантазма в том, чтобы скрыть эту невозможность. Идеология – это не просто «ложное сознание», иллюзорная репрезентация действительности, но сама эта действительность, которая должна пониматься как идеологическая, в которой индивиды не сознают своей логики, не сознают, что они делают.

Идеология предполагает превратное понимание собственных предпосылок, дистанцию, разрыв между социальной действительностью и искаженным представлением о ней, она вписана в саму суть действительности. Идеология структурирует саму социальную действительность на уровне идеологического фантазма. Идеологическая ситуация возникает тогда, когда люди не сознают, что они делают на самом деле, когда у них складывается ложное представление об окружающей их социальной действительности. Иллюзия одновременно и структурирует наше отношение к действительности, и функционирует как идеологический фантазм.

Фундаментальный уровень идеологии – это не уровень, на котором действительное положение вещей предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма. На этом уровне работает механизм трансфера – предположение истины и смысла за травматическим явлением Закона. Единственным основанием власти Закона оказывается акт его провозглашения. Чтобы закон функционировал в бессознательное должна быть вытеснена его зависимость от акта своего провозглашения.

Действительность – это фантазматическая конструкция, позволяющая нам замаскировать Реальное нашего желания. Идеология – это не призрачная иллюзия для укрытия от невыносимой действительности, это фантазматическая конструкция, служащая опорой самой действительности. Иллюзия структурирует реальные общественные отношения и скрывает непостижимую реальную сущность (социальное измерение неподдающиеся символизации). Функция идеологии не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности. Идеологизация и есть символизация Реального, превращение его в осмысленную целостность, включение в порядок Другого.

Если в рамках картезианской традиции «субъект» рассматривался как некая субстациональная целостность, как суверенный носитель сознания и самосознания и как ценностная точка отсчета в культуре, то, по Лакану, напротив, субъект предстает как функция культуры, как точка пересечения различных символических структур и как точка приложения сил бессознательного. «Психоаналитический опыт вновь открыл в человеке императив Слова – закон, формирующий человека по своему образу и подобию»[[63]](#footnote-63). Не культура является атрибутом индивида, а индивид оказывается «атрибутом» культуры, говорящей при помощи субъекта. Само же по себе «субъект» есть «ничто», некая пустота, заполняемая содержанием символических матриц.

Главенствующие означающие – все элементы графа желания – структурируют поле социальной реальности, например, в проблеме антисемитизма. Термин «идеология» еще одно пустое означающее, структурирующее вокруг себя поле социальной реальности, также как, субъект – пустое означающее, вокруг которого выстраивается схема (онтология) его подлинности.

Подлинность субъекта у Лакана представляет собой сочетание симптомов, наложение различных векторов и по сути ситуативно. Подлинность в определенном смысле - это фикция, но вписанная в определенную структуру реализации желания.

Подлинность реализации субъектом своего собственного места задается у Лакана машиной производства желания сопряженной с проблематикой отчуждения. Лишь в постоянном соотнесении с вопросом Другого, с оглядкой в его сторону индивид обретает себя в своей целостности. С самого своего рождения человек занимает место, которое до него уже было занято, и как показал Лакан, начинается это отчуждение еще с младенчества – со стадии зеркала. «Стадия зеркала представляет собой драму, которая фабрикует для субъекта, попавшего на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся формой его целостности, которую мы назовем ортопедической, и облачением, наконец, в ту броню отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и определит все его дальнейшее умственное развитие»[[64]](#footnote-64).

Субъект как ответ Реального на вопрос Другого тем самым приобретает статус субъекта истерического. Процесс интерпелляции/субъективации представляет собой попытку уклониться от травматического по своей сути процесса символизации через серию подходящих идентификаций. Но, тем не менее, именно это угрожающая сила является положительным условием любой идентификации до идентификации, структурирует нашу позитивную устойчивость.

У Фуко положительная идентификация субъекта возможно лишь через игру истинного и ложного во властных отношениях сил того или иного диспозитива. Вообще-то субъекта здесь тоже можно понимать как ответ, но ответ, подразумеваемый в самом вопросе через игры сил пронизывающих человека и среду, в которой он располагается. Сам вопрос задает поле идентичностей через точки творчества и мутации. Здесь возможна двоякая форма реализации субъективации: как та, что вписана в сами властные отношения сил формирующих пространство выразимости и видимостей; и как та, которая или еще не попала под эти взаимоотношения или находиться в процессе мутирования старых отношений. Или как та, что складываясь (углубляясь) субъективируется или же наоборот разглаживаясь, рискует самой своей идентичностью или подлинностью.

В лакановском концепте субъективности положительная идентификация возможна лишь в случае тотальной ясности относительно факта своей собственной зависимости от порядка символичекого, Закона, имени отца, что в этом случае грозит потерей самой этой устойчивости. И как таковая сама идентичность, поддерживаемая этими структурами как зависимая и не самополагающая, может рассматриваться как изначально неудачная.

Заключение.

 Итогом работы Фуко можно назвать его проект возрождения практики заботы о себе, смысл которой в том, что человек должен создать собственный модус самообладания, свободно изобрести себя. Тут нужно подчеркнуть, что само понятие стратегии идентичности изобретено Фуко, который понимал видел в стратегиях идентичности единственный способ ускользания от микровоздействий власти-знания.

У Лакана, субъект предстает как функция культуры, как точка пересечения различных символических структур и как точка приложения сил бессознательного. Не культура является атрибутом индивида, а индивид оказывается «атрибутом» культуры, говорящей при помощи субъекта. Само же по себе «субъект» есть «ничто», некая пустота, заполняемая содержанием символических матриц.

Подлинность субъекта у Лакана представляет собой сочетание симптомов, наложение различных векторов и по сути ситуативна. Подлинность в определенном смысле - это фикция, но вписанная в определенную структуру и стратегию реализации желания. Стратегия идентичности реализуется в особой психоаналитической процедуре субъективации\интерпелляции результатом, которой состоит в том, что субъект уже не постулирует себя как субъекта и, таким образом аннулирует последствия изначального травматического опыта

Как справедливо указывает Б.В. Марков: «Речь идет о кризисе абсолютистских претензий отдельных представителей антропологической парадигмы, т.е. о кризисе антропологического мышления, ищущего основания культуры в идее или в природе человека»[[65]](#footnote-65).

Заключение.

 Итогом работы Фуко можно назвать его проект возрождения практики заботы о себе, смысл которой в том, что человек должен создать собственный модус самообладания, свободно изобрести себя. Тут нужно подчеркнуть, что само понятие стратегии идентичности изобретено Фуко, который понимал видел в стратегиях идентичности единственный способ ускользания от микровоздействий власти-знания.

У Лакана, субъект предстает как функция культуры, как точка пересечения различных символических структур и как точка приложения сил бессознательного. Не культура является атрибутом индивида, а индивид оказывается «атрибутом» культуры, говорящей при помощи субъекта. Само же по себе «субъект» есть «ничто», некая пустота, заполняемая содержанием символических матриц.

Подлинность субъекта у Лакана представляет собой сочетание симптомов, наложение различных векторов и по сути ситуативна. Подлинность в определенном смысле - это фикция, но вписанная в определенную структуру и стратегию реализации желания. Стратегия идентичности реализуется в особой психоаналитической процедуре субъективации\интерпелляции результатом, которой состоит в том, что субъект уже не постулирует себя как субъекта и, таким образом аннулирует последствия изначального травматического опыта

Как справедливо указывает Б.В. Марков: «Речь идет о кризисе абсолютистских претензий отдельных представителей антропологической парадигмы, т.е. о кризисе антропологического мышления, ищущего основания культуры в идее или в природе человека»[[66]](#footnote-66).

# Список литературы

## Барт Р. «Избранные работы», М.1994

1. Барт Р. «Фрагменты речи влюбленного», М.1999
2. Жижек С. «Возвышенный объект идеологии», М.1999
3. Делез Ж. «Фуко», М.1998
4. Делез Ж. «Критическая философия Канта: учения о способностях. Бергсонизм. Спиноза», М.2000
5. Делез Ж., Гваттари Ф. «Что такое философия?», М., СПб,1998
6. Деррида Ж. «Письмо и различие», СПб,2000
7. Кант И. «Антропология с прагматической точки зрения», СПб, 1999
8. Кант И. «Критика чистого разума», М.1994
9. Кожев А. «Идея смерти в философии Гегеля», М.1998
10. Лакан Ж. «Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда», М.1997
11. Лакан Ж. «Телевидение», М., 2000
12. Лакан Ж. «Функция и поле речи и языка в психоанализе», М.1995
13. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. «Словарь по психоанализу», М., 1996
14. Марков Б.В. «Философская антропология», СПб, 1998
15. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т., М., 1990
16. Платон Собрание сочинений в 4 т., Т.2, М.1993
17. Подорога В. «Феноменология тела», М.1995
18. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века., СПб, 1994
19. Фрейд З. Лекции по психоанализу. М.,
20. Фрейд З. «Я и ОНО»Труды разных лет., кн.1,2., Тбилиси, 1991
21. Фуко М. «Археология к знания», Киев, 1996
22. Фуко М. «Воля к истине: по ту сторону знания власти и сексуальности. Работы разных лет», М.1996
23. Фуко М. «Герменевтика субъекта» в кн. «Социо-логос», М.1991
24. Фуко М. «Забота о себе», М.-Киев, 1998
25. Фуко М. «Надзирать и наказывать», М.1999
26. Фуко М. «Слова и вещи», СПб, 1994
27. Хайдеггер М. «Бытие и время», М.,1997
28. Хайдеггер М. «Кант и проблема метафизики», М., 1997
1. Ж. Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?», стр.63-64 [↑](#footnote-ref-1)
2. М.Фуко «Слова и вещи» стр.33 [↑](#footnote-ref-2)
3. М.Фуко «Слова и вещи» стр.34 [↑](#footnote-ref-3)
4. М.Фуко «Слова и вещи» стр.339 [↑](#footnote-ref-4)
5. М.Фуко «Археология знания», стр. 123 [↑](#footnote-ref-5)
6. М.Фуко «Слова и вещи» стр.339 [↑](#footnote-ref-6)
7. И. Кант «Критика чистого разума», стр.59 [↑](#footnote-ref-7)
8. М. Хайдеггер «Кант и проблема метафизики», стр.120 [↑](#footnote-ref-8)
9. М.Фуко «Слова и вещи», стр.344 [↑](#footnote-ref-9)
10. М.Фуко «Археология знания», стр167 [↑](#footnote-ref-10)
11. Ж. Деррида «Письмо и различие», стр.73 [↑](#footnote-ref-11)
12. М.Фуко «Слова и вещи» стр.348 [↑](#footnote-ref-12)
13. М.Фуко «Слова и вещи» стр.353 [↑](#footnote-ref-13)
14. М. Бланшо Опыт-предел, в кн. «Танатография Эроса», стр.71 [↑](#footnote-ref-14)
15. М. Хайдеггер «Кант и проблема метафизики», стр.136 [↑](#footnote-ref-15)
16. Ж. Деррида «Письмо и различие», стр.54 [↑](#footnote-ref-16)
17. М.Фуко «Воля к истине» стр.40 [↑](#footnote-ref-17)
18. М.Фуко «Воля к истине» стр.43 [↑](#footnote-ref-18)
19. М.Фуко «Герменевтика субъекта», стр.292, в кн. «Соцои-логос» [↑](#footnote-ref-19)
20. М.Фуко «Забота о себе», стр.59 [↑](#footnote-ref-20)
21. Платон «Федон», Собрание сочинений т.2, стр.68 [↑](#footnote-ref-21)
22. М.Фуко «Забота о себе», стр.76 [↑](#footnote-ref-22)
23. Платон «Пир», Собрание сочинений т.2, стр.119 [↑](#footnote-ref-23)
24. Ж.Делез «Фуко», 131 [↑](#footnote-ref-24)
25. М. Фуко «Герменевтика субъекта», стр.307 [↑](#footnote-ref-25)
26. М.Фуко «Воля к истине» стр.119 [↑](#footnote-ref-26)
27. М.Фуко «Воля к истине» стр.147 [↑](#footnote-ref-27)
28. М.Фуко «Воля к истине» стр.166 [↑](#footnote-ref-28)
29. М.Фуко «Воля к истине» стр.168 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ж.Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?» стр.40 [↑](#footnote-ref-30)
31. Ж.Делез «Фуко» стр.157 [↑](#footnote-ref-31)
32. Ж.Делез «Фуко» стр.117 [↑](#footnote-ref-32)
33. Ж.Делез «Фуко» стр.127 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ж.Делез «Фуко» стр.170 [↑](#footnote-ref-34)
35. М.Фуко «Воля к истине» стр.119 [↑](#footnote-ref-35)
36. М.Фуко «Воля к истине» стр.147 [↑](#footnote-ref-36)
37. М.Фуко «Воля к истине» стр.166 [↑](#footnote-ref-37)
38. М.Фуко «Воля к истине» стр.168 [↑](#footnote-ref-38)
39. Ж.Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?» стр.40 [↑](#footnote-ref-39)
40. Ж.Делез «Фуко» стр.157 [↑](#footnote-ref-40)
41. Ж.Делез «Фуко» стр.117 [↑](#footnote-ref-41)
42. Ж.Делез «Фуко» стр.127 [↑](#footnote-ref-42)
43. Ж.Делез «Фуко» стр.170 [↑](#footnote-ref-43)
44. С. Жижек «Возвышенный объект идеологии», стр.40 [↑](#footnote-ref-44)
45. Ж.Лакан «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда» в кн. Инстанция буквы, стр.148 [↑](#footnote-ref-45)
46. Ж.Лакан «Функция и поле речи и языка в психоанализе», стр.77 [↑](#footnote-ref-46)
47. Ж.Деррида «Письмо и различие», стр.291 [↑](#footnote-ref-47)
48. М. Хайдеггер «Бытие и время», 136 [↑](#footnote-ref-48)
49. С. Жижек «Возвышенный объект идеологии», стр. 65 [↑](#footnote-ref-49)
50. Жижек С. «Возвышенный объект идеологии», стр.101 [↑](#footnote-ref-50)
51. Жижек С., там же, стр.128 [↑](#footnote-ref-51)
52. Жижек С. там же стр.134 [↑](#footnote-ref-52)
53. Платон «Пир», Собрание сочинений т.2, стр.101 [↑](#footnote-ref-53)
54. Р. Барт «Фрагменты речи влюбленного», стр.170 [↑](#footnote-ref-54)
55. Платон там же, стр.114 [↑](#footnote-ref-55)
56. Р.Барт там же, стр. 149 [↑](#footnote-ref-56)
57. Платон «Пир», Собрание сочинений т.2, стр.101 [↑](#footnote-ref-57)
58. Платон «Пир», Собрание сочинений т.2, стр.110 [↑](#footnote-ref-58)
59. Жижек С. там же стр. 208 [↑](#footnote-ref-59)
60. С. Жижек «Возвышенный объект…», стр. 103 [↑](#footnote-ref-60)
61. С. Жижек. там же, стр.102 [↑](#footnote-ref-61)
62. Жижек С. «Возвышенный объект…» стр. 132 [↑](#footnote-ref-62)
63. Ж.Лакан «Функция и поле речи языка в психоанализе» стр.91 [↑](#footnote-ref-63)
64. Ж.Лакан «Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда» стр.11 [↑](#footnote-ref-64)
65. Б.В. Марков «Философская антропология», стр.43 [↑](#footnote-ref-65)
66. Б.В. Марков «Философская антропология», стр.43 [↑](#footnote-ref-66)