

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК  
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

*Кафедра общей философии*

**К.В.КОНДРАТЬЕВ**

**Кривое зеркало «Я»:  
к теории возрожденного субъекта**

**Казань – 2015**

*Принято на заседании Ученого совета ИСФН  
Протокол №11 от 22 октября 2015 года*

**Рецензенты:**

Доктор философских наук,  
проф. кафедры социальной философии КФУ Т.М. Шатунова  
Кандидат философских наук,  
ст. преп. каф. философии, культурологии и педагогики КГИК Ю.Д. Смирнова

**Кондратьев К.В.**

**Кривое зеркало «Я»: к теории возрожденного субъекта / К.В. Кондратьев.** –  
Казань: Казан. ун-т, 2015. – 145 с.

В монографии рассматривается проблема кризиса субъектной парадигмы, впервые обозначенного в неклассических теориях философии XIX в. Автор показывает, что неклассическая философия не только подвергает решительной критике картезианскую модель субъекта, но и предлагает неклассическую альтернативу традиционной модели.

Кризис идеи и феномена субъекта рассматривается в тесной связи с кризисом социальности, провозглашенным в середине XX в. Отмечается внутренняя взаимозависимость данных явлений, подразумевающая необходимость поиска совместных решений для выхода из кризиса, сохраняющего свою актуальность и в наши дни

## Оглавление

Введение .....	4
Часть 1. Критика идеи субъекта с позиций неклассической философии:	
К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд .....	9
Глава 1. Карл Маркс, Фридрих Энгельс: анализ превращенных форм и позиция пролетария .....	13
Глава 2. Фридрих Ницше: проект генеалогии и сверхчеловек .....	24
Глава 3. Зигмунд Фрейд: место «Я» в свете открытия бессознательного .....	38
Глава 4. Три ипостаси субъекта в контексте неклассической критики субъектной формы бытия .....	51
Часть II. Трансформация социальной действительности в условиях кризиса субъектности .....	69
Глава 1. Становление социальности как форма осуществления классического субъекта .....	69
Глава 2. Смерть социального как выражение кризиса субъектности .....	83
Часть III. Субъект как идея и реальность в поле классического (фрейд- лакановского) психоанализа .....	102
Глава 1. Субъект и Другой: парадокс картезианского субъекта .....	102
Глава 2. От субъекта цинического к субъекту революционному: идеология Господствующего означающего и этическая максима психоанализа .....	112
Заключение .....	131
Библиография .....	136

## Введение

Разработка концепта «субъект» в истории европейской философии – задача нетривиальная и зачастую приводящая к взаимоисключающим результатам. Даже вопрос о том, с чего начинать такую разработку, остается открытым: брать ли отсчет с предложенного Аристотелем понятия «*hurokeimenon*», либо с понятия субъекта-подлежащего, как оно существовало в средневековой логике и грамматике, либо же с классического декартовского *cogito*.

В любом случае, роль концепта «субъект» в европейской философии остается самой центральной. Идея субъекта – это одновременно связующее звено, камень преткновения, яблоко раздора и цементирующий состав (а часто – и фундирующее основание) для большинства философских учений, а также для всех традиционных разделов философского знания. Происходя из области онтологии и теории познания, тема субъекта имплицитно присутствует в любой философской дисциплине: в этике через проблему свободы воли появляется проблема субъекта нравственного поступка и его свободы/детерминированности; в эстетике – необходимость определения субъекта эстетической деятельности, который неожиданно рас-траивается на субъекта-творца, субъекта-зрителя и субъекта-критика, выступающего посредником между первым и вторым; в философии истории появляется проблема субъекта исторического процесса, а определение проблемного поля философии истории позволяет концептуализировать поле социальной философии, в которой субъект вновь занимает центральное место.

Однако одновременно с тем, как субъект занимает все более значимое пространство в философском дискурсе, постепенно подминая под себя и подчиняя себе все прочие проблемы и вопросы, начинает проявляться обратная тенденция – критика идеи субъекта (или, по крайней мере, ее классической интерпретации). Вероятно, не будет ошибкой, если границу между классической и неклассической философией мы проведем именно по линии решения вопроса о субъекте. Первые ростки критического настроения проявляются уже в XIX в. когда

с различных позиций идею автономного и транспарентного субъекта подвергают сомнению К. Маркс и Ф. Ницше. Однако лишь к XX в, под влиянием не только марксистской и ницшеанской критики, но также и открытия бессознательного в созданном З. Фрейдом психоанализе данная критика получает окончательное оформление в виде идеи «смерти субъекта», ставшей своего рода «визитной карточкой» философии постструктурализма второй половины XX в.

Интересно, что практически одновременно с формулированием идеи смерти субъекта, появляется иная, близкая, но не тождественная концепция «смерти социального». Хотя они и являются, очевидно, двумя проявлениями одного процесса, в философской литературе их редко рассматривают совместно. Дальнейшее развитие постнеклассической философии привела к целой веренице «смертей»: смерть автора, смерть истории, смерть философии... Неслучайно обсуждение идей данного периода зачастую напоминает похоронные речи и осуществляется в подобающих торжественно траурных интонациях.

Тем удивительнее на фоне этого выглядит спокойствие эмпирического существования человека, субъекта, автора, общества, и всех других социальных и культурных форм, «похороненных» постструктурализмом. А в свете постепенного естественного выбывания самих носителей постструктуралистской философии возникает вполне резонный вопрос: кто кого хоронит?

В такой ситуации видится два основных выхода: либо просто сделать вид, что постструктуралистской критики не существовало и спокойно продолжать мыслить в классических терминах субъекта и социальности, либо же, проанализировав истоки и содержание данной критики, попытаться помыслить выход из кризиса, учитывающий уроки критики идеи субъекта и при этом дающий возможность мыслить в современных условиях человека, субъекта и социальность.

В данной работе предпринята попытка анализа становления и развития идеи критики субъекта и кризиса социальности в пространстве социально-философской рефлексии. Реконструкция истоков критической рефлексии осуществляется с целью раскрытия ее оснований и выявления предпосылок для

преодоления данной критики в современных условиях. Автор осознает, что таких попыток предпринималось большое количество<sup>1</sup>, однако, с нашей точки зрения, общим недостатком данных подходов была их односторонность: средства для возрождения субъекта (либо ее трансформации в некие новые формы), как правило, искали внутри самого пространства субъекта, тогда как средства реабилитации социальности – внутри самого социального пространства. В качестве примера первого подхода можно привести различные подходы к переосмыслению субъекта, опирающиеся на субъективистский феноменологический метод: М. Хайдеггер, Ж.-П.-Сартр, М. Мерло-Понти и другие; примером второго будет основанная на коммуникативной теории идея коммуникативного общества, разработанная Ю. Хабермасом. Не вдаваясь в анализ тонкостей данных концепций, можно признать, что их основным недостатком является односторонность: разрабатывая один из элементов диады субъект-социальное, теоретики молчаливо признают отсутствие существенных трудностей в отношении второго элемента.

В качестве альтернативы автор выдвигает модель субъекта, изначально включающую в себя социальную связь в качестве своего структурообразующего компонента, а не случайного и необязательного феномена, как это видно в феноменологической традиции Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти. В качестве одной из таких моделей в работе подробно рассматривается фрейд-лакановская психоаналитическая модель субъекта, основой которой является отношение «Я» с его «Другим», который может выступать и как пугающе-чуждая реальность «Оно» и как продуктивная модель связи-взаимодействия (отличающейся от иерархической связи субъекта отношения и объекта отношения в традиционной социальности), проявляющейся, к примеру, в отношении между аналитиком и анализантом.

---

<sup>1</sup> Одна из первых попыток появилась практически одновременно с артикуляцией идеи «смерти субъекта» в статье А. Рено с говорящим заголовком «Возвращение к субъекту, см.: Рено А. / Возвращение к субъекту / А. Рено, Л. Ферри // Контексты современности: Хрестоматия. – Казань: АБАК, 1998. – С. 143-152.

Таким образом, структура работы диктуется порядком поставленных задач. В первой части рассматриваются исторические предпосылки кризиса концепта субъекта, которые автор усматривает в работах трех мыслителей, сформировавших неклассическую философию: К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда. Общей чертой, характерной для каждого из них, оказывается разоблачение ключевой самоиллюзии субъекта: иллюзии его автономности и транспарентности. Выявление скрытых от самосознания структур, в известной степени детерминирующих его поведение, не позволяет в дальнейшем говорить о какой бы то ни было автономии.

Во второй части анализируется становление социальности как особого модуса существования общества в самом начале эпохи модерна, а также кризис данной модели и его теоретическое осмысление в работах Ж. Бодриера. Выявляется теснейшая связь классической модерновой формы социальности и классической модели автономного субъекта: именно в автономном субъекте-индивиде социальность находит свою основу и оправдание, но не наоборот: сам субъект не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самого себя. Яркой иллюстрацией теоретического отражения данной ситуации будет теория общественного договора: именно автономные, изначально независимые субъекты, способные к вступлению в договорные отношения, становятся источником социального, формируемого посредством такого договора. Но что является источником самих независимых субъектов? На данный вопрос теория общественного договора ответить не способна.

В третьей части мы вновь обращаемся к истокам субъектной парадигмы и ее артикуляции в работах Р. Декарта. В ходе анализа становления концепции *cogito* с применением психоаналитического метода была выявлена изначально представленная у Р. Декарта, однако подвергнутая «вытеснению», фигура Другого – в виде введенной, а затем отброшенной гипотезы «злого гения». Именно данная психотическая в своей сути операция сформировала классическую модель субъекта, и именно она ответственна за кризис данной модели в условиях современного мира. Во второй главе подробному анализу подвергается концеп-

ция «желания» как «желания другого», артикулированная в работах Ж. Лакана и его современного последователя – С. Жижека. Данная концепция, опирающаяся на изначальную расколотость как необходимое условие формирования «Я», представляется действенной альтернативой закрытому в своей иллюзии автономии картезианскому Cogito, поскольку включает в себя социальное отношение между «Я» и «Другим» в качестве необходимого условия формирования самого «Я».



## Часть 1. Критика идеи субъекта с позиций неклассической философии: К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд

Краткое описание истории категории «субъект» с самого начала сталкивается с серьезным препятствием: где мы можем найти точку отсчета, начало, зарождение этой ключевой для всей Европейской метафизики категории? Должны ли мы, следуя мысли М. Хайдеггера, обратиться к греческой древности и изучить зарождение идеи *hupokeimenon* в эллинской философии?<sup>2</sup> Или мы должны обратиться к средневековой схоластике, активно использующей интересующую нас категорию *subjectum*, хотя и в довольно непривычном для нас значении, отчасти сохранившемся в понятийном аппарате логики – как субъект в высказывании, которому приписываются определенные предикаты? Или же мы должны обратиться к философии Рене Декарта, который впервые придает субъекту его современное значение, противопоставив его (в виде *cogito*, или, точнее, *res cogitans*) не логическому предикату, а *res extensa*, то есть материи или объекту (хотя и сохраняя все его схоластические коннотации, как убедительно доказывает М. Хайдеггер)?<sup>3</sup> Или, быть может, стоит сразу двинуться дальше, к логически более полным и сформированным концепциям субъекта как активного, сознательного, целеполагающего сущего, постулируемого в качестве онтологической основы, – на этом пути можно отметить основные вехи истории субъекта в «монадах» Г. Лейбница, специфической субъектности *tabula rasa* английской эмпирической традиции (выражающейся, прежде всего, в абсолютной прозрачности, незамутненности «чистой доски», а также в намеченной еще Ф. Бэконом основной цели философии – окончательном освобождении сознания от «идолов»), а также, разумеется, выдающиеся достижения немецкой классической философии, достигшей невероятных успехов в описании возможностей, границ и перспектив субъектного бытия: от идеи «трансцендентальной

---

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. СПб.: Наука, 2002. 450 с.

<sup>3</sup> Там же. С. 24-25.

субъективности» у И. Канта и до фундаментальной задачи, поставленной и решенной Г.В.Ф. Гегелем в его «Философии духа»: «Понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»<sup>4</sup>. обстоятельное рассмотрение движения категории «субъект» в истории европейской философии потребовало бы, по сути, пересказа всей истории философии, что, безусловно, не может входить в задачи данной работы. Поэтому, минуя историю зарождения и расцвета идеи субъекта, мы обратимся к кризису этого понятия на рубеже XIX-XX вв., ставшему провозвестником сформулированной уже новейшей философией идеи «смерти субъекта».

И здесь мы должны чуть более подробно рассмотреть три ключевых фигуры, труды которых зафиксировали первые симптомы развивающейся болезни, приведшей идею или концепт субъекта в XX в. к летальному исходу: это К. Маркс, Ф. Ницше и З. Фрейд.

Интересно, что сама постановка в ряд этих трех имен по сей день, несмотря на свою традиционность<sup>5</sup>, вызывает много вопросов – почему именно они? Что общего у этих трех совершенно непохожих друг на друга мыслителей? Мы даже не в состоянии ни одного из этих трех персонажей с уверенностью назвать «философом»: К. Маркса часто считают, прежде всего, теоретиком экономики и политики; Ф. Ницше – филологом, поэтом, к тому же душевная болезнь, сразившая его в конце жизни, накладывает некоторый отпечаток на всю его творческую биографию, что особенно мешает многим ценителям «строгой научной философии» относить его к философам. Что касается З. Фрейда – он сам никогда особо не претендовал на звание философа, ограничиваясь более скромными претензиями на звание естествоиспытателя, хотя как раз именно эти претензии выглядят сегодня наиболее сомнительно. В том числе и по этой причине мы будем в дальнейшем остерегаться наименования «философ» для обсуждаемых нами персоналий, ограничиваясь чуть менее претенциозным «мыслитель».

---

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. М.: Наука, 2000. С. 9.

<sup>5</sup> См., например: Фуко М. Маркс, Ницше, Фрейд. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Fuko/N\\_F\\_M.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko/N_F_M.php) (дата обращения: 11.09.2012).

Основной предмет интереса, интеллектуальная традиция, даже стиль и тональность текстов – весьма различны. Тем не менее, общность есть, и это не случайная, а сущностная, симптоматическая общность, раскрыть которую – главная задача данной части работы. Но уже сейчас мы понимаем, что общность эта так или иначе будет связана с вопросом о субъекте, вернее, с нарождающимся кризисом этого понятия, диагностированным тремя этими мыслителями.

Некоторые общие черты в их портретах мы можем разглядеть уже сейчас. Прежде всего, сразу бросается в глаза боевой, воинственный настрой, характерный (хотя и в различной степени) для каждого из них. Больше всего он бросается в глаза в текстах Ф. Ницше – уподобляясь созданному им же самим в «Заратустре» образу льва<sup>6</sup>, Ф. Ницше яростно обрушивает свою критику на ценности, считающиеся незыблемыми в современной ему цивилизации. Не менее силен боевой, революционный дух в работах К. Маркса, хотя и приглушаемый на время из соображений интеллектуальной беспристрастности в «Капитале», он разворачивается во всю свою мощь в таких текстах, как «Манифест коммунистической партии». З. Фрейд на их фоне выглядит гораздо спокойнее – он старается сохранять сугубо академический стиль и избегает категорических суждений. Вместе с тем в текстах З. Фрейда часто отражен накал той критики, которой подвергалось учение психоанализа с первых лет своего существования. Интересно здесь то, что З. Фрейд хорошо понимает и предугадывает как силу этой возможной критики, так и ее источник. Например, на первой же странице работы «Я и Оно» З. Фрейд, отмечая первый шаг психоанализа в признании наличия бессознательного в психическом человека, утверждает, что он «был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее»<sup>7</sup>. Готовность защищаться и нападать присутствует также и в первых лекциях «Введения в психоанализ».

---

<sup>6</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. М.: Мартин, 2005. С. 25-28.

<sup>7</sup> Фрейд З. Я и Оно // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. С. 841.

С другой стороны, одновременно со столь резким критическим настроем большей части современников по отношению к их идеям и К. Маркс, и Ф. Ницше, и З. Фрейд имели немало преданных сторонников (не всегда при жизни), часто подвергавших учения своих кумиров невероятным искажениям. Особенно ярко это проявляется у К. Маркса и З. Фрейда: «Маркс» и «марксизм» столь же далеко отстоят друг от друга, как «Фрейд» и «фрейдизм». Говорить о существовании «ницшеанства», на первый взгляд, достаточно сложно, но причина этого в том, что именно учение Ф. Ницше подверглось у своих «почитателей» самым глубоким искажениям, настолько глубоким, что уже перестало называться учением Ф. Ницше – речь идет о немецком национал-социализме, использовавшем Ф. Ницше для своих нужд, при известном сотрудничестве его сестры.

Получается достаточно парадоксальная ситуация: никакие другие учения, возникшие на рубеже XIX-XX вв., не имели, во-первых, такого количества ярых противников, во-вторых, такого количества не менее ярых приверженцев, и в-третьих, не подвергались таким немыслимым искажениям – со стороны как первых, так и вторых. Действительно, ничего подобного мы не можем сказать ни о зарождающемся позитивизме, ни о неокантианстве, ни о британо-американской аналитической философии, ни о феноменологии: каждое из этих течений, безусловно, как и любое другое, имело своих сторонников и противников, но ни одно из них не вызывало такого значительного эмоционального напряжения (как положительного, так и отрицательного), как К. Маркс, Ф. Ницше и З. Фрейд.

## **Глава 1. Карл Маркс, Фридрих Энгельс: анализ превращенных форм и позиция пролетария**

Учение Карла Маркса и Фридриха Энгельса традиционно рассматривается, прежде всего, в контексте экономики, в контексте социальной философии, или же в контексте революционной деятельности. При этом часто многие исследователи, акцентируя свое внимание на той или иной стороне их учения, несколько затемняют внутреннюю целостность философии К. Маркса и Ф. Энгельса<sup>8</sup>. Каждый «раздел» их мышления не должен рассматриваться изолированно, в отрыве от «целого» – в этом смысле не существует никакого «экономического» учения К. Маркса, отличного от его социальной философии, точно так же, как не может существовать марксистской революционной теории в отрыве от экономических проблем.

Сохраняя в памяти сознание «целого» философии К. Маркса, мы постараемся воспроизвести и проанализировать ту ее «часть», которая имеет отношение к анализу сознания и критике субъекта.

Первое, что бросается в глаза при исследовании хода осуществления философского анализа в работах К. Маркса, – это острое недоверие к идеям самим по себе. Идея сама по себе, постулирующая саму себя в своей достоверности, – это иллюзия. Самодостоверность картезианского «*cogito*», основа классических представлений о субъекте, поставлена под радикальное сомнение.

Критика идейного содержания предшествующей философии (как она осуществляется К. Марксом в таких работах, как «Святое семейство» или «Немецкая идеология») не происходит в поле самих идей; первое, с чего начинает К. Маркс свою философскую работу, – это смещение точки зрения, смещение самого пространства философской мысли. Правоту современной ему филосо-

---

<sup>8</sup> В дальнейшем из соображений экономии мы ограничимся обозначением только фамилии К. Маркса, подразумевая под этим общее учение основоположников марксизма. Задача отделения учения К. Маркса от взглядов Ф. Энгельса выходит далеко за рамки проблем, рассматриваемых в данной работе.

фии К. Маркс признает только тогда, когда эта философия заявляет, что она «борется только против «фраз». Однако же, далее он говорит, что немецкие философы «забывают только, что сами не противопоставляют этим фразам ничего, кроме фраз»<sup>9</sup>. К. Маркс отвергает возможность достижения подлинного познания, разумной науки и философии на путях самой науки и философии – то есть на путях одной только мысли. Данному подходу К. Маркс противопоставляет свою специфическую версию материализма, основные черты которого складываются уже в самых ранних работах 40-х гг.

Формулировку своих взглядов К. Маркс начинает с «действительных предпосылок», в качестве которых выступают «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни». Чуть ниже он добавляет, что «предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»<sup>10</sup>. Вообще, при чтении «Немецкой идеологии» и других работ этого периода не может не бросаться в глаза частота употребления терминов «эмпирический», «действительный» и т.п. Не означает ли это, что К. Маркс – лишь представитель эмпирицистского направления в философии, традиционно разрабатывавшегося в английской традиции?

На этот вопрос мы с уверенностью можем ответить отрицательно. Эмпиризм К. Маркса – это вовсе не немецкая версия эмпирической философии, ограничивающий себя познанием чувственной данности. Именно этот упрек К. Маркс предъявляет Л. Фейербаху, акцентировавшему внимание на «философском созерцании» «чувственной данности». К. Маркс пишет: «Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственная от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт про-

---

<sup>9</sup> Маркс К. Немецкая идеология. Фейербах: противоположность материалистического и идеалистического воззрений / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1955. Т.3. С. 14.

<sup>10</sup> Маркс К. Немецкая идеология... С. 18.

мышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это – исторический продукт...»<sup>11</sup>.

Эмпиризм К. Маркса обращается к «чувственной данности» особого рода, к «материи», которая не может быть дана философствующему разуму посредством органов чувств, а именно к материи общественного бытия. Будучи «действительной предпосылкой» философского мышления, общественное бытие требует предварительного выявления путем философского анализа.

Обнаружение определенных содержаний сознания, являющихся иллюзорным, перевернутым отражением реальной действительности, разумеется, нельзя приписать К. Марксу в качестве открытия. Опровержение такого «ложного сознания» путем замещения его неким новым «истинным сознанием» – это задача философии на протяжении всей ее истории. Заслуга К. Маркса в другом: путь к реальному, истинному положению вещей лежит через серьезный и обстоятельный анализ иллюзорной, ложной реальности – именно заблуждение есть ключ к истине. Вышесказанное станет понятнее, если мы обратимся к анализу товарной формы и товарного фетишизма, проведенному К. Марксом в «Капитале».

Что такое товар? С точки зрения обывателя (точнее – потребителя), товар – это некая вещь, которая способна удовлетворять его различные потребности. Эта способность политэкономией была названа «потребительской стоимостью». В случае, когда товарные отношения отсутствуют или развиты крайне слабо, человек создает вещи исключительно для своих собственных нужд (или нужд своей семьи, рода, общины) – тогда ценность продукта его труда ограничивается исключительно потребительской ценностью. Очевидно, что если человек на необитаемом острове найдет сундук с сокровищами, много лет назад спрятанный пиратами, то золотые монеты в этом сундуке будут представлять для него несоизмеримо меньшую ценность, чем неказистый, но острый нож одного из пиратов, случайно попавший в этот сундук.

---

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

Но ситуация радикально меняется, когда мы имеем дело с товарным производством – производством вещей, ориентированных не на непосредственное потребление производителями, а на обмен. В этом случае любой товар наряду с потребительской стоимостью приобретает также стоимость меновую, то есть способность обмениваться на определенное количество другого товара. Если мы вновь обратимся к точке зрения обывателя, то увидим, что для него меновая стоимость кажется точно таким же, от природы данным предмету свойством, каким является потребительская стоимость. К. Маркс пишет: «Стоимость одной тонны железа и двух унций золота воспринимается совершенно так же, как тот факт, что фунт золота и фунт железа имеют одинаковый вес»<sup>12</sup>. Более того – меновая стоимость не демонстрирует никакой значимой связи с потребительской стоимостью, как можно было бы предположить, исходя из здравого смысла: несмотря на очевидно большую полезность тонны железа, ее меновая стоимость может равняться или даже быть меньшей стоимости двух унций золота. В чем же сущность меновой стоимости?

Источник меновой стоимости (или просто «стоимости», как часто пишет К. Маркс) – в труде, затраченном на производство данного товара. Очевидно, что производство, например, одной буханки хлеба требует меньше затрат труда, чем производство одной свиной тушки. Отсюда меновая стоимость свиной тушки существенно выше меновой стоимости буханки хлеба, например: 1 свиная тушка = 20 буханкам хлеба. Но как получается приравнять эти два совершенно разнородных товара? Ведь труд скотовода и мясника совершенно не схож с трудом хлебороба и булочника. Для разрешения этой задачи К. Маркс вводит различие между «конкретным» и «абстрактным трудом». Конкретный труд – всегда создает определенный товар (хлеб, свиные тушки, стулья) и качественно отличается от любого другого труда; таким образом, мы можем сказать, что конкретный труд создает потребительскую стоимость. Так же как товары не могут быть приравнены друг к другу в их потребительских стоимостях (как

---

<sup>12</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1 / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. С. 85.



можно сравнить потребительские стоимости дивана и настольной лампы? Все равно, что сравнивать теплое с квадратным), так и различные виды конкретного труда несводимы и несравнимы друг с другом. Между тем, если мы абстрагируемся от потребительской стоимости товара, сам труд, затраченный на его производство, радикально преобразуется. Абстрактный труд, как субстанция, создающая стоимость, представляет собой чистую затрату человеческих сил, способностей, жизненной энергии и измеряется исключительно количественно, не имея в себе никаких качественных особенностей. Таким образом, любой рабочий, создавая товар, занят конкретным трудом, но когда этот товар попадает на рынок, посредством сравнения и обмена с другими товарами он превращается в продукт абстрактного труда.

До этого момента в анализе К. Маркса не было ничего радикально нового, ничего, что могло бы указать нам на неклассичность его философии. Трудовая теория стоимости тщательно разрабатывалась в традиции английской политэкономии (прежде всего, К. Маркс отмечает заслугу Д. Рикардо). Она представляет собой классически субъектную интерпретацию экономических зависимостей, в которой исходной точкой становится автономный самооснованный и целеполагающий индивид, создающий вещи. Но, как отмечает К. Маркс, классическая политэкономия «ни разу даже не поставила вопроса: почему это содержание принимает такую форму?»<sup>13</sup>. Соотношение формы товара (стоимости) и его содержания (труда) представляются классической политэкономии как вечные, неизменные, как само собой разумеющиеся – совершенно так же, как денежная форма стоимости представляется обыденному сознанию как изначально присущее товару качество, подобное весу или плотности. К. Маркс впервые демонстрирует внутреннюю взаимосвязь стоимостной формы товара со специфически товарным способом производства и одновременно с этим он демонстрирует то, как именно эта стоимостная форма скрывает свое собствен-

---

<sup>13</sup> Маркс К. Капитал. Т.1... С. 90.

ное содержание от усилий анализа, маскируясь под псевдоестественное свойство вещи – стоимость.

Для обозначения этого странного процесса К. Маркс вводит понятие *фетишизма*, содержание и значимость которого выходят далеко за пределы нужд анализа товарной формы производства.

Сущность процесса фетишизации – переворачивание общественных отношений с ног на голову, когда причина занимает место следствия. Социальные процессы (например, процесс труда, предполагающий определенную «форму общения») принимают вещную форму (например, форму товара), но эта вещная форма словно бы замещает собой сами процессы, и общественные отношения в глазах обывателя превращаются в отношения между вещами. Так обмен товарами на рынке кажется субъектам рынка процессом, происходящим между самими вещами, обладающими определенным свойством – стоимостью, а общественные отношения производства и распределения оказываются подчиненными этому обмену. Между тем в реальности дело обстоит прямо противоположным образом: именно определенные общественные отношения (конкретно – буржуазные общественные отношения) создают всеобщее пространство рынка, диктующее товарную форму в качестве единственно возможной формы для продукта труда. При этом фетишизм, являясь, безусловно, иллюзией, качественно отличен от иллюзий сознания, с которыми боролась классическая философия (например, «идолов» Фрэнсиса Бэкона). Устранение иллюзий, полная прозрачность сознания является для классической гносеологии субъекта безусловной ценностью, достижение которой необходимо для успешного осуществления господства человека над природными силами («знание – сила» того же Ф. Бэкона), тогда как фетишизм – сущностная необходимость сознания субъекта товарно-рыночных отношений. Именно превратное понимание субъектом самой сущности стоимостной формы товара – затраты определенного количества абстрактного труда – позволяет ему действовать в пространстве рынка осознанно и целеполагающе – то есть в качестве субъекта. Несмотря на то, что стоимость товаров порождает труд, затраченный на их производство, при об-

мене субъекты вынуждены обменивать товары именно в виде стоимостей, а не в виде продуктов труда. Отсюда появляется знаменитая формула К. Маркса, призванная обозначать функционирование фетишизированного сознания: «Они не сознают этого, но они это делают»<sup>14</sup>.

Итак, анализ товарной формы, проведенный в первой главе «Капитала», выходит далеко за рамки политэкономии и приводит к важнейшему философскому открытию: сознание субъекта может содержать в себе такие иллюзорные содержания, что их устранение, к которому всегда призывала вся классическая гносеология, приводит к невозможности существования субъекта в качестве субъекта. Слегка модифицировав вышеприведенную формулу фетишизма, мы получим: «Они могут это делать именно потому, что они этого не сознают». Именно на эту особенность указывает М.К. Мамардашвили: «Движение, идущее от производственных отношений в обмене деятельностью к значащему предмету, оборачивается так, будто именно значащий предмет приводит в движение деятельность и форму общения, *причем практически так оно и есть на самом деле*»<sup>15</sup>. «Практически» – то есть в действительных, наличных общественных отношениях. Противоречие теории и практики оборачивается здесь совершенно неожиданной стороной: теоретическое понимание не только не имеет своим следствием практические рекомендации, но, напротив, прямо препятствует осуществлению любой практики в данной области.

Однако соотношение теории и практики в пространстве мысли К. Маркса и Ф. Энгельса должно быть рассмотрено более пристально хотя бы потому, что сам К. Маркс заявлял в качестве цели своей философии «изменение мира»<sup>16</sup>. Причем это «изменение» указывает на определенную классичность, содержа-

---

<sup>14</sup> Маркс К. Капитал. Т.1... С. 84.

<sup>15</sup> Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Как я понимаю философию? / М.К. Мамардашвили. М.: Прогресс, 1992. С. 306.

<sup>16</sup> «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его изменить» (Маркс К. Тезисы о Фейрбахе / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1955. Т.3. С. 4.).

щуюся в философии К. Маркса, если не в качестве основы (основа, как мы уже могли убедиться, – неклассическая), то в качестве цели или задачи. «Практика» в понимании К. Маркса (сам марксизм часто именуется как «философия практики») – это субъектная активность, преобразование и овладевающее господство над миром, преодолевающее проходящее через всю предыдущую историю обратное господство – мира над человеком, как следствие процесса отчуждения, истоки которого видны в вышеизложенном анализе товарной формы.

Безусловно, соотношение философской теории и революционной практики в марксизме не следует понимать в духе вульгарного материализма или социалдарвинизма. А. Грамши, ключевая фигура марксистской «философии практики», пишет: «Философия практики не может не выступать вначале в полемическом и критическом плане как преодоление предшествующего образа мышления и конкретно существующей мысли (или существующего мира культуры)»<sup>17</sup>. Философия К. Маркса неотделима от его политической деятельности, так же как и политика неотделима от философии. И все же иерархическое отношение философии и политики сохраняется: критика образа мышления должна преследовать конкретную цель – изменение образа жизни. Именно эта мысль лежит в основании полемики молодого К. Маркса с Л. Фейербахом и левыми младогегельянцами: критика религии в духе абстрактного атеизма Л. Фейербаха не достигает своей цели, поскольку «атеизм является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания»<sup>18</sup>. «Абстрактному отрицанию» атеизма К. Маркс противопоставляет «действительное утверждение человека», которое и составляет суть коммунизма: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохра-

---

<sup>17</sup> Грамши А. Искусство и политика: в 2-х т. / А. Грамши. М.: Искусство, 1991. Т.1. С. 50.

<sup>18</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г.: [Коммунизм] / К. Маркс // Сочинения // К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1974. Т.42. С. 127.

нением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. человеческому»<sup>19</sup>.

Целостность и чистота сознания субъекта классической философии обеспечивалась полаганием некой «абсолютной точки наблюдения», «вне» и «над» миром, позволяющей взглянуть на общество, историю, человека «со стороны» – тем самым обеспечивалась абсолютная чистота теории. К. Маркс отрицает возможность достижения подобной позиции силами одного только разума. Подлинный переворот в философии, по мнению К. Маркса, возможен только после революционного переворота в истории – коммунистической революции, этот вывод автоматически проистекает из «материалистического понимания истории» и понятия «превращенной формы сознания»: поскольку «ложное сознание» является *необходимым* следствием наличных общественных отношений, низвержение ложного сознания невозможно осуществить путем просвещения, того самого *aufklarung*, о котором писал И. Кант, взявшего себе на вооружение лозунг «смей пользоваться собственным умом»<sup>20</sup>. Надежды на собственный ум уже нет – ведь он с неизбежностью будет ограничен общественными отношениями текущей эпохи. Именно поэтому подлинная критика «ложного сознания» должна наносить удар не по самому ложному сознанию, а по общественным отношениям, которые его детерминируют.

Коммунизм, в понимании К. Маркса, не есть лишь политический переворот, в результате которого к власти должны прийти те силы, которые ранее находились в угнетенном состоянии. Коммунизм, по его определению, «совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов»<sup>21</sup>. То, что ранее счи-

---

<sup>19</sup> Там же. С. 116.

<sup>20</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М.: Мысль, 1966. Т.6. С. 25-37.

<sup>21</sup> К. Маркс. Немецкая идеология... С. 64.

талось достижимым силами возвышения самосознания (а Г. Гегелем и гегельянцами – вовсе полагалось в основание исторического процесса как его неизбежный итог), – оказывается достижимым только практическим переворотом. Именно революционер – это подлинный философ, потому что только он способен избежать «иллюзий собственной эпохи».

Отсюда центральное положение «революционного класса» и «революционного сознания» в мысли К. Маркса. Пролетарий призван заменить ту «абсолютную точку наблюдения», которая обеспечивала классическому философу чистоту теории. Между тем фактически стать на позицию пролетария для философа не представляется возможным – ведь пролетария, как представителя уже наступившего коммунизма, как «положительного упразднения частной собственности», не существует. Позиция пролетария – это абсолютный горизонт, точка сближения, путь к которой осуществляется путем анализа «превращенных форм» сознания. Но сам этот анализ становится возможным только тогда, когда мы занимаем позицию пролетария, «смотрим на богатство со стороны бедности».

Итак, подводя итоги, отметим 2 фундаментально неклассических открытия К. Маркса, оказавших столь огромное влияние на философию XX в.:

1. К. Маркс открывает совершенно новую область сознания (во многом тождественную тому, что позднее З. Фрейд называл «симптом»<sup>22</sup>) – «превращенные формы», которые, являясь иллюзиями, превратным представлением сущности вещей, одновременно с этим оказываются необходимыми для успешного функционирования субъекта в качестве субъекта – тем самым приобретают некую «бытийственность», оставаясь «кажимостями».

2. Одновременно с этим К. Маркс показывает, что это открытие невозможно внутри тех общественных отношений, которые породили саму проблему «ложного сознания». Избежать «иллюзий своей эпохи» оказывается возможным только при условии взгляда из эпохи иной, преодолевшей самоотчуждение

---

<sup>22</sup> См. об этом: Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М.: Художественный журнал, 1999. С. 10-30.

человека, то есть из эпохи коммунизма (или, что то же самое, глазами представителя этой эпохи – пролетария). Но, поскольку фактическое достижение этой позиции невозможно до наступления коммунизма, проблема принимает вид круга, очень похожего на герменевтический круг: преодоление самоотчуждения возможно только там, где оно уже преодолено. Таким образом, проблема анализа приобретает характер бесконечной проблемы, а позиция пролетария становится подобной постоянно отодвигающейся линии горизонта. Между тем любая попытка разорвать этот круг, объявив ту или иную позицию «классово верной», несмотря на свою соблазнительность, неизбежно приводит к воссозданию всего корпуса «ложного сознания».

## Глава 2. Фридрих Ницше: проект генеалогии и сверхчеловек

Феномен Фридриха Ницше в рамках современной культуры представляет собой необычное сочетание немалой популярности (если взглянуть на полки книжных магазинов, книги Ф. Ницше сегодня едва ли не самые публикуемые и переиздаваемые во множестве различных вариантов от самых простых и дешевых до дорогих коллекционных изданий) и колоссальной непонятости<sup>23</sup>. Огромное количество публикаций, монографий, диссертаций, посвященных Ф. Ницше, вовсе не облегчает, а, напротив, лишь усугубляет эту ситуацию. Интересно, что сам Ф. Ницше предсказывал такой исход событий, например, ему принадлежит такой афоризм: «Посмертных людей – меня, например, – хуже понимают, чем современных, но лучше слушают. Говоря точнее: нас никогда не поймут – и отсюда наш авторитет»<sup>24</sup>.

Не ставя перед собой невыполнимую в рамках данной работы (а вероятнее всего – невыполнимую вообще) задачу изложения полного и аутентичного варианта философии Ф. Ницше, мы сконцентрируем свое внимание на критическом аспекте его философии, выражающемся в проекте «переоценки всех ценностей».

---

<sup>23</sup> Ф. Ницше весьма часто цитируют, в основном, в виде отдельных, вырванных из контекста афоризмов, чему, конечно, способствовала его специфическая афористическая манера письма. На первый взгляд кажется, что Ф. Ницше пишет о вполне понятных вещах – «воля к власти», «сверхчеловек», «вечное возвращение». Часто цитируются такие его выражения, как «падающего – подтолкни», «человеческое, слишком человеческое». Особенно часто, почему-то, любят цитировать афоризм «если идешь к женщине – не забудь взять с собой плетку», тем самым доказывая, что Ф. Ницше, якобы, был страшным женоненавистником и просто сумасшедшим мизантропом. Естественно, ничего общего с реальным мышлением Ф. Ницше это не имеет, однако нельзя не признать, что такому непониманию в некотором роде «поспособствовал» его огромный поэтический талант – возможно, в некотором роде было бы лучше, если бы он писал, подобно Г. Гегелю, терминологически нагруженным тяжеловесным языком. В этом случае он не смог бы похвастаться большими тиражами своих книг на полках современных магазинов – зато автоматически отпугнул бы тех, кто заведомо не способен воспринять его мысль. Особенно удивительно, что даже весьма почтенные философы не всегда могут избежать полного непонимания мысли Ницше: чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать главу о Ф. Ницше в «Истории Западной философии» Бертрана Рассела.

<sup>24</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. М.: Эксмо, 2006. С. 815.



Как отмечает Ж. Делез: «Самый общий замысел Ницше состоит в том, чтобы ввести в философию понятия смысла и ценности»<sup>25</sup>. Что это значит? Неужели до Ф. Ницше философия не знала ни понятий «смысл», ни понятия «ценность»? Разумеется, дело не в этом. Заслуга Ф. Ницше заключается в принципиально новом способе введения этих категорий в мыслительное пространство – способе, который мы с уверенностью можем назвать «неклассическим».

Для классического способа мышления характерным является представление предельных мыслительных содержаний (например, категорий морали и нравственности) в качестве извечных, предзаданных, в качестве причин для самих себя. Описывая способ мышления классической философии, Ф. Ницше пишет, что, с точки зрения философа, «сущее, безусловное, доброе, истинное, совершенное – все это не может произойти, следовательно, должно быть *causa sui*»<sup>26</sup>. В этом случае классической философии остается только описание, инвентаризация незыблемых ценностей, что и осуществляют, по мнению Ф. Ницше, такие «философские работники», как И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, А. Шопенгауэр. Но являются ли данные ценности в действительности столь незыблемыми и извечными? Этим вопросом открывается ницшеанский проект генеалогии.

Ф. Ницше так формулирует постановку проблемы генеалогии: «При каких условиях изобрел человек себе эти суждения ценности – добро и зло? И какую ценность имеют они сами?»<sup>27</sup> То есть генеалогия ценностей заключается не в том, чтобы определить происхождение одних ценностей из других – данный способ так или иначе всегда упирается в необходимость введения некой первоценности, которая становится причиной всех прочих – в качестве такой может объявляться Бог, Эйдос, разум, истина или даже польза. Подлинная генеалогия

---

<sup>25</sup> Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. М.: Ad Marginem, 2003. С. 33.

<sup>26</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 824.

<sup>27</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше // Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1990. Т.2. С. 410.

следует дальше – не претендуя на составление иерархической пирамиды ценностей, она задается вопросом: в чем ценность самой ценности? Почему человек вообще полагает ценности? И кто является этим полагающим ценности субъектом?

Вопрос «кто?» является для Ф. Ницше основополагающим вопросом, в отличие от вопроса «что?», считавшегося в философии центральным со времен Сократа. Именно в нем проявляется критическое недоверие Ф. Ницше к самоочевидностям сознания. Обращаясь к различным сторонам человеческой культуры и истории – к науке, к религии, к морали, везде Ф. Ницше задается вопросом: «Чего хочет тот, кто думает таким образом?» Ученый (так же, как и философ) может настаивать на том, что его цель – поиск истины. Ф. Ницше спрашивает: чего же в конечном итоге хочет искатель истины?

Мы проиллюстрируем этот ход мысли Ф. Ницше на примере его работы «К генеалогии морали». Разумеется, генеалогия не исчерпывается лишь рассмотрением морали, и ниже это будет показано.

Изыскивая истоки происхождения понятий «хорошее» и «плохое» на путях этимологии этих слов в различных языках, Ф. Ницше приходит к выводу, что их происхождение отсылает к понятиям о «знатности», «благородстве» (в случае «хорошего») и «низости», «простоты» (в случае «плохого») <sup>28</sup>. Отсюда происходит ницшеанская идея о первоначальном параллельном существовании двух противоположных представлений о морали – «мораль господ» и «мораль рабов».

Следует сразу отличить концепцию Ф. Ницше от по видимости схожих идей К. Маркса о высшем господствующем классе как претендующем на моно-

---

<sup>28</sup> Русская этимология во многом подтверждает анализ Ф. Ницше. В «Этимологическом словаре русского языка» Макса Фасмера приводятся различные варианты этимологической связи русского «плохой» с укр. «плохий» - «смирный, тихий, кроткий» или со словом «плаха». «Хороший» связывается с блр. «харашыцца» - «хвастаться», с укр. «харний» - «красивый», а также со словом «хоробрый», то есть «храбрый». Противопоставление «хороший» - «храбрый» и «плохой» - «смирный» в большой степени подтверждает исходные пункты генеалогии Ф. Ницше (См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://vasmer.narod.ru/> (дата обращения: 11.09.2012).

польное право в области духовного производства и использующем это право для охранения своего положения. С одной стороны, для Ф. Ницше не играет никакой роли экономическая основа власти господ, позволяющая им (по К. Марксу) осуществлять полагание ценностей. Подлинным истоком ценностей является воля к власти, проявляющая себя как в морали господ, так и в морали рабов, но проявляющаяся различным образом. Ключевым отличием морали рабов от морали господ является свойство, названное Ф. Ницше «реактивностью» (противопоставляемое «активности», присущей морали господ). Что значит реактивность?

Осмысляя сущность рабского способа полагания ценностей, находящую, по мнению Ф. Ницше, свое наивысшее выражение в жреческом способе оценки, мыслитель приходит к тому, что сущность раба, жреца (а также и философа-моралиста) – в его *бессилии*. Их бессилие рождает ненависть и жажду мести. Единственный способ мести, доступный рабу, то есть бессильному, – это *духовная месть*. Эта месть заключалась в первой радикальнейшей переоценке всех ценностей, приведшей к забвению и переворачиванию старой связи «хорошего» и «благородного» (то есть связи права аристократии на моральную оценку): «Только одни отверженные являются хорошими... им только и принадлежит блаженство». С этого переворачивания начинается великое движение в истории, получившее у Ф. Ницше наименование «восстание рабов в морали», восстание «ускользающее нынче от взора лишь потому, что оно – было победоносным...»<sup>29</sup>.

Именно реактивностью характеризуется особенность рабского способа оценки. Бессильный не способен на действие, не способен на акцию, единственное, что ему доступно, – это реакция. Реактивность выступает основанием вообще любого перевода действия из плоскости реального в плоскость духовного, подобно тому, как раб, не имея возможности отомстить своему господину физически, мстит ему духовно, объявляя себя носителем единственно

---

<sup>29</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали... С. 422.

подлинной добродетели. Выявление активности или реактивности в качестве сущности того или иного феномена, вещи, факта выступает у Ф. Ницше целью генеалогии. Вопрос «чего хочет тот, кто думает таким образом?» может иметь два ответа – либо он хочет утверждения, полагания, позитивности, акта, либо же он хочет отрицания, негативности, мести, реакции.

В качестве универсального примера сущностно реактивного феномена у Ф. Ницше выступает Сократ. Сократ – это симптом разложения, упадка греческой культуры. Ф. Ницше пишет о сократовской диалектике: «Диалектику выбирают лишь тогда, когда нет никакого другого средства. Известно, что ею возбуждаешь недоверие, что она мало убеждает <...> Она может быть лишь необходимой самообороной в руках людей, не имеющих уже никакого иного оружия»<sup>30</sup>. Доказательство необходимо тогда, когда нет возможности убедить собеседника другими средствами. Но парадокс доказательства, на который указывает Ф. Ницше, заключается в том, что оно все равно не убеждает: если тебе изначально не верят, доказательства оказываются малоэффективными. Известно, что первые греческие философы (милетская школа, Гераклит) не использовали доказательства, они утверждали свои идеи в виде афористических изречений, требующих не доказательства, а интерпретации, причем исключительно со стороны адресатов таких изречений. Доказательство возникает в греческой философии в школе Элеи (у Парменида и, в особенности, у его ученика – Зенона<sup>31</sup>), эта же школа первой вводит различие «мира мнения» и «мира истины». Именно полагание иной, сверхприродной реальности и является первым шагом «восстания рабов в морали»: поскольку в этом мире бессильные не могут ничего изменить, они сочиняют иной, лучший мир, единственное призвание которого – обвинение этого мира как несовершенного, несоответствующего выдуман-

---

<sup>30</sup> Ф. Ницше. Сумерки идолов... С. 821.

<sup>31</sup> Вероятно, не случайно зеноновская диалектика была направлена не столько на то, чтобы доказать истинность учения Парменида, сколько на то, чтобы продемонстрировать ложность противоположных учений, а также обыденных представлений о существовании множественности и движения. Зеноновская диалектика была по своей сущности *ре-акцией* на критику парменидовского учения о едином и недвижимом Бытии.

ному идеалу. Это полагание является сущностно реактивным – оно отталкивается от сущего, полагая должное в качестве во всем превосходящего сущее. В этом смысле, если Сократ и Платон являлись для Ф. Ницше симптомами уже осуществляющегося в греческой культуре разложения, приводящего к победе реактивного над активным, то Парменид и Зенон закладывают основу, фундамент этого будущего разложения.

Итак, по ту сторону моральных понятий, а также философских, научных категорий, религиозных догматов и художественных образов лежит игра активных и реактивных сил, каждая из которых, в конечном итоге, выступает выражением лежащей в основе всего воли к власти.

Воля к власти – одна из центральных тем философии Ф. Ницше (М. Хайдеггер именует их «главными рубриками» метафизики Ф. Ницше<sup>32</sup>). Этот термин с большим трудом поддается интерпретации, поэтому дадим слово самому Ф. Ницше: «Где бы ни находил я живое, везде слышал я и речь о послушании. Все живое есть нечто повинующееся»; «Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти!»<sup>33</sup>. Итак, воля к власти выступает в качестве основы самой жизни, живого вообще. Суть процесса утверждения воли заключена в стремлении любого живого организма занять максимально возможное жизненное пространство, когда, к примеру, бактерии и другие микроорганизмы распространяются даже в самых, казалось бы, непригодных для жизни средах, наподобие жерла вулканов или антарктических льдов. Повелевание в мысли Ф. Ницше означает преодоление, возвышение, прежде всего, над самим собой: «И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. Смотри, – говорила она, – я всегда должна преодолевать самое себя». Отсюда понятна критика Ф. Ницше шопенгауэровской концепции воли к жизни: «Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в нее словом о «воле к существова-

---

<sup>32</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63-69.

<sup>33</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. М.: Мартин, 2005. С. 138-140.

нию»; такой воли – не существует! Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существования!»<sup>34</sup> Действительно, воля к жизни являет собой самозамкнутость, самоограничение наличного существования самим собой, что, накладываясь на пессимизм А. Шопенгауэра, не могло не привести в итоге к идее отрицания воли как таковой. Но даже в основе отрицания воли лежит воля к отрицанию, воля к небытию: «Эта ненависть к человеческому... это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это стремление избавиться... от самого стремления – все сказанное означает, рискнем понять это, волю к Ничто, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остается волей! <...> Человек предпочтет скорее хотеть Ничто, чем ничего не хотеть...»<sup>35</sup>

Таким образом, воля к власти выступает фундаментальным онтологическим принципом, лежащим в основе как активных, так и реактивных сил. Но одновременно с этим воля к власти выступает в качестве принципа интерпретации, или, как пишет Ж. Делез: «Воля есть различающий элемент силы»<sup>36</sup>. То есть именно определение воли к власти помогает отличить активное от реактивного. Отвечая на вопрос «чего хочет воля?» одним из двух возможных способов – утверждения либо отрицания – мы можем отличить в каждом конкретном случае волю к утверждению от воли к Ничто. В этом и заключается задача генеалогии.

По мере осуществления проекта генеалогии Ф. Ницше выявляет инстинкт мести, волю к отрицанию, движение реакции, обобщаемые им в категории *ressentiment*. Именно *ressentiment*, по мысли Ф. Ницше, лежит в основании всей современной культуры в целом – в основании современной науки, современной философии, современной религии, современной морали, современной политики. «Стоило только человеку начать думать, как он тут же тащил в свои мысли ба-

---

<sup>34</sup> Там же. С. 140.

<sup>35</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали... С. 524.

<sup>36</sup> Делез Ж. Указ соч. С. 44.

циллу мести»<sup>37</sup>. Отсюда основной пафос философии Ф. Ницше, заключенный в формуле «переоценка всех ценностей»: излечить всю человеческую культуру от главной болезни – нигилизма, заключенного во все большем распространении воли к Ничто. Ясно, что этот проект невозможно осуществить, находясь в пространстве искусства, науки и даже самой философии, ибо нет той позиции «вовне», которая была бы свободной от инстинкта мести, от *ressentiment* (раньше эту позицию занимал Бог). Именно поэтому мышление Ф. Ницше не может не быть лишь «приуготовляющим мышлением» (выражение М. Хайдеггера) – оно должно подготовить почву для того, кто сможет занять позицию «вовне», «по ту сторону добра и зла», а значит, и по ту сторону злопамятности и мести. Кто же должен явить собой эту принципиально новую позицию? Сверхчеловек.

Сверхчеловек – это во всех смыслах венец, окончание, цель мысли Ф. Ницше. Сверхчеловек – это не философское понятие, скорее это художественный образ, поэтому неудивительно, что для иллюстрации позиции сверхчеловека Ф. Ницше избирает образ бога Диониса, как бога грядущего, того, кто должен прийти. Основная проблема сверхчеловека: «Каким образом тот, кто в неслыханной степени говорит Нет, делает Нет всему, чему до сих пор говорили Да, может, несмотря на это, быть противоположностью отрицающего духа; каким образом дух, несущий самое тяжкое бремя судьбы, роковую задачу, может, несмотря на это, быть самым легким и самым потусторонним – Заратустра есть танцор...»<sup>38</sup>

Сверхчеловек – это антидиалектик, предпочитающий открытую ярость утверждения душевной ненависти инстинкту мести. Разумеется, Ф. Ницше не может показать, продемонстрировать сверхчеловека во плоти в современном ему мире. Отдельные приближения в истории человечества (известную долю симпатий Ф. Ницше отдавал таким историческим персонажам, как Цезарь, Цезаре Борджиа и Наполеон) могли лишь показать то, как проблески активного

---

<sup>37</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. М.: Культурная революция, 2005. С. 414.

<sup>38</sup> Ницше Ф. *Ессе homo* // Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1990. Т.2. С. 750.

оказываются растоптаны, уничтожены силой реакции. Именно поэтому сверхчеловек невозможен в мире «человеческого, слишком человеческого». Именно поэтому «сильные должны защищать себя от слабых». И именно поэтому позиция сверхчеловека – это трансцендентальная, гипотетическая позиция.

Разумеется, трансцендентальность позиции сверхчеловека не означает ее трансцендентность – это было бы грубым искажением самой сути мысли Ф. Ницше. Отношение сверхчеловеческого к человеческому предполагает две взаимоисключающих интерпретации:

1. Позиция М. Хайдеггера: сверхчеловеческое является наиболее полным выражением самого человеческого в его бытии, сверхчеловек осознанно выражает связь человека с бытием, осмысленным как воля к власти. Другими словами сверхчеловек – это и есть человек в своем подлинном бытии («Сверхчеловек – это тот, кто впервые в его истинности изобличает и принимает на себя существо прежнего человека»<sup>39</sup>).

2. Позиция Ж. Делеза: сверхчеловек во всем противостоит и превосходит человеческое. Человеческое в самой своей сущности уже заражено реактивностью, нигилизмом, «бациллой мести». Даже самый «лучший человек» (и даже – прежде всего именно он) должен быть уничтожен для того, чтобы родился сверхчеловек. Ж. Делез пишет: «Злопамятность и нечистая совесть конститутивны для человечности человека, а нигилизм – априорное понятие всеобщей истории; поэтому победить нигилизм, освободить мысль от нечистой совести и злопамятности означает преодолеть человека, разрушить человека, пусть даже лучшего»<sup>40</sup>.

Обращение к самому Ф. Ницше мало может помочь в определении верной интерпретации – Ф. Ницше сам колеблется в своей оценке «высшего человека». С одной стороны, высший человек является необходимой ступенью на пути к сверхчеловеку, преодолевающей «людей толпы»: «Ну что ж! вперед! высшие

---

<sup>39</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. М.: Академический проект, 2007. С. 68.

<sup>40</sup> Делез Ж. Указ соч. С. 329.



люди! Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках. Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек». При этом высший человек требует защиты, «ибо теперь маленькие люди стали господами»<sup>41</sup>. Но страшной ошибкой было бы защищать высшего человека ради самого высшего человека, Заратустра говорит: «К сверхчеловеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, – а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший»<sup>42</sup>. Таким образом, «высший человек» или «лучший человек» выступает, с одной стороны, провозвестником сверхчеловека, его прародителем, с другой стороны – подобно кокону шелкопряда, высший человек точно так же должен быть уничтожен, чтобы родился сверхчеловек.

Каждая из обозначенных интерпретаций имеет далеко идущие последствия: интерпретация идеи сверхчеловека в качестве наиболее глубокой экспликации бытия человека в его отношении к бытию сущего как воли к власти позволяет М. Хайдеггеру говорить о Ф. Ницше не как о критике и ниспровергателе метафизики (каковым сам Ф. Ницше считал себя), а как о высшей ее точке, наиболее полном ее выражении – и в этом смысле ее конце. Ж. Делез, в свою очередь, выступает в качестве защитника Ф. Ницше, акцентируя внимание на сугубо критических аспектах его философии и интерпретируя волю к власти не в качестве метафизического осмысления бытия сущего, а в качестве «различающего элемента», источника движения интерпретации.

Не претендуя на абсолютность позиции, мы вынуждены склониться именно к хайдеггеровской интерпретации по той причине, что идея об абсолютной иноприродности сверхчеловеческого по отношению к человеческому (как пишет Ж. Делез: «Сверхчеловек и высший человек различаются по природе, в инстанциях, соответственно, их производящих, как и в целях, соответственно, ими достигаемых»<sup>43</sup>), прежде всего, явно противоречит ницшеанскому отрицанию

---

<sup>41</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра... С. 359.

<sup>42</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра... С. 359.

<sup>43</sup> Делез Ж. Указ соч. С. 333.

любой иноприродности или сверхприродности. Сверхчеловек становится неразлично сход с теми, кого он призван уничтожить – на жрецов и философов, говорящих об «истинном мире», и уже сам начинает говорить от имени «должного» в его противоположности «сущему». Кроме того, иноприродность сверхчеловека, по-видимому, противоречит еще одной очень важной «рубрике» философии Ф. Ницше – идее «вечного возвращения», трактуемой Ж. Делезом скорее в натурфилософском, нежели в критическом ключе.

Идея вечного возвращения имеет своей целью ниспровержение «сверхприродного», иной, вечной реальности. Сверхприродное инобытие всегда выступало в истории в качестве цели, направления поступательного приближающегося движения. Направленность этого движения можно проследить в текстах Платона (построение идеального Государства), Августина (град земной и град божий), Фомы Аквинского, Г. Гегеля и так далее. Осмысление бытия в качестве вечного превозмогания властью самого себя должно включать в себя круг, замыкание власти на саму себя, иначе любое сущее, помещенное вовне этого круга в качестве ценности, немедленно займет место мертвого Бога. Именно это происходит с ценностями «разума», «человека», «общего блага» – и именно они, по мысли Ф. Ницше, выступают современными проводниками нигилизма и инстинкта мести. Если сверхчеловек является окончательной, высшей целью движения истории – чем он отличается от Бога? И кто гарантирует, с другой стороны, что сверхчеловек не будет вновь свергнут человеком, по закону «вечного возвращения того же самого»? Тогда движение от человека к сверхчеловеку и обратно должно превратиться в циклический закон развития истории.

Различия интерпретаций М. Хайдеггера и Ж. Делеза коренятся в разной расстановке акцентов в «пяти главных рубриках» мысли Ф. Ницше: для М. Хайдеггера ключом к мысли Ницше являются воля к власти как способ осмысления бытия сущего и вечное возвращение как способ бытия воли к власти; для Ж. Делеза – воля к власти, выступающая как «различающий элемент», является ключом к критической интерпретации феноменов жизни, а сверхчеловек – конечной целью осуществления этой критики.

Итак, мы принимаем, вслед за М. Хайдеггером, что сверхчеловек все равно остается человеком и не преодолевает до конца «человеческое, слишком человеческое», а лишь утверждает его в наиболее полной мере. В чем тогда заключается «слишком человеческое» сверхчеловека? В том, что сверхчеловек остается субъектом.

Ф. Ницше отказывает в субъектных качествах «человеческому» – основной напор его критики направляется на очевидности содержаний сознания, на выявление бессознательных оснований тех идей, которые субъект принимает в качестве «собственных». Позднее именно в этом направлении двинул свое исследование Зигмунд Фрейд, которому будет посвящен следующий параграф этой главы. Таким образом, Ф. Ницше подвергает критике одну из ключевых характеристик субъекта – его автономность и прозрачность содержаний сознания для движений самосознания. Субъект заблуждается, полагая собственное сознание, «разумность» как атрибутивный признак человечности вообще, в качестве единственного источника своих содержаний. Генеалогия направлена именно на выявление подлинных источников, на разоблачение иллюзий «ложного самосознания». Но само это движение осуществляется силами философствующего разума – а он также, как отмечает сам Ф. Ницше, заражен «бациллой мести». Говоря проще, исцелить разум силами самого разума – невозможно. Отсюда ницшеанская театральность, использование «литературных персонажей» – Заратустра, Дионис, Ариадна, и отсюда же – вероятно – его душевная болезнь. Сверхчеловек должен примирить в себе это противоречие, но примирение осуществляется совсем не так, как это делает Г. Гегель и вся диалектика. Собственно говоря, для диалектики здесь не существует никакого противоречия – она движется и разворачивается внутри только лишь самого разума. Для сверхчеловека противоречия тоже нет – он появляется как итог, как результат критической работы в качестве принципиально новой, утверждающей, активной силы, не знающей никаких противоречий. Противоречие существует лишь для того человека, которого Ф. Ницше называет «канатом, натянутым между

животным и сверхчеловеком над пропастью». В конечном итоге таким человеком оказывается сам Ф. Ницше.

Подводя итог, обозначим ряд черт философии Ф. Ницше, существенных для нашего исследования:

1. Критика идеи субъекта осуществляется Ф. Ницше через критику «ложного сознания», то есть путем экспликации бессознательных структур, детерминирующих определенные сознательные максимы, постулируемые доселе в качестве *causa sui*. Ф. Ницше вскрывает ключевое мыслительное уравнение субъекта – «источником мысли является мое “Я”» – и разоблачает его как глубочайшую иллюзию.

2. Критика ложного сознания осуществляется посредством работы интерпретации, получающей у Ф. Ницше имя «генеалогии». Важность процедуры интерпретации становится более отчетливой в философии XX в., но уже у Ф. Ницше она противопоставляется научной объективности и объективируемости: «Не существует фактов, есть только интерпретации».

3. Смысл ницшеанской критики субъекта заключается в указании на присущую субъекту неполноту овладения собственной сущностью, выражением которой служит категория «воля к власти». Проще говоря, Ф. Ницше указывает, что субъект является все еще *недостаточным* субъектом. «Последний человек», самовольно присвоив себе именование субъекта, в действительности, является лишь нелепой пародией. При этом, как ни парадоксально, подлинного субъекта еще никогда не было, он выступает лишь как цель, как горизонт движения «от обезьяны к сверхчеловеку». Сложность и противоречивость этого движения описываются метафорами «каната над пропастью», а также «танца» («Заратустра-танцор»). Описание сверхчеловека, этого подлинного субъекта будущего, овладевшего волей к власти как утверждающим принципом бытия сущего, средствами философского терминологического аппарата не представляется возможным. Единственная задача, которую можно ставить в данных условиях, – это подготовка почвы там, где в будущем взойдет росток сверхчеловека, а также охрана зародыша от посягательств «последних людей».



### Глава 3. Зигмунд Фрейд: место «Я» в свете открытия бессознательного

Влияние З. Фрейда и созданного им психоанализа практически невозможно переоценить. Многие считающиеся сегодня очевидными идеи в отношении сознания человека, формирования человеческой личности, а главное – мотивов и смысла многих человеческих поступков были сформулированы и последовательно обоснованы именно З. Фрейдом, несмотря на достаточно сильное противодействие современников как в лице «научного сообщества», так и силами «светского общества» викторианской эпохи.

В случае фрейдовского психоанализа для нас не составит большого труда указать на исходную точку, первую посылку, без принятия которой психоанализ невозможен. Вот как сам З. Фрейд обозначает эту исходную точку в работе «Я и Оно»: «Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни»<sup>44</sup>. Сегодня уже не так понятна вся революционность этого заявления, заставляющая З. Фрейда в следующем абзаце утверждать, что многие интересующиеся психологией читатели после этого заявления навсегда отвернутся от психоанализа, поэтому следует разобрать это утверждение чуть подробнее.

До З. Фрейда понятия «психическое» и «сознательное» считались синонимами. Вспомним хотя бы знаменитое декартовское – «Я», или «сознание», или «душа». З. Фрейд считает сознание лишь одним из качеств психического – важным, но не единственным. Другим качеством (вероятно, философски более корректно было бы сказать – модусом) психического является бессознательное.

Что такое психическое вообще? «Психическое», если перевести на русский язык, – это «душевное», относящееся к человеческой душе. Еще со времен

---

<sup>44</sup> Фрейд З. Я и Оно // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. С. 841.

Аристотеля известно, что душа есть источник движения живого тела. Если неживые, неорганические предметы могут двигаться только под влиянием внешних сил, то живые тела являются самодвижимыми, и двигателем этим выступает «душа».

Таким образом, душа есть источник наших действий, поступков. Неудивительно поэтому, что душа отождествляется с сознанием или с «Я», с «самостью». Кто именно совершает поступок? Поступок совершаю я, его автор – мое «Я». Но как тогда объяснить действия, поступки, которые человек совершает как будто бы без участия сознания, когда он делает то, что он не хотел сделать? Поскольку в данном случае отсутствует явное целеполагание, объяснение таких поступков приравнивается к объяснению движения в неживой природе – человек сделал это не по собственной воле, но под воздействием внешних сил.

Поиск причин в Новое время был исключительной прерогативой естествознания или натурфилософии. Природные явления объясняются с позиций их причины – что вызвало это событие? Между тем деяния человека должны интерпретироваться с точки зрения их цели – для чего это сделано, в чем смысл этого деяния? Аристотелевское деление на «движущую» и «целевую» причины во многом лежит в основании традиционного различия естествознания и обществознания – наук о природе и наук об обществе. Этому различию наук соответствует предложенное герменевтической традицией в лице В. Дильтея различие образов мышления и методологии – объяснение причин (для наук о природе) и понимание смыслов (для наук о духе).

Такие явления, как сны, психозы, оговорки, ранее либо вовсе не подвергались научному исследованию, либо же подвергались исключительно с точки зрения их причин, а не с точки зрения смысла или цели. Даже мысль о том, чтобы рассматривать их с точки зрения цели, казалась для науки абсурдной – как вообще можно понимать вопрос: «Для чего человек видит сны?» Ведь не сам человек, не его сознание создает сны, они являются чем-то внешним по отношению к сознанию, а значит, и порождены некими внешними причинами. Именно поэтому вопрос о «толковании сновидений» в классической науке

практически никогда не ставился – он отдавался на откуп обыденному мышлению и парапсихологии, которые трактовали смысл сновидений главным образом как некое «прорицание» о будущем.

3. Фрейд категорически не согласен с данным убеждением. Он подвергает тщательному анализу множество как исключительных, так и крайне мало значимых явлений нашей жизни, традиционно рассматривавшихся как проявление внешних, природных, внепсихических сил, воздействующих на человеческое сознание: это и сны, и явления остроумия, и так называемые «ошибочные действия», к которым относятся оговорки, описки, произвольные жесты, забывание, затеривание и так далее, а также невротические расстройства.

Одним из первых ключевых для становления психоанализа текстов становится вышедшая в 1900 г. книга «Толкование сновидений». Интерес З. Фрейда к снам и их смыслу оказал огромное влияние на становление психоанализа, не случайно впоследствии он называл толкование сновидений «золотой дорогой в психоанализ». З. Фрейд начинает свое исследование с постулата, что сны могут иметь *смысл* – задача состоит в том, чтобы его разгадать.

Здесь крайне важно уточнить значение категории «смысл», имеющей огромное значение в концепции З. Фрейда и во всем психоанализе в целом. Вот как раскрывается эта категория по отношению к оговорке: «Что значит “имеет смысл”? Это значит, что оговорку, возможно, следует считать полноценным психическим актом, имеющим свою цель, определенную форму выражения и значение»<sup>45</sup>.

Следует отметить, что в обыденном мышлении одно и то же явление часто может быть объяснено как с точки зрения его причины, так и с точки зрения его смысла. Например, включение зеленой или красной лампы на светофоре вызывается особой настройкой его электромеханической схемы – в этом «причина» того, что зажглась та или иная лампа. Но одновременно это событие имеет и четкий «смысл» – оно должно разрешать или запрещать дальнейшее движение,

---

<sup>45</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. М.: Наука, 1989. С. 19.



а значит и свою «цель» – лампа соответствующего цвета зажигается именно для того, чтобы разрешить или запретить движение.

Из приведенного примера видно, что, как правило, понятие смысла оказывается более сильным, нежели понятие причины. Если ясно, что явление имеет смысл, то есть намерение, цель, то исследование его причин часто оказывается менее продуктивным. Изучение механизма работы светофора даст нам возможность создать такой же в точности светофор – но никогда не объяснит нам, что означает красный цвет или зеленый, если мы не знаем этого заранее. Это похоже на крайне характерную проблему, часто возникающую в ходе археологических раскопок: когда ученым удается обнаружить некий загадочный древний артефакт, немедленно разгораются ожесточенные споры о том, для чего он может быть предназначен. Даже доскональное понимание его устройства, принципов работы отнюдь не гарантирует понимания его предназначения.

С другой стороны, часто оказывается, что вообще подход к феномену с точки зрения причины возможен только в случае целенаправленного абстрагирования от его (реально наличествующего) смысла. Движение бильярдного шара под воздействием удара кия, очевидно, имеет смысл и направленность – он направлен в лунку. Но мы можем исследовать чистую механику движения шара так, как если бы он не был никуда направлен умелой рукой спортсмена-бильярдиста. При этом практически любому природному явлению человек может придать смысл. Можно вспомнить, например, сложную систему передачи сообщений с помощью дымовых сигналов, существовавшую у американских индейцев, – сугубо природному явлению (дыму) посредством сложной системы кодирования и декодирования придавался вполне определенный смысл.

Таким образом, источником «смысла» всегда выступает человек, человеческое сознание или, точнее, человеческая воля, тогда как причиной всегда является некое природное или стихийное (то есть не зависящее от индивидуальной воли субъекта, в том числе – складывающееся из суммы разнонаправленных волей) явление, само, в свою очередь, имеющее свою причину. Переход Цезарем Рубикона может быть рассмотрен как волевой жест, имеющий абсолютно чет-

кий смысл – объявление войны римскому Сенату, тогда как Первая мировая война – событие, которое не преследовалось в качестве цели ни одним из основных ее участников, а потому не может считаться результатом волевого акта канцлера Вильгельма, или императора Николая II, или императора Франца Иосифа, или тем более террориста Гаврилы Принципа. Однако Первая мировая война без больших затруднений рассматривается историками с точки зрения ее объективных причин.

Трактовка смысла в теории З. Фрейда сама по себе не является чем-то революционным, революционным является применение категории «смысл» к тем явлениям, которые ранее никто даже не предполагал рассматривать в качестве носителей смысла. И именно введение категории бессознательного дало психоанализу возможность настаивать на этом.

Для понимания категории бессознательного (*unbewußt*) надо сразу отделить его от так называемого предсознательного (*vorbewußt*), существование которого ни у кого не вызывало сомнений задолго до З. Фрейда. Действительно, большинство содержаний сознания (мысли, идеи, желания и т.п.) редко остаются сознательными в течение длительного срока. Идея, бывшая сознательной, может перестать быть таковой спустя несколько минут, а потом снова может перейти в актуальность сознания в случае необходимости. Точно так же к предсознательному можно отнести множество различных навыков, механических умений, которым человек научился когда-то, а потом уже совершает их совершенно бессознательно – например, умение ездить на велосипеде, плавать или играть на музыкальном инструменте. Все эти навыки тоже, как правило, могут в любой момент стать актуально сознательными по требованию и под контролем самого сознания<sup>46</sup>.

В отличие от предсознательных представлений содержаниям уже собственно бессознательного присуща определенная динамика, сила воздействия

---

<sup>46</sup> В качестве примера мы можем сослаться на «Монадологию» Г. Лейбница, в которой понятия «сознательного» и «бессознательного», понимаемого в значении «еще или уже не сознаваемого», играют центральную роль.

на человеческое поведение, остающаяся при этом неосознаваемой. И включить бессознательное в содержание сознания оказывается крайне трудной задачей вследствие действия процесса, который З. Фрейд называет *вытеснением*.

Очевидно, что вытеснением должен называться процесс, при котором нечто отодвигается, отстраняется в силу воздействия какой-то иной силы. Что вытесняется в результате этого процесса и что является источником этого вытеснения?

Любому человеку знаком процесс отклонения какого-либо по тем или иным причинам неуместного душевного процесса, проходящего под контролем нашего «Я». Например, мы испытываем желание есть, желание спать, желание побеседовать с другом или желание купить новую машину, но текущие обстоятельства по тем или иным причинам не позволяют нам удовлетворить это желание. Определенной силы желание доходит до нашего сознания, но быстро отклоняется ввиду невозможности его текущего удовлетворения. Оно может быть удовлетворено позже, когда появятся подходящие для этого условия, или же может не быть удовлетворено никогда и остаться лишь в воспоминаниях, потеряв большую часть своей душевной энергии. Процесс вытеснения, исследуемый психоанализом, происходит фактически без участия «Я» и вследствие этого имеет совершенно другие, весьма серьезные последствия. Вот как описывает его сам З. Фрейд: вытесняемый импульс «сохранил бы свою энергию, и о нем не осталось бы никакого воспоминания, а процесс вытеснения совершился бы также незаметно для «Я»»<sup>47</sup>. То есть характерной чертой процесса вытеснения является то, что ни само желание, ни процесс вытеснения, ни его побудительные мотивы не доходят до нашего сознания, происходят без ведома нашей руководящей, волевой инстанции. До нашего сознания может прийти только патологическое следствие этого процесса в виде невротического симптома, по которому, однако, крайне сложно бывает судить о его причинах и тем более о его смысле.

---

<sup>47</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. М.: Наука, 1989. С. 187.

О симптоме и его интерпретации будет сказано чуть ниже, сейчас мы должны решить вопрос о тех инстанциях, которые участвуют в процессе вытеснения. Роль данного процесса во всем учении психоанализа невозможно переоценить: так или иначе он воспроизводится в анализе и сновидений, и «ошибочных действий», и невротических расстройств, а также в неизбежном сопротивлении пациента самому процессу анализа. Интересно, что именно процесс вытеснения, долженствующий скрывать от сознания определенные психические процессы, оставляя их в бессознательном, является, по сути, единственным, хотя и чисто отрицательным, указателем на наличие самого бессознательного, которое нельзя ухватить никаким другим способом. Именно понимание этого факта побудило З. Фрейда отказаться от активно применявшегося им на самых ранних стадиях исследования бессознательного гипноза, поскольку гипнотическое состояние сознания полностью устраняло вытеснение и создавало ошибочное впечатление перехода в некое «иное сознание». Это впечатление, разумеется, существенно искажало смысл и значение бессознательного, превращая его в своего рода alter ego сознания.

Именно повторение структуры этого процесса во всех областях, анализируемых З. Фрейдом, привело его к мысли о трехчастной структуре человеческой психики, так называемой «второй топике»: «Я» (ego), «Сверх-Я» (super-ego) и «Оно» (Id). З. Фрейд отнюдь не сразу приходит к данной понятийной структуре, к тому же в разных работах, анализирующих разные области человеческой психики (речь идет о таких работах, как «Толкование сновидений», «Психопатология обыденной жизни», а также о пяти опубликованных З. Фрейдом клинических случаях практического применения психоанализа в лечении неврозов), понятия несколько варьируются, тем не менее всякий раз сохраняя трехчастную структуру.

Итак, «Я» – это и есть наше сознание, та инстанция, которая до появления психоанализа ассоциировалась с психическим как таковым. На границе между сознанием и бессознательным располагается область предсознательного, то есть – потенциально сознательного, о котором было сказано выше. «Оно» и

«Сверх-Я» относятся к области бессознательного и представляют собой те две инстанции, между которыми проходит процесс вытеснения. Вытеснение не позволяет психическим процессам попадать в область предсознательного и выталкивает их в область «Оно». Самое главное отличие вытесненного процесса от процесса, которому было отказано в реализации со стороны «Я», в том, что вытесненный процесс, как уже было сказано, нисколько не теряет в своей душевной энергии (а значит, и в способности влиять на наше поведение) и остается в области бессознательного в полной силе. «Сверх-Я» в этом процессе выступает той бессознательной инстанцией, которая и подвергает вытеснению душевные процессы без какого-либо участия сознания.

Проиллюстрируем способ функционирования данной трехчастной структуры на примере фрейдовского толкования сновидений, хотя в одноименной книге З. Фрейд еще не использует данных категорий. Как мы уже указывали ранее, до выхода «Толкования сновидений» ученые практически не рассматривали сны с точки зрения их смысла, в качестве источников сна рассматривались внешние раздражители в виде каких-либо резких звуков или бликов света, падающих через закрытые веки спящего в его глаза, раздражители внутренние, в виде болезненных или иных необычных ощущений или же нереализованных перед сном потребностей (например, когда голодному снится, что он ест и никак не может наесться). Обыденное сознание часто приписывало снам пророческие функции и считало источником сновидений божественное или какое-либо иное сверхъестественное озарение. Причина такого убеждения заключена в особенностях самого сна, воспринимаемого как нечто совершенно внешнее, независимое от нашего собственного сознания. Нечто иное, отличное от нашего «Я», создает эту совокупность сенсорных восприятий, которые воспринимаются нами в точности так же, как воспринимается реальная действительность во время бодрствования. В этом смысле наиболее близко к психоаналитической трактовке термина понимал бессознательное И.Г. Фихте, считавший именно действительную реальность («не-Я») продуктом бессознательной деятельности нашего «Я». То, что нельзя было признать верным в отношении материальной

реальности, не впадая в солипсизм, постулируется З. Фрейдом как единственное удовлетворительное объяснение природы сновидения.

Итак, источником сна является наша собственная психика. Но причиной такого ощущения внеположенности сновидения, в свою очередь, является то, что подлинный источник кроется именно в бессознательной области психики, которая во сне высвобождается за счет ослабления давления со стороны ее сознательной области и воспринимается как нечто внешнее и даже чуждое. Изначальным источником и подлинной сущностью сновидения по З. Фрейду выступает реализация желаний, располагающихся в области «Оно». Уже упомянутое нами сновидение голодного человека не требует толкования, его цель (а значит, и его «смысл») абсолютно очевидна, но почему же так редки сновидения, где мы прямо видим эту реализацию желаний? Сам З. Фрейд отмечает (и этот факт оказывается крайне важным для становления его теории детской психики), что такие сновидения «прямой» реализации желаний чаще всего встречаются у детей в возрасте не старше 5 лет. Сновидения взрослых, как правило, требуют длительной работы анализа, интерпретации и расшифровки. Причина этого кроется в процессе, который З. Фрейд называет «цензурой сновидения». Эта инстанция, являясь бессознательной точно так же, как и инстанция желания, контролирует формирование образов сновидения и не позволяет неуютным образам проявиться явно и открыто, подвергая их различным искажениям. Инстанция цензуры противостоит инстанции желания, хотя они обе одинаково участвуют в создании сна, которое и проходит в форме борьбы двух инстанций между собой – З. Фрейд называет данный процесс «работой сновидения». Роль «Я» в сновидении оказывается наиболее пассивной – «Я» лишь воспринимает образы, созданные в результате взаимодействия инстанции желания и инстанции цензуры.

Нетрудно заметить, что инстанция желания располагается в области «Оно», тогда как инстанция цензуры – в области «Сверх-Я». Тогда мы видим, что понятия «реализация желания» и «цензура» в анализе сновидений являются функциональными, динамическими, тогда как «Оно» и «Сверх-Я» – это скорее

топографические обозначения определенных зон нашей психики, хотя относятся они, по сути, к одним и тем же сущностям.

Как уже отмечалось, данная структура противоборства инстанции желания и инстанции цензуры, в которой инстанция «Я» оказывается лишь пассивным наблюдателем (или исполнителем) результатов этой борьбы, в тех или иных формах повторяется в анализе и «ошибочных действий», и невротических расстройств.

Теперь мы можем сказать о той трансформации, которой подвергается идея субъекта в психоанализе. Субъект теряет свою главную прерогативу – автономность и самоосновность. Широко известен своеобразный афоризм З. Фрейда: «Эго перестало быть хозяином в собственном доме». По сути дела, субъект расщепляется на три противостоящие друг другу инстанции – «Оно», «Сверх-Я» и «Я». При этом позиция «Я», вопреки нашей уверенности, – наиболее слабая, пассивная, подвергающаяся постоянному неустранимому воздействию желаемой инстанции «Оно» и контролирующей инстанции «Сверх-Я».

Однако этим афоризмом З. Фрейд лишь ставит диагноз, определяет болезнь, от которой страдает субъект, а целью его является излечение болезни. Излечение должно осуществляться путем, выраженным в другом известном афоризме З. Фрейда: «Где было “Оно”, должно стать “Я”». Достижение этой ситуации – и есть цель анализа как клинической деятельности. Как это происходит?

Изначально, до всякого анализа, мы имеем дело лишь с симптомом. Симптом – это внешнее проявление некоторого внутреннего процесса. Мы хорошо понимаем, что сам симптом имеет интерес для врача только постольку, поскольку он может привести к своей причине, к болезни, излечение которой и является целью врача. Но для того, чтобы достигнуть понимания болезни, врач должен провести определенную работу по расшифровке симптома.

В этом месте пути клинической медицины и психоанализа начинают расходиться. Для врача симптом – это регистрируемое явление, имеющее определенную физиологическую причину или сущность и, очевидно, не имеющее

смысла. Связь симптома с болезнью – это связь причинно-следственная, хотя и имеющая гораздо более сложный характер, нежели связь между ударом кия и движением бильярдного шара. Ни одному врачу не придет в голову интерпретировать симптомы своего пациента с точки зрения их смысла – какой может быть смысл в том, что у человека болит горло или зуб? В данном случае боль имеет вполне определенную причину – заражение определенным видом микроорганизмов, с которыми нужно бороться фармакологическими и иными методами. Однако сложность открытия З. Фрейда заключается также и в том, что некоторые, на первый взгляд, чисто физиологические симптомы могут иметь причину, лежащую в бессознательной области психики, а значит, одновременно иметь смысл и цель для личности человека даже без его ведома – как например, так называемый «случай Доры», когда чисто физиологическое недомогание, выразившееся тяжелыми приступами кашля, тошнотой, рвотой и т.д., являлось не физиологическим, но невротическим симптомом<sup>48</sup>. Сложность в различении физиологического и психогенного симптома (а различение природы симптома оказывает решающее действие на решение о пути лечения – фармакологическое или психоаналитическое) очевидна для самого З. Фрейда – см., например, анализ сновидения об «инъекции Ирме» в «Толковании сновидений»<sup>49</sup>.

Итак, принципиальное отличие подхода к психическим заболеваниям (и к анализу человеческой психики, в том числе и здоровой) со стороны психоанализа заключается в том, что психоанализ не объясняет симптом с точки зрения его причин, он интерпретирует его со стороны его смысла. Именно деление психики на сознательную и бессознательную области дает психоанализу такое право – отрицание коренной прерогативы сугубо сознательных процессов в области человеческой психики, имеет своим следствием признание возможности существования процессов, полагающих определенные цели, руководствующихся определенными мотивами и проявляющихся так или иначе в нашей деятель-

---

<sup>48</sup> Фрейд З. Фрагмент анализа истерии (история болезни Доры) // Знаменитые случаи из практики / З. Фрейд. М.: Когито-центр, 2007. С. 18-62.

<sup>49</sup> Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. Минск: Попурри, 2008. С. 116-129.



ности, но при этом не достигающих нашего сознания. И тогда задача психоанализа как аналитической процедуры предстает абсолютно конкретной и отчетливой: путем деятельности толкования разъяснить подлинные бессознательные мотивы образования симптомов и перевести их в область сознания.

Проблема, вскрытая З. Фрейдом, заключается в том, что часто подлинные мотивы, а также и цели наших поступков, действий и даже мыслей оказываются скрытыми от нас самих, и их место, в результате деятельности вытеснения, занимают мнимые мотивы и цели. Формула идеологии из «Капитала» работает здесь в точно такой же степени: «Они не сознают этого, но они это делают». И точно так же, как К. Маркс, З. Фрейд видит свою задачу в том, чтобы перебороть это «ложное самосознание» и вернуть «Я» на то место, где было «Оно».

Итак, сохраняется ли субъект у З. Фрейда? Без всякого сомнения, можно ответить утвердительно: сохраняется в качестве требования, цели анализа. Однако специфика субъекта в психоанализе заключается в том, что его уже нельзя назвать субъектом положительно устраненного отчуждения. В отличие от трансцендентального характера субъекта-пролетария у К. Маркса и сверхчеловека у Ф. Ницше, фрейдовский субъект скорее имманентен самому процессу противоборства инстанции «Я» и инстанции «Оно». Вероятнее всего, наиболее точным образом такого субъекта будет сам психоаналитик (неслучайно многие пациенты З. Фрейда и его последователей позже сами становились психоаналитиками, кроме того, известно, что профессиональным требованием для практикующего психоаналитика является прохождение дидактического анализа, в котором он сам становится на место анализируемого), чья задача заключается в постоянной дешифровке все новых и новых сигналов, посылаемых бессознательным. Фрейдовский афоризм «там, где было Оно, должно стать я» нужно понимать не в значении разового акта – «Я» должно встать на место «Оно» и не сходить с этого места, а, напротив, в значении бесконечной процессуальности, где «Я» оказывается там, где «Оно» было только что, но сейчас его там уже нет

– «Оно» снова возникает где-то в ином месте<sup>50</sup>. Психоаналитического субъекта невозможно отождествить ни с «Я», ни с «Оно» (именно такие отождествления, осуществленные многими последователями З. Фрейда, привели к чудовищным искажениям психоаналитической теории и практики), скорее он заключен в самом зазоре, разделяющем «Я» и «Оно».

---

<sup>50</sup> См. об этом у Ж. Лакана: «Там, где это некогда было... что это значит? Будь оно лишь тем «оно», что *некогда* было, как мог бы я явиться *туда*, чтобы заявив об этом *теперь*, обрести бытие именно *там?*» (Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда. [Электронный ресурс]. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/lacan2/subjectum.htm> (дата обращения: 11.09.2012).

## Глава 4. Три ипостаси субъекта в контексте неклассической критики субъектной формы бытия

Историографическое рассмотрение ситуации кризиса субъекта позволяет выделить предварительные выводы, которые должны послужить направляющим импульсом для дальнейшего исследования.

Мы видим, насколько решительному пересмотру подвергается понятие автономной индивидуальной субъективности в мысли К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда: несмотря на, безусловно, коренные различия в методологии, способе мышления и предмете теоретического интереса рассматриваемых мыслителей, в каждом случае действия, воспринимаемые субъектом в качестве проявлений собственной свободной воли, ставятся в зависимость от определенных внесубъектных (выражаясь более современным языком – интерсубъективных) и неподконтрольных субъекту феноменов: классовый интерес у К. Маркса, нигилистический инстинкт (или «бацилла ненависти») у Ф. Ницше и бессознательное у З. Фрейда<sup>51</sup>. Более того, нетрудно заметить и общий характер данных внесубъект-

---

<sup>51</sup> Следует отметить наше категорическое несогласие с теми исследователями, которые именуют данную особенность неклассической философии «редукцией» субъекта к различным внесубъектным структурам. К примеру, Д.Э. Гаспарян, рассматривая вопрос о размежевании классической и неклассической традиций в философии, в качестве одного из признаков неклассической философии приводит идею «глубинной предпосылочности субъекта и опосредованности его внутреннего мира различными внешними детерминантами» (Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э. Гаспарян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 28). Неудивительно, что далее автор сравнивает данную точку зрения с трюизмом *common sense*, представляющим собой стратегию объяснения в виде «редукции к скрытым мотивам, силам и предпосылкам». Отличие неклассического «редукционизма» Ф. Ницше, К. Маркса и других от, к примеру, «географического детерминизма», предложенного еще Ш. Монтескье, состоит, по мнению Д.Э. Гаспарян, в «радикализации редукционизма, предпринятой неклассической философией», суть которой состоит в том, что «субъект классической эпохи должен полностью раствориться во внешних силах и исторических предпосылках» (Там же. С. 29). С нашей точки зрения, автор весьма недооценивает критическое отношение к субъекту в неклассической философии (неслучайно данный признак неклассики перечисляется пятым в ряду из восьми пунктов): данное отношение может быть названо «редукционизмом» только при условии, что мы изначально стоим на позициях классического субъекта. Только в этом случае «более общее» – субъект – будет сведено (редуцировано) к «менее общему» – обществу, языку и т.п. Суть неклассической мысли состоит именно в том, что редукция была осуществлена классикой, когда то, что Д.Э. Гаспарян называет «внешними силами и историческими предпосылками», было *редуцировано* к частной воле субъекта. Кроме того, неклассическая мысль вовсе не намерена *растворить* субъекта в его внесубъектных

ных импульсов – каждый из них можно переформулировать в терминах «желания», так или иначе искривляемого действием механизмов «ложного сознания». В случае К. Маркса естественное желание субъекта в присвоении той части потребительской стоимости, которая была произведена им самим в ходе процесса труда, посредством обмена произведенной им потребительской стоимости на другую потребительскую стоимость для удовлетворения собственных потребностей, искривляется в пользу жажды, сконцентрированной на меновой стоимости – в полном соответствии с описанной К. Марксом схемой смещения органической формулы обмена Товар – Деньги – Товар на буржуазную фетишизированную Деньги – Товар – Деньги. Таким образом, тот, кто должен руководствоваться антибуржуазной логикой (и часто руководствуется ею на наивно-сознательном уровне!), – рабочий, субъект труда – оказывается полностью вовлеченным в буржуазную логику фетишизированного обмена и конституируется этой логикой, сам об этом не подозревая.

В случае Ф. Ницше мы видим ту же структуру искажения: воля к власти, выражаемая, прежде всего, во властвовании субъектом над самим собой, искажается в пользу нигилистической логики властвования над другими. Желание властвовать над другими, по Ф. Ницше, является выражением рабской психологии, реактивной по самой своей сущности: власти над другими желает именно тот, кто раньше сам испытал гнет власти, и его желание выражает жажду мести за этот гнет. Утверждающая, антинигилистическая воля к власти выражается в постоянном стремлении к превышению самой жизни, устремленному к своему горизонту – сверхчеловеку<sup>52</sup>. При этом воля к властвованию над другими коренится в желании сохранения жизни в том горизонте, в котором она существует, стремлении к гомеостазу – отсюда столь глубокое неприятие идеи «воли к жиз-

---

детерминантах, напротив, задача неклассики состоит в том, чтобы утвердить субъекта на принципиально новых основаниях – эту особенность мы уже отмечали и еще вернемся к ней в дальнейшем.

<sup>52</sup> М. Хайдеггер пишет об этом: «Воля к власти» никоим образом не означает лишь «романтическое» желание и стремление чего-то еще безвластного к захвату власти, а смысл «воли к власти» таков: самоуполномочение власти на превосхождение себя самой» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм... С. 65-66).

ни» А. Шопенгауэра, столь высоко оцениваемого Ф. Ницше в ранний период его творчества.

Именно З. Фрейд сделал данную структуру искажения желания центральной темой своего исследовательского интереса. Именно желание выступает у З. Фрейда центральным движителем, энергией, активизирующей всю психическую жизнь индивида<sup>53</sup>. При этом у З. Фрейда можно найти противопоставление, очень похожее на ницшеанское противопоставление «воли к власти» как активного и «воли к жизни» как реактивного: противопоставление «инстинктов Я» и «сексуальных влечений». Если первые имеют в своей основе стремление к сохранению, спокойствию и подчиняются в конечном итоге «принципу реальности», то вторые выражаются в стремлении к превращению жизни в форму ее продолжения, то есть рождения новой жизни и подчиняются «принципу удовольствия». Конфликт между «принципом реальности» и «принципом удовольствия» вызывает искажение сексуального влечения, выраженное в его отклонении от предпочитаемого, но недостижимого объекта в пользу иного, замещающего объекта, более достижимого. Чуть позднее З. Фрейд обратится к этой теме уже более подробно и обнаружит недостаточность противопоставления «принципа реальности» и «принципа удовольствия» и настоятельную необходимость обозначения некой третьей, более существенной области «по ту сторону принципа удовольствия»<sup>54</sup>, в которой в действительности концентрируются все психические силы, направленные на нарушение гомеостаза, нарушение принципа самосохранения жизни в пользу ее превращения, избытка самой жизни.

Итак, понимание индивидуальной субъектности концентрируется вокруг схожих понятий: «классовый интерес», «воля к власти» и «желание», что, в це-

---

<sup>53</sup> Собственно, в этом З. Фрейд отнюдь не оригинален – желание в качестве основы духовной жизни мы можем найти у Б. Спинозы, Г. Лейбница, Г. Гегеля и др. Тщательный анализ роли понятия «желания» в гегелевской системе можно найти в лекциях А. Кожева: Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк. СПб.: Наука, 2003. 791 с.

<sup>54</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. С. 711-771.

лом, вполне соответствует классической трактовке понятия субъекта в качестве индивидуальной автономной рефлексивной воли<sup>55</sup>. Неклассическая критика выражается в общей идее ложности, иллюзорности осознаваемого субъектом желания и его детерминированности другой, неосознаваемой субъектом инстанцией. Крайне важным является статус этой иллюзии или *фантазма*, его кардинальное отличие от традиционного для философии противопоставления «мира истины» и «мира мнения». Остановимся на этом вопросе чуть более подробно.

Естественно, идея фантазма, иллюзии прописалась в пространстве философии весьма давно. Вслед за уже упомянутым парменидовым противопоставлением «мира истины» и «мира мнения» следует вспомнить «мир идей» и «мир вещей» у Платона, град земной и град Божий у Августина, противопоставление «вещей» и «универсалий» в средневековой схоластике, нашедшее свое наиболее полное воплощение в понятиях «*res in potentia*» и «*res in actu*» у Фомы Аквинского. Философия Нового времени полностью продолжает эту традицию: «идолы» или «призраки» Фрэнсиса Бэкона недвусмысленно самим своим наименованием указывают на свое происхождение от «теней» из знаменитого

---

<sup>55</sup> Автор считает необходимым обозначить свое отношение к достаточно популярной сегодня концепции Алена Рено, суть которой состоит в том, что критика автономной субъективности, берущая, по его мнению, свое начало в проекте деструкции метафизики М. Хайдеггера, основана на редуцированном подходе к нововременной модели субъекта, постулирующей *независимость* субъекта в качестве высшей ценности, затмевающей ценность *автономии*. А. Рено пишет: «Ценность автономии, при принятии идеи закона или правил, спокойно допускает принцип ограничения Я через подчинение всеобщему закону. <...> Зато ценность независимости может привести – и такова «совершенная независимость», культивируемая индивидуализмом – к банальному утверждению самости как незыблемой ценности, не подтвержденной ограничениям по сути, освобожденной по существу от всякой нормативности» (Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 109.). Утверждая, что вся «антимодернистская» критика субъекта основывается на таком смешивании двух сторон субъекта – автономии и независимости – А. Рено весьма убедительно демонстрирует, насколько данный тезис верен для хайдеггерианской деструкции субъекта, в которой М. Хайдеггер сводит картезианскую модель субъекта к ее интерпретации в монадологии Г. Лейбница. Однако здесь А. Рено сам попадает в ту же самую ловушку: он совершенно безосновательно сводит всю критику субъекта к хайдеггерианскому варианту этой критики. В действительности, как мы видим уже на данном этапе, марксистскую и психоаналитическую критику идеи субъекта невозможно отождествить с хайдеггерианской ее интерпретацией (не случайно, в своей книге «Эра индивида» А. Рено вообще не касается марксизма и психоанализа), так как они выявляют иллюзорность именно *автономии* субъекта, то есть его способности к самостоятельному полаганию Закона. В дальнейшем мы еще вернемся к проблеме автономии как самоиллюзии субъекта.

платоновского мифа о пещере. Так или иначе, иллюзии, фантомы, призраки в философии всегда противопоставлялись реальности, подлинности, истине в целом. Наиболее характерный образ, иллюстрирующий это противопоставление, – образ завесы, которая отделяет, драпирует истину, предстающую перед нами «нагой», когда нам удастся прорваться сквозь эту завесу.

Мишель Фуко в книге «Герменевтика субъекта» формулирует эту проблему как вопрос о соотношении «субъекта и истины». Почему оказывается столь важным их объединение – настолько, что владение истиной становится необходимым условием самого бытия субъекта? Ответ М. Фуко находит в платоновском диалоге «Алкивиад», где Платон дает подробный анализ взаимоотношения традиционных греческих принципов «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) и «познай самого себя» (*gnothi seauton*).

Вкратце сюжет диалога таков: молодой человек по имени Алкивиад, знатного происхождения, готовится принять участие в деле управления полисом, право на которое дает ему высокий статус, полученный от рождения. Для Алкивиада не подлежит сомнению, что именно знатное происхождение дает ему это право или, вернее, вменяет ему в обязанность участие в управлении, другими словами, право властвовать для него есть нечто врожденное, получаемое знатным человеком по факту его рождения в аристократической семье. Однако Сократ с легкостью демонстрирует Алкивиаду, что помимо знатного происхождения необходимо еще и знание (*tekhne*), иначе Алкивиад не сможет выдержать борьбы с политическими противниками, более искусными, чем он, в искусстве управления. В ходе стандартной для Сократа череды вопросов о природе справедливости, полезности, различении благого и дурного Сократ предъясняет Алкивиаду его собственное незнание, и Алкивиад честно его признает: «Я уже сам не понимаю, что именно я утверждаю: я оказался в нелепейшем положении: когда ты спрашиваешь, мне кажется верным то одно, то другое»<sup>56</sup>. Сократ вопрошает: «Однако, что ты собираешься делать с самим собою?»

---

<sup>56</sup> Платон. Алкивиад // Диалоги / Платон. М.: Мысль, 1986. С. 194.

Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?»<sup>57</sup>. М. Фуко отмечает: «Нужда в заботе о себе подается в тексте как неотложная задача не тогда, когда Алкивиад говорит о своих политических амбициях, а когда он замечает, что не знает... Чего же он не знает? – Он не знает самого предмета, сущности того, чем собирается заниматься»<sup>58</sup>.

Итак, именно верное знание есть необходимое условие, ключ к успешному выполнению своих обязанностей как политического деятеля, который с полным правом может являться для нас метафорой субъекта вообще. Противоположностью субъектной позиции для классической мысли будет позиция «они не ведают, что творят» – место субъекта занимает нечто неведомое, стихийное, хаотичное, не случайно неконтролируемая толпа по характеру производимого впечатления часто сравнивается со стихией – толпа, так же как и стихия, не знает и не может знать причин и последствий своих действий. Мы еще вернемся в следующей главе к М. Фуко и его прочтению текста «Алкивиада».

Вероятно, именно К. Маркс впервые в истории мысли предложил совершенно иную конфигурацию взаиморасположения субъекта и истины, выразившуюся в известном афоризме из «Капитала»: «Они не осознают этого, но они это делают»<sup>59</sup>. Для К. Маркса именно ложное сознание реальности лежит в основании наивно-подлинного ее осмысления, и именно в раскрытии путей трансформации ложных оснований сознания в «наивно-подлинные» содержания, которыми субъект руководствуется в повседневной жизни, состоит задача подлинной критики. В своей повседневной реальности рабочий может руководствоваться собственной «свободной волей»: свободно выбирать себе работодателя, свободно выбирать наиболее подходящий ему способ деятельности, сво-

---

<sup>57</sup> <sup>57</sup> Платон. Алкивиад // Диалоги / Платон. М.: Мысль, 1986. С. 197.

<sup>58</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 гг. СПб.: Наука, 2007. С. 53.

<sup>59</sup> «Приравнивания свои различные продукты при обмене один к другому как стоимости, люди приравнивают свои различные виды труда один к другому как человеческий труд. Они не сознают этого, но они это делают» (Маркс К. Капитал Т.1... С. 84).



бодно выбирать необходимые ему товары на рынке в качестве потребителя. Однако, в действительности, в корне этих свободных действий лежит фундаментальная несвобода, которая *вынуждает* его выбирать работодателя, *вынуждает* его выбирать способ деятельности, *вынуждает* его выбирать товары, предлагаемые рынком, – иначе он просто не сможет выжить. Фундаментом свободного выбора оказывается жесткий императив – выбирать из вариантов, предложенных системой.

Нам следует вновь вернуться к анализу товарной формы у Маркса для того, чтобы продемонстрировать инверсию соотношения категорий «истинного» и «ложного» в неклассической философии. Небольшой раздел первой главы «Капитала» под заглавием «Товарный фетишизм и его тайна» начинается очень странно: «На первый взгляд товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это – вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений»<sup>60</sup>. Как это возможно, ведь мы привыкли, что в науке обычно бывает наоборот: феномен вначале пленяет своей загадочностью, тайной, которая и побуждает нас к научному исследованию, в ходе которого мы раскрываем его загадку? Загадочность, таинственность есть то, что присуще предмету в качестве явления, кажимости, противопоставляемой сущности, – по ту сторону этой загадочности лежит столь желанная истина. Здесь ситуация прямо противоположная – загадочность оказывается результатом научного исследования первоначально абсолютно тривиальной вещи – товара. В чем же его тайна?

Загадочность товара состоит в обращении привычного нам отношения истинного и мнимого: именно мнимый, фантазматический статус товара как меновой стоимости обеспечивает ему фактическое бытие в качестве товара, то есть вещи, произведенной для обмена, тогда как интерпретация товара в терминах его истинной, подлинной потребительской стоимости делает невозможным любой рыночный обмен. С этим тупиком сталкивается уже Аристотель в ходе

---

<sup>60</sup> Маркс К. Капитал. Т.1... С. 80-81.

попытки объяснения обмена товаров в качестве обмена полезного труда, заложенного в них. Отметив фактическое равенство двух различных товаров, которое создается людьми для удобства обмена ими на рынке, Аристотель заявляет: «Однако в действительности невозможно, чтобы столь разнородные вещи были соизмеримы». Аристотель видит абсолютную искусственность, случайность этого равенства, создаваемую людьми «для удовлетворения практической потребности»<sup>61</sup>. То есть для удобства обмена люди игнорируют действительный статус товара в качестве предмета потребления, потребительской стоимости и вынуждены руководствоваться их мнимым статусом меновой стоимости – Аристотель, философ высокой греческой классики (к тому же – ученик Платона), никак не может примириться с тем фактом, что отношения рыночного обмена могут эффективно проходить только при условии игнорирования акторами этого обмена сущности собственных действий.

С точки зрения классической политэкономии (а также опирающегося на него «реакционного социализма», критикуемого К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии») очевидно «истинной», то есть отвечающей собственной сущности, является потребительская стоимость товара, и покупка товара с целью потребления является более «истинной», нежели покупка товара с целью его перепродажи: в первом случае мы имеем дело с движением по схеме Товар (произведенный рабочим в процессе труда) – Деньги (заработная плата рабочего) – Товар (потребляемый рабочим для удовлетворения своих потребностей); во втором случае, напротив, – Деньги – Товар – Деньги. И в повседневной реальности рядовой актер рыночного обмена руководствуется именно такой «истинной» логикой – я покупаю товар для того, чтобы удовлетворить свои потребности, удовлетворить свое желание. Однако в основании этой «истинной» логики лежит фундаментально искривленная логика самого капитализма – товар, приобретаемый мною на рынке, уже был создан в качестве товара для реализации в качестве меновой стоимости, а не потреби-

---

<sup>61</sup> Цит. по: Маркс К. Капитал. Т.1. С. 69.

тельской. Одновременно с этим – разве сам субъект, актер рыночного обмена, не выступает в качестве товара на рынке рабочей силы? И тогда «истиной» его схемы поведения (Т – Д – Т) оказывается капиталистическая иллюзия – потребление товара, удовлетворение своих потребностей выступает для рабочего не в качестве конечной цели, а напротив – в качестве необходимого условия для дальнейшего зарабатывания денег. Другими словами, истиной поведения рабочего (как только он выступает в качестве потребителя) оказывается извращенная (фантазматическая, фетишистская) логика движения капитала: Т – Д – Т в практике повседневности потребителя превращается в Д – Т – Д. В свойственной ему парадоксальной манере эту идею формулирует С. Жижек: говоря о конститутивном характере идеологических фантазмов, он отмечает, что фетиш – это то, «какими вещи действительно, объективно кажутся вам, даже если они вам такими не кажутся»<sup>62</sup>. То есть подлинный марксист должен показать не то, какими вещи являются на самом деле, по ту сторону идеологических фантазмов, а то, какими вещи *на самом деле нам кажутся*, по ту сторону нашего истинного (но наивного) видения вещей<sup>63</sup>.

Но что же в таком случае лежит по ту сторону этой иллюзорности, которая сама лежит по ту сторону нашей повседневной реальности? Для К. Маркса абсолютно очевидна невозможность возвращения к некоей изначальной логике «субстанциального производства», то есть обратный переход от фетишистского оборота Д – Т – Д к обороту Т – Д – Т, именно по той причине, что в буржуазных отношениях первое составляет истину второго, а не наоборот. Не суще-

---

<sup>62</sup> Жижек С. Устройство разрыва: параллаксное видение / С. Жижек. М.: Европа, 2008. С. 146.

<sup>63</sup> Похожим образом обозначал заслугу К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда французский философ-герменевт Поль Рикер. Именуя их «учениями о подозрении», П. Рикер утверждал, что каждый из них со своей стороны боролся «против одной и той же авторитетнейшей иллюзии – иллюзии самосознания». При этом суть их «подозрения» заключалась не в требовании установления «истины» по ту сторону «ложного сознания», а, напротив, в том, чтобы «не противостоять им [содержаниям ложного сознания] в их сомнении, а понять их прозорливость». Классическая оппозиция «истинного-ложного» должна быть заменена оппозицией «скрытого-явного» – наиболее четко эта мысль выражена у З. Фрейда в его понятии «работы сновидения» как подлинной цели «толкования сновидений», отличной от его «скрытого содержания» (см.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Академический проект, 2008. С. 222-226).

ствуется никакой «подлинной» субстанции, лежащей в основе капиталистического фантазма, напротив, именно капиталистический фантазм конституирует структуру любой субстанции. На этой идее основана критика К. Марксом прудонианства, «критической критики» «святого семейства» и всего «реакционного социализма»<sup>64</sup> – они видят свою задачу в том, чтобы заменить «ложное» понимание социальной действительности, характерное для капиталистической идеологии, иным, «истинным» пониманием социального и его устройства – однако ничего более истинного, чем капиталистический фантазм не существует. Поэтому вопрос о реальности по ту сторону идеологического фантазма для К. Маркса – это вопрос не философии, но вопрос революционной практики. Подлинную реальность невозможно *найти* путем ее описания, вычисления, теоретизирования – подлинную реальность возможно лишь *создать* путем свержения реальности по определению неподлинной – реальности капиталистических отношений.

Исходя из всего вышеизложенного, мы можем наметить своеобразную иерархию субъектных позиций, которая послужит опорой для дальнейшего изложения:

1. Позиция «наивного» субъекта, полностью подчиняющаяся идеологической логике – «они этого не знают, но они это делают». «Наивность» здесь означает непосредственное доверие субъекта к самому себе, выраженное в форме, напоминающей фихтеанское «я=я», на деле же это доверие оказывается ошибочным. Однако эта ошибка оказывается необходимым условием, конституирующим само бытие «наивного» субъекта.

2. Позиция «критического» (или «цинического») субъекта. Цинический субъект уже не может позволить себе наивное доверие содержаниям собственного сознания – он занимает позицию критика, которая заключается в поиске подлинного содержания, скрытого за пеленой фантазматических идей – это позиция Прудона, «святого семейства», а также различных современных утопиче-

---

<sup>64</sup> См., например: Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1955. Т.2. Святое семейство. Критика критической критики. С. 3-230. Т.3. Немецкая идеология. С. 7-544.

ских программ социалистического, экологического или какого-либо другого толка.

1 и 2 позиции, в целом, укладываются в логику классического противопоставления «истины» и «иллюзии». Обратившись к платоновскому мифу о пещере мы немедленно увидим обе позиции: 1-й позиции соответствуют пленники, прикованные к стене пещеры и наблюдающие за тенями, 2-я позиция – это вырвавшийся на волю пленник, узревший истинный мир по ту сторону пещеры. Следует отметить крайнюю прозорливость Платона, прекрасно понимавшего, что, с точки зрения узников в пещере, положение освободившегося будет не иначе, как плачевным, ущербным, так как он не сможет больше эффективно действовать по правилам мира внутри пещеры: «Если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от солнца? А если ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится, и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время – разве не казался бы он смешон?»<sup>65</sup>.

Для К. Маркса очевидно, что позиции «цинического субъекта» (весьма остроумно названной «критической критикой») недостаточно, и в качестве альтернативы он выдвигает третью – позицию «революционного субъекта».

3. Позиция «революционного» субъекта. Отличие революционного субъекта от цинического в том, что революционный субъект отказывается сражаться с идеологией на поле самой идеологии, то есть в области идей, и решительно переводит сражение в принципиально другую плоскость. Противопоставление «ложным» идеям идей «истинных» представляется революционному субъекту бессмысленным по той причине, что само пространство, где образуются как «ложные», так и (как кажется субъекту-цинику) «истинные» идеи, детерминруется «ложными» социальными отношениями, и подлинный удар должен быть нанесен не по «ложным» идеям, а по порождающим их социальным отноше-

---

<sup>65</sup> Платон. Государство // Собрание сочинений: в 4-х т. / Платон. М.: Мысль, 1994. Т.3. С. 298.

ям.

Следует отметить, что предложенная в данной работе классификация ипостасей субъекта не может рассматриваться лишь только в русле логики чистой теории, она находит вполне очевидные корреляции в нашей повседневной действительности. «Наивный субъект» – это вполне очевидное теоретическое отражение позиции «среднего обывателя», опирающегося на научное мировоззрение, человека со своими определенными взглядами, со своими целями и ценностями, ни на секунду не сомневающегося в том, что это мировоззрение и эти цели и ценности являются именно его собственными. «Циническим субъектом» становится тот, кто не приемлет текущего положения дел и стремится к критике status quo с позиций некоей иной «истинной» реальности. По сути, идеальным образом «цинического субъекта» является адепт идеологии Просвещения в его наиболее вульгарной трактовке, выражающейся в примате знания ради самого знания, стремлении к уничтожению предрассудков, «хождении в народ» и тому подобном. В своем стремлении уничтожения ложного сознания силами самого сознания циник рано или поздно столкнется с парадоксальной ситуацией, которую П. Слотердаик охарактеризовал как «просвещенное ложное сознание»<sup>66</sup>: сознание, знающее о своей ложности и продолжающее действовать в соответствии с ложными установками. Второе следствие вытекает из претензий (если таковые имеются) субъекта-циника на высказывание от имени «истины», которая и подкрепляет его критический пафос. В субстантивировании своего понимания «истины» циник становится неотличим от «наивного» субъекта, «критической критике» в действительности не достает критичности.

Что касается «революционного субъекта» – его контуры на данный момент лишь только намечены, поэтому мы не станем выдвигать предположений о возможных корреляциях данной идеи в реальности и вновь обратимся к этой проблеме в следующих главах.

---

<sup>66</sup> Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик. М.: АСТ, 2009. 800 с.

Вернемся к вопросу о параллелизме неклассического характера философствования у К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда. Совершенно аналогичную, неклассическую роль фантазма или «ложного сознания», упускаемую из виду «циническим субъектом», у Ф. Ницше и З. Фрейда найти несложно – мы уже указывали ее в предыдущих параграфах. Любая критика «моральных ценностей» с точки зрения Ф. Ницше бессмысленна, так как она не затрагивает области самого полагания ценностей, которая изначально оказывается зараженной «инстинктом мести», *ressentiment*, реактивностью как таковой. Поэтому чудовищной ошибкой будет считать основной целью выдвижение некоей «иной» морали (например, морали расизма как единственно «подлинной» с точки зрения «жизни» и «природы», по мнению самих же расистов). Даже собственный проект «генеалогии морали» у Ф. Ницше, то есть выявление тех неосознаваемых предпосылок, на которых покоятся современные моральные ценности, не должен считаться целью в себе. Основной задачей остается «подготовка появления сверхчеловека», его защита и сбережение от противодействия (ре-акции) со стороны «последних людей». Не в человеческих силах сотворить сверхчеловека, человек может лишь подготовить пространство, в котором (возможно) родится сверхчеловек. Для чего же тогда нужна генеалогия морали? Выявление генеалогических оснований моральных требований является необходимой частью этой подготовительной работы по «очищению» пространства для сверхчеловека. Но в чем именно заключается суть этой работы? Суть отнюдь не в том, чтобы указать, что за маской добродетели, моральности, чести могут скрываться корысть, жажда мести или жажда власти – хотя именно об этом, на первый взгляд, пишет Ф. Ницше в таких работах, как «Генеалогия морали», «По ту сторону добра и зла» и др. Но тот или иной модус «воли к власти», который обнаруживает Ф. Ницше каждый раз под покровом морали, не является какой-то новой, «истинной» ценностью в противовес «ложным» ценностям морали, гуманизма и т.д. Напротив, «воля к власти», как «различающий элемент» между активными и реактивными силами, оказывается самым принципом полагания ценностей вообще, точно так же, как «истина» буржуазных производственных

отношений – товарная форма как таковая (указывающая на неизбежность перехода при капитализме модели обмена от производственной T – D – T к фетишистской D – T – D) – оказывается не просто тем, что определяет «надстройку» (включая политику, мораль, искусство, философию), но и тем, что определяет сами действительные, эмпирические экономические отношения. Не случайно С. Жижек говорит о «параллаксном разрыве» у К. Маркса как о разрыве между «политикой и экономикой» – «материализм» К. Маркса состоит отнюдь не в том, что «экономический базис» оказывается истиной «политики». Истина марксистского учения заключается в разрыве, структурирующем сам «базис» в его основании.

Проблема для К. Маркса и Ф. Ницше заключается не в том, чтобы открыть истинную реальность по ту сторону идеологического фантазма, но в том, чтобы показать, каким образом фантазм оказывается конституирующим элементом самой реальности, как он включен в структуру самой реальности. Заслуга З. Фрейда в данном контексте оказывается более скромной, чем принято считать, – он лишь эксплицирует, выводит в открытость дискурса те проблемы, которые скрыто уже содержатся в работах К. Маркса и Ф. Ницше.

З. Фрейд впервые начинает открыто говорить о конституирующей роли фантазма в структуре нашей повседневной реальности и нашей психики. Вся интерпретативная работа З. Фрейда в любой из областей, к которым он обращается, направлена на то, чтобы обнаружить по ту сторону обыденных, сознательных представлений нашего «Я» фантазматическую плоскость желания, источником которого оказывается бессознательное. Но уже в первой своей крупной книге «Толкование сновидений» З. Фрейд отмечает, что противопоставление открытого материала сновидения и его скрытого содержания является ложным. Те, кто размышляет таким образом, «игнорируют различие между скрытой мыслью сновидения и его работой. В своем основании сны не что иное, как некая специфическая форма мышления, ставшая возможной благодаря условиям состояния сна. Эту форму создает работа сновидения, которая одна и явля-



ется сущностью сновидения – объяснением его специфической природы»<sup>67</sup>. Подлинная «сущность», поиском которой занимается психоанализ, заключается не в скрытом содержании, противопоставляемом открытому материалу симптома, но в том процессе, который вновь и вновь облакает бессознательный материал фантазматического желания в открытую форму симптома – а также полагает радикальный разрыв, границу между планом сознательного и планом бессознательного фантазма. Основную заслугу неклассического мышления К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда следует искать именно в конституировании и разработке этого разрыва. В следующих главах мы разберем дальнейшее развитие этих идей в работах таких психоаналитиков, как Жак Лакан и Славой Жижек.

Однако ирония истории заключается в том, что распространение учения К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда в массовом сознании их «последователей» шло по пути наиболее классической интерпретации их неклассической мысли. Марксизм отказался от марксовых констатаций конституирующей роли товарного фетишизма в функционировании буржуазных общественных отношений, тем самым фактически вернувшись к домарксовому противопоставлению «реальной» экономики производства «ложной» экономике спекулятивного финансового капитала. Данное противопоставление действует до сих пор, часто проскальзывая, например, в высказываниях экспертов о причинах экономического кризиса 2008 г.: причина в чрезмерной диспропорции между реальным промышленным производством, размещенным, главным образом, в странах «третьего мира», и спекулятивной финансово-ориентированной экономикой развитых стран Европы и США. И дело даже не в том, что данные высказывания довольно далеки от действительности: те же США остаются огромным индустриальным гигантом во многих отраслях традиционной промышленности, таких как машиностроение или высокоточная электроника. Проблема в том, что они упускают главный урок К. Маркса – спекулятивная логика не является чем-то

---

<sup>67</sup> Цит. по: Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М.: Художественный журнал, 1999. С. 22.

присущим исключительно банковскому, биржевому капитализму, напротив, она определяет функционирование самого «реального» промышленного производства – и поэтому промышленно-ориентированные страны (вроде Китая) испытывают, по крайней мере, не меньшие трудности, чем финансово-ориентированные экономики, вроде Великобритании.

В случае Ф. Ницше и З. Фрейда логика искажения неклассического мышления в классическое русло противопоставления «истинного» и «фантазма» повторяется. Ф. Ницше, как известно, приобретает огромную популярность в Германии уже после своей смерти, в начале XX в. (говорили, что многие немецкие солдаты отправлялись на фронт Первой мировой войны с томиком «Заратустры» в вещевом мешке). Однако Ф. Ницше превратился в их представлении в банального цинически настроенного критика общепринятых моральных ценностей – то есть в нигилиста, в того персонажа, которого он считал своим самым злейшим врагом. Учение о воле к власти как различающем элементе активной и реактивной силы трансформировалось в своего рода современный вариант маккиавелизма, утверждающего, будто за каждой добродетелью скрывается либо желание укрепить свою власть, либо желание ослабить власть другого, если первое оказывается на данный момент невозможным. Мы должны признать, что для Ф. Ницше первый вариант, в сущности, ничем не отличался от второго.

З. Фрейд, в отличие от затворника Ф. Ницше, был непосредственно вовлечен в теоретическое противостояние с противниками и искажителями своего учения: известна его жесткая полемика с бывшими учениками Карлом Юнгом, Альфредом Адлером и др. Основная ошибка К. Юнга, с точки зрения З. Фрейда, заключалась в том, что К. Юнг воспринял учение о бессознательном как открытие новой области в человеческом сознании, более «истинном», чем само сознание. Бессознательное у К. Юнга обретает черты сверхсознания – ему начинают приписываться почти сверхъестественные черты пророчества, предсказания. Другой, обратной стороной искажения фрейдовского учения оказалось его восприятие массовым сознанием викторианской эпохи как учения, в кото-

ром «низменные сексуальные инстинкты» помещаются выше моральных норм и всех прочих ценностей цивилизации. Не имеет значения, подвергается ли данная интерпретация суровому осуждению со стороны представителей уже ушедшей в начале XX в ханжеской викторианской эпохи, либо превозносится носителями нового духа времени грядущей эпохи сексуальной революции – в любом случае, такая интерпретация остается просто неверной.

Итак, неклассическая концепция субъекта включает в себя один элемент, радикально отделяющий ее от концепции классической, – план фантазма, иллюзии, ошибки оказывается включен в структуру субъекта как ее конституирующий принцип. Однако это включение все еще сохраняет в себе следы классической установки – перед субъектом встает задача избавления (наверное, нет необходимости подробно отмечать вполне очевидные корреляции с христианской идеей искупления первородного греха), излечения этого разрыва между волей (желанием) и истиной, наиболее точно выраженная З. Фрейдом: «Там, где было “Оно”, должно стать “Я”».

«Смерть субъекта», концептуальное оформление которой дает философия второй половины XX в., по сути, происходит уже здесь, во второй половине XIX – начале XX вв. Однако следует точно понимать, какой именно субъект умирает здесь своей смертью – речь идет именно о смерти субъекта «наивного» и субъекта «цинического». Ему на смену должна прийти новая форма субъектности, разработку которой можно усмотреть в великих концептуальных проектах философии XX в. – феноменологии, экзистенциализме, герменевтике. Любой проект трансформации субъекта в той или иной степени должен учитывать опыт кризиса субъектности, выраженный в первых неклассических системах К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда. Разумеется, рамки данного исследования не позволяют нам должным образом рассмотреть каждый из этих проектов – это потребовало бы обработки колоссального историко-философского материала, выходящего далеко за пределы целей и задач данной работы. Поэтому мы решили ограничиться более тщательным рассмотрением одной из традиций, а именно – традиции фрейдовского психоанализа, представленной творчеством

таких личностей, как Жак Лакан и Славой Жижек. Рассмотрению их концепций будет посвящена третья глава. Однако, прежде чем обращаться к проектам возрождения субъекта, следует более тщательно выявить те последствия, которые оказал кризис субъекта на социальную действительность. Этому вопросу посвящена следующая глава данной работы.

## Часть II. Трансформация социальной действительности в условиях кризиса субъектности

### Глава 1. Становление социальности как форма осуществления классического субъекта

Как отмечает Н.А. Терещенко: «Философия общества, казалось, не трудилась определять свое чуть ли не самое основное понятие. Можно сказать, что здесь действовал принцип “знаю не познавая”»<sup>68</sup>. Действительно, даже в тексте такого крупного теоретика социального, как Жан Бодрийяр, мы не найдем четкого определения данного термина (что, впрочем, неудивительно, учитывая специфическую манеру письма данного мыслителя, вполне сознательно сторонящегося о-пределенности определений). Однако оно вполне вычитывается из общего пафоса текста: под социальным, по-видимому, Ж. Бодрийяр понимает пространство символического, пространство смысла и осмысленности, в которое должно быть включено действие каждого конкретного субъекта. Н.А. Терещенко предлагает схожее определение социального в своей книге, которое и будет для нас опорным: «Отношение к общественному отношению»<sup>69</sup>. Далее автор отмечает: «Это отношение к отношению... обладает особым качеством, особым статусом, и именно его (*отношение к общественному отношению, отношение второго порядка*), коль скоро удастся его обнаружить, мы и будем называть социальным»<sup>70</sup>. Где же удастся обнаружить такое отношение?

Осмысляя ситуацию социального, совершенно логичным будет начать с вопроса о том, с какого момента в истории можно говорить о социальном. Жан Бодрийяр помещает точку начала социального в XVI в.: «В 1544 году в Париже

---

<sup>68</sup> Терещенко Н.А. Социальная философия после смерти социального / Н.А. Терещенко. Казань: Казан. ун-т, 2011. С. 167.

<sup>69</sup> Там же. С. 172.

<sup>70</sup> Там же. С. 173.

открывается первый крупный приют для бедных, который берет на себя ответственность за бродяг, сумасшедших, других больных – всех тех, кто не был интегрирован в ту или иную группу и оказался вне ее в качестве остатка. Это свидетельство рождения социального». Ж. Бодрийяр понимает динамику социального, как «усиление “рационального” управления остатками»<sup>71</sup>, то есть постепенное и целенаправленное расширение поля включенности индивидов в социум. Поле социума представляет собой не статичное, но динамическое пространство постоянного самосчисления – то есть счисления тех, кто уже включен в поле социума, и тех, кто еще в него не включен, маргиналов. Почему это так важно, откуда такой парадоксально амбивалентный интерес к маргинальным группам, не включенным в общество: интерес, присваивающий себе право осуществлять данное включение и именно поэтому заинтересованный в том, чтобы это включение никогда не было завершено окончательно?

Ответ на этот вопрос могут дать историки. А.Ю. Согомонов и П.Ю. Уваров в своей статье «Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное» помещают начало социального в эпоху религиозных войн, сотрясавших Европу (главным образом – Францию) во второй половине XVI века и закончившихся изданием Нантского эдикта, даровавшего католикам и протестантам во Франции равные права вероисповедания. Также сюда следует добавить Вестфальский мир 1648 года, положивший конец тяжелейшей Тридцатилетней войне и заложивший основы тому, что сегодня мы называем международным правом. Что общего у этих явлений? Общим является та необходимость, которой они были вызваны – необходимость *договариваться*, то есть сознательное стремление различных социальных групп вступать в отношения друг с другом, причем эти отношения строятся не по принципу господства/подчинения, но по принципу равноправия. Тот факт, что равноправие это – вынужденное, основанное лишь на понимании невозможности полной победы над противником, в сущности, ничего не меняет – тем прочнее становится равноправие, если оно

---

<sup>71</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального: пер. с фр. / Ж. Бодрийяр // Призрак толпы / Ж. Бодрийяр, К. Ясперс. М.: Алгоритм, 2008. С. 232.

основывается на уравновешенности силы. Очевидным философским отражением этой ситуации стала теория общественного договора, сформулированная Т. Гоббсом приблизительно в то же самое время.

Именно здесь А.Ю. Уваров и П.Ю. Согомонов с удивлением обнаруживают парадоксальную ситуацию, которую они характеризуют как неожиданное открытие «перспективы социального познания себя как целого»<sup>72</sup>. Парадокс, отмечаемый авторами, заключается в том, что на протяжении тысячелетий до возникновения так называемого «общества модерна», формирование которого, безусловно, связано в том числе с обнаружением феномена социального, человечество могло жить в обществе (вне общества, как известно, человек существовать не может по определению), однако не осознавать своей принадлежности к данному обществу. Именно такое осознание мы и будем именовать в собственном смысле «социальным».

Значит ли это, что человек до-модернового общества вообще не относит себя ни к какой социальной группе? Ни в коем случае. Напротив, общество позднего Средневековья, предшествовавшее обществу модерна, характеризуется авторами как «гиперкоммунитарное». А.Ю. Уваров и П.Ю. Согомонов отмечают, что «именно XV-XVI столетия были золотым веком “братств”»<sup>73</sup>. Однако парадокс заключается в том, что совершенно несовместимые (с нашей, современной точки зрения) идентификации средневековых обществ прекрасно и гармонично совмещались в жизни и сознании рядового человека. Авторы приводят замечательный калейдоскоп идентификаций парижского адвоката Николая Версориса, жившего в первой половине XVI века: «Он принадлежит одновременно к нескольким общностям. Он – добрый христианин, потому что добрый француз и подданный христианнейшего короля. Он – хороший француз, потому что парижанин. Он – добрый буржуа города Парижа, потому что принадлежит

---

<sup>72</sup> Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное / А.Ю. Согомонов, П.Ю. Уваров // Конструирование социального. Европа, V-XVI вв. / [сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский]. М., 2001. С. 136.

<sup>73</sup> Там же. С. 150.

к «лучшей и здоровейшей части» города – к судейским, к образованным людям...»<sup>74</sup>. Позволим себе на этом прервать цитату из соображений экономии – список идентификаций Версориса продолжается. Что же обеспечивает единство всех этих весьма различных идентификаций? Авторы дают ответ на этот вопрос: «Главным фактором поддержания равновесия внутри этих солидарностей – а равно и между ними – была метафора *единого мистического тела*»<sup>75</sup>. В качестве примеров фактического воплощения этого мистического тела можно привести различные процессии, в том числе крестные ходы, популярный сюжет «пляски смерти» и тому подобное – соединение несовместимых социальных ролей, таких как король и крестьянин, буржуа и разбойник, рыцарь и проститутка, в гармоничное единство, скрепляемое общей рамкой трансцендентного по отношению к индивиду и обществу – ликом Божества или ликом смерти.

Однако это не означает, что единое мистическое тело вбирает в себя весь социум. Напротив, всегда есть нечто, что остается за пределами этого единого тела и с чем ведется бескомпромиссная борьба, – средневековое сознание дает ему наименование «скверна». К «скверне» можно отнести все, что нарушает благочестие единого мистического тела общины, – начиная от банальных нечистот и грязи и заканчивая ересью. Во многом именно наличие «скверны» позволяет оттенять добродетель благочестивых и помогает им укрепить свою общность<sup>76</sup>. Потому неудивительно, что постепенный кризис и распад единого мистического тела, наступивший в середине второго тысячелетия, вызывает поначалу резкий всплеск фанатичной религиозности, «охоту на ведьм» и прочие вещи, которые мы сегодня воспринимаем как «ужасы средневековья». Апофеозом этого кризиса и становятся религиозные войны, целью которых было пол-

---

<sup>74</sup> Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени... С. 149.

<sup>75</sup> Там же. С. 148.

<sup>76</sup> Вопросу конституирования общественного целого посредством исключения конкретных маргинальных групп посвящены многие работы М. Фуко, см., например: Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.; Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы: пер. с фр. / М. Фуко. М.: Ad Marginem, 1999. 460 с. и др.



ное уничтожение Других, выступавших в качестве угрозы по отношению к самому существованию единой общины (и одновременно с этим – в качестве цементирующего общину состава).

Но итог религиозных войн оказался неожиданностью для обеих сторон – никто не смог победить окончательно. Нантский эдикт послужил вынужденной мерой, суть которой состояла в признании противной стороны вследствие невозможности ее физического уничтожения. Очевидно, что Нантский эдикт не следует воспринимать как акт примирения и окончательного умиротворения – напротив, каждая из сторон воспринимала его лишь как временную передышку, необходимое зло, по сравнению с еще большим злом тяжелой и кровопролитной войны, на продолжение которой не хватало уже ни сил, ни ресурсов, ни желаний. Вместо этого Нантский эдикт показал, что гораздо выгоднее и разумнее не тотальное *исключение* Других из поля единого мистического тела, а их *включение* путем формирования новых пространств внутри этого тела. Однако эта идея оказалась губительной для самого мистического тела – на смену единому мистическому пространству пришло четко расчерченное линиями связей и отношений поле социального, в котором идентификация индивида осуществляется уже не по отношению к целому «рода» или «Христову тела», но по отношению к определенной части этого целого, в качестве которой и выступают различные социальные группы.

Теперь становится понятно, почему правители и государства второй половины XVI – XVII вв. проявляют столь неожиданный интерес, во-первых, к счислению точного количества своих граждан (А.Ю. Уваров и П.Ю. Согомонов ассоциируют появление социального с началом регулярного учета рождаемости и смертей в Англии, Франции и Нидерландах на рубеже XVI-XVII вв.)<sup>77</sup>, а во-вторых, к отмечаемому Ж. Бодрийяром «рациональному управлению остатком» – в деле координации отношений внутри уже не единого, но дробного тела общественного организма нельзя полагаться на слепую волю исторической

---

<sup>77</sup> Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени... С. 135.

случайности (выражаясь языком теоретиков «общественного договора» – на естественное состояние). Необходимо сознательное управление этими процессами, которое, в свою очередь, невозможно осуществлять без четкого представления о составе, структуре и свойствах тех групп, которые и составляют тело общества.

Итак, на рубеже XVI-XVII вв. европейцы неожиданно озаботились тем фактом, что они живут в обществе. А.Ю. Уваров, П.Ю. Согомонов пишут: «У нас не должен вызывать сомнений тот факт, что именно в конце XVI – начале XVII вв. при жизни одного поколения было *открыто* абстрактное социальное мышление. Человек стал не просто жить в социальном пространстве, но и стал отдавать себе в этом отчет»<sup>78</sup>.

Но каким именно образом должно было осуществляться это «рациональное исчисление остатков»? Инструментом включения индивидуального бытия в бытие общественное становится *идеология*. Как пишет Н.А. Терещенко: «Именно в форме идеологии в Новое время осуществлялось осознание принадлежности к социальному»<sup>79</sup>.

Что такое идеология с точки зрения человека модерна? Как известно, термин «*ideologia*» впервые ввел французский философ Антуан Дестют де Траси в своей книге «Элементы идеологии». Он понимал под идеологией «учение об идеях, позволяющее сформулировать основы политики и этики, открыть истинную организацию дискурса – способности суждения и оценки в различных областях»<sup>80</sup>. Для А. де Траси был очевиден позитивный характер идеологии: она представляла истинное отражение реального положения вещей абсолютно во всех сферах – от науки до повседневного быта. По сути дела, А. де Траси решает ту самую проблему, которую поставил Сократ в уже упоминавшемся диалоге «Алкивиад»: для того чтобы заниматься делами управления, нужно

---

<sup>78</sup> Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени... С. 158.

<sup>79</sup> Терещенко Н.А. Указ соч. С. 187.

<sup>80</sup> Г.Ю. Семигин. Новая философская энциклопедия // Идеология. [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1185.html>, (дата обращения: 14.08.2012).

знать природу того, чем ты собираешься управлять. Однако здесь мы можем заметить интересную инверсию, напрямую относящуюся к тому, что М. Фуко в своих лекциях об «Алкивиаде» и принципе «заботы о себе» называет «картезианским моментом»: инверсию взаимоотношений принципов «забота о себе» (*epimeleia heautou*) и «познай самого себя» (*gnothi seauton*).

М. Фуко задается вопросом: а почему вообще современных историков философии интересует главным образом именно принцип *gnothi seauton* и именно он считается ключевым императивом всей философии, в том числе и древнегреческой? Ведь непосредственно в диалоге «Алкивиад» ясно прослеживается подчиненное положение *gnothi seauton* по отношению к *epimeleia heautou*, именно в русле последнего первый получает свой смысл и цель: «*gnothi seauton* вполне очевидным образом вписывается... в более широкий контекст *epimeleia heautou* как одна из форм, как одно из ее следствий, как что-то вроде конкретного, частного приложения общего правила»<sup>81</sup>.

Для пояснения этого взаимоотношения М. Фуко вводит оппозицию двух (очень условных, как он сам старательно подчеркивает) принципов: «философии» и «духовности». «Философия» опирается на принцип *gnothi seauton*, тогда как *epimeleia heautou* занимает подчиненное, второстепенное место; «духовность», напротив, отводит центральную роль именно «заботе», тогда как «познание» оказывается подчинено целям «заботы» и может осуществляться только в ее русле. Очень важным будет отметить, что оппозиция «философии» и «духовности» не ограничивается лишь оборачиванием отношения «заботы» и «познания» – следствием оборачивания отношения становится радикальное переосмысление смысла самих понятий *gnothi seauton* и *epimeleia heautou*.

М. Фуко дает следующие определения: «Назовем “философией” форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту». Тогда «можно было бы назвать “духовностью” те поиски,

---

<sup>81</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта... С. 17.

практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине»<sup>82</sup>.

Итак, в древнегреческом дискурсе, где *gnothi seauton* выступает в подчинении по отношению к *epimeleia heautou*, истина не дана субъекту простым актом познавательной деятельности – получение истины требует от субъекта внутреннего преобразования. Как пишет М. Фуко: «Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта»<sup>83</sup>. Требование *gnothi seauton* рождается из сомнения, которое одолевает Сократа: «Скажи же, что это означает — прилежно заботиться о себе? Разве не бывает часто, что мы о себе не заботимся, хоть и думаем, что делаем это?»<sup>84</sup>. Этот вопрос распадается у Сократа на два вопроса.

Первый вопрос формулирует сам Сократ: «Каким образом могли бы мы отыскать самое “само”? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя»<sup>85</sup>. Вопрос о «самом “само”» (*auto to auto*), в свою очередь, с неизбежностью вызывает обращение к дельфийскому принципу – «познай самого себя». *Gnothi seauton* выступает здесь как путь, на котором мы можем определить парадоксальный смысл местоимения «*heautou*» из императива *epimeleia heautou* – иначе мы рискуем впасть в ошибку: «Ведь было опасение, как бы, обманываясь на этот счет, мы нечаянно не стали заботиться о чем-то другом, а не о себе»<sup>86</sup>. Опасение это отнюдь не безосновательно, потому как природа «*heautou*» оказывается двоякой – с одной стороны, самость выступает предметом нашего поиска, объектом, на который направлен наш интерес – мы должны найти «самое “само”». Однако, с другой стороны, «*heautou*» оказывается и тем, кто именно осуществляет сам

---

<sup>82</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта... С. 27.

<sup>83</sup> Там же. С. 28.

<sup>84</sup> Платон. Алкивиад... С. 209.

<sup>85</sup> Там же. С. 211.

<sup>86</sup> Там же. С. 216.

этот поиск – ведь ведет его именно «Я», а не кто-то другой. Поиск «самое “само”» превращается в поиск точки диалектического совпадения субъекта и объекта – когда субъект встречается с самим собой, как с «другим Я». Вероятно, именно этот смысл вкладывает Сократ, когда определяет это «само» как «душу», отличая ее от представленности субъекта в виде имени, ассоциируемой с его «лицом» или, точнее, с «телом»: «Когда Сократ беседует с Алкивиадом, пользуясь речью, он обращается со своими речами не к лицу Алкивиада, как можно было бы думать, но к самому Алкивиаду, то есть к его душе»<sup>87</sup>.

Но тут уже сам Алкивиад задает Сократу второй вопрос: «Каким именно образом следует нам о себе заботиться?». И здесь, так же как и в первом вопросе, Сократ вновь возвращается к дельфийскому принципу: «Но, во имя богов, постигли ли мы значение прекрасной дельфийской надписи, о которой мы вспоминали недавно?»<sup>88</sup>. Есть ли различие в значении, с которым обращаются к *gnothi seauton* в первом и во втором случаях? Разумеется, различие есть, и оно решающее.

В первом случае Сократ не дает никакой интерпретации смысла дельфийского императива – изречение дельфийского оракула используется просто как иллюстрация слов самого Сократа. Смысл обращения к *gnothi seauton* в данном случае чисто иллюстративный – оракул в Дельфах призывает к тому же, к чему призывает сам Сократ. И Сократ с успехом выполняет свой собственный императив, давая ответ, что «самое “само” суть душа». Однако во второй раз Сократ обращается к дельфийскому принципу с точки зрения его смысла – что именно заключено в словах оракула? И дает весьма необычную интерпретацию, не имеющую ничего общего с нашим современным пониманием *gnothi seauton* как принципа автономного субъекта самосознания. Напротив, Сократ демонстрирует, что единственный путь, на котором я могу познать самого себя, – это путь познания Другого:

---

<sup>87</sup> Платон. Алкивиад... С. 214.

<sup>88</sup> Там же. С. 216.

«Сократ. Следовательно, если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это — зрение.

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит, мой милый Алкивиад, и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна»<sup>89</sup>.

Данный отрывок вызывает навязчивые ассоциации с гегелевским принципом самопознания через познание Другого. Мы видим, что познание самого себя для греков осуществляется лишь путем узнавания в Другом образа, к которому «я» должно стремиться, образа лучшего «я», образа, в котором заключено «все его достоинство». «Познать самого себя» не означает познать себя как равного себе (а именно это выступает основанием классического картезианско-кантианского субъекта, выраженного И.Г. Фихте через формулу «я=я»), напротив, познать себя как лучшего, превышающего самого себя. Именно это имеет в виду Сократ, говоря о своей любви к Алкивиаду и подчеркивая, что, в отличие от всех прочих поклонников Алкивиада, Сократ не отвернулся от него даже после того, как красота Алкивиада начала увядать: «Причина заключается в том, что я был единственным твоим поклонником, все же остальные поклонялись не тебе, а тому, что тебе принадлежит. Но красота твоя увядает, ты же, напротив, начинаешь цвести»<sup>90</sup>.

Теперь становится понятно, насколько радикально меняется ситуация, когда *gnothi seauton* перестает подчиняться принципу *epimeleia heautou* и, наоборот, занимает доминирующее положение по отношению к последнему. Познание самого себя из инструмента заботы о себе превращается в самоцель, в замкнутую на саму себя целостность, тем самым лишаясь перспективы, телеологии, интенциональности — «познай самого себя» значит отныне не «познай себя как лучшего», но «познай себя, каков ты есть». Именно после Р. Декарта эта

---

<sup>89</sup> Платон. Алкивиад... С. 217.

<sup>90</sup> Там же. С. 216.

идея получает свое окончательное оформление, поскольку именно он дает ответ на главный вопрос: каков есть «Я»? Ответ Р. Декарта: «Я» есть мыслящее, *cogito*. Именно познание себя как мыслящего, то есть познание себя в качестве самого себя<sup>91</sup>, становится точкой рождения классического субъекта, а также тем основанием, опираясь на которое, он заявляет свои права на истину. Ставкой в игре, где желанным призом является истина, для субъекта, сформированного в пространстве практик «заботы о себе», оказывается его собственное существование – лишь ценой постановки самого себя под вопрос (чтобы получить истину, я должен найти в себе силы изменить «свое я», так как оно несовершенно) субъект может претендовать на истину. Картезианский субъект отказывается играть по столь высоким ставкам и ищет более безопасный путь. Суть «картезианского момента» по М. Фуко заключается в окончательном схлопывании «субъекта» и «Я», означавшем, что отныне «Я» не является объектом преобразования со стороны субъекта, напротив, именно «Я» и есть субъект в его сущности и осознание этого факта автоматически дает субъекту полное право претензии на истину. Г. Гегель в данном случае оказывается парадоксальной точкой конца и нового начала: с одной стороны, субъект, отождествляемый с образом «собственного я», отныне осознается как тождественный самой субстанции,

---

<sup>91</sup> Здесь, вероятно, будет уместна ссылка на Ж. Лакана, отмечавшего различное функционирование во французском языке двух местоимений, обозначающих единственное лицо первого числа: *je* и *moi*. *Je* выступает в качестве лингвистического эквивалента субъекта, это местоимение используется в качестве подлежащего (например, «*je t'aime*» – «я тебя люблю»), тогда как *moi* – это местоимение, которое используется в безглагольных предложениях или во вводных предложных конструкциях (напр., «*propos moi*» – «что касается меня») и носит оттенок значения «мое я» или «собственное я» – то есть тот образ, который я и воспринимаю в качестве самого себя. По сути дела, это различие между «субъектом» и «Я» как одним из возможных инструментов субъекта. Именно Р. Декарту мы должны приписать заслугу (или вменить в вину?) слияние этих двух значений – «Я» это и есть «мое собственное Я». Интеллектуальная карьера Ж. Лакана начинается со вскрытия иллюзорности такого отождествления, обозначенном в понятии «стадия зеркала», суть которого состоит в фиксации раскола, располагающегося внутри самого субъекта. В главе III мы рассмотрим понятие «стадия зеркала» более подробно. (См. об этом: Лакан Ж. Стадия зеркала, как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан // Кабинет: картины мира. СПб.: Инапресс, 1998. С. 136-143.; Лакан Ж. Семинары. Кн 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа / Ж. Лакан. М.: Гнозис, 2009. 520 с.). По всей видимости, Сократ был прекрасно осведомлен об этом различии.

однако проблема заключается в том, что Г. Гегель, с другой стороны, вновь поднимает вопрос о нетождественности «субъекта» и «собственного я».

Тем не менее нам кажется, что чересчур жесткое противопоставление практики «заботы о себе» с осмысленной в духе модерна практикой «познай самого себя» является чрезмерным преувеличением со стороны М. Фуко, мешающим нам увидеть, что основания для классического субъекта заложены уже внутри рассуждений Сократа в диалоге «Алкивиад». Действительно, весьма интересен ход мыслей Сократа, когда он задается вопросом, что же такое «самое “само”»? Сократ приводит сугубо лингвистический пример: на кого именно указывают подлежащее и дополнение в предложении «Сократ беседует с Алкивиадом»? Для ответа на этот, на первый взгляд, весьма странный вопрос он приводит очень важное различие: «Всегда ли представляются отличными друг от друга тот, кто пользуется чем-либо, и то, чем он пользуется?» В сущности, Сократ утверждает не что иное, как различие между субъектом (тот, кто пользуется чем-либо) и инструментом, которым он пользуется, – и именно в качестве субъекта выступает Сократ в предложении «Сократ беседует с Алкивиадом», тогда как в качестве инструмента для Сократа выступает речь. В итоге Сократ резюмирует: «Когда мы общаемся друг с другом и пользуемся при этом речью, это душа говорит с душою»<sup>92</sup>. Однако мы можем сделать еще один шаг – что если и «Я», отождествляемое с «душой», само по себе тоже является инструментом для другого, более важного хозяина?

На этом нам следует завершить анализ вопроса практик субъекта в пространстве греческой мысли и вернуться к чуть более современной проблеме идеологии. Главным выводом для нас будет жесткое сопряжение «субъекта» и «социального», осуществляющееся в пространстве идеологии посредством вопроса об «истине»: именно владение «истиной» является условием для наиболее эффективного сопряжения, своего рода машинной замкнутости, субъекта и социального. В «идеологии» зарождающееся на рубеже XVIII – XIX вв. обще-

---

<sup>92</sup> Платон. Алкивиад... С. 215.



ство модерна видит тот механизм, посредством которого это сопряжение может осуществляться настолько же эффективно, насколько эффективно сопрягаются друг с другом шестеренки внутри часового механизма.

Чуть выше мы говорили о связи инверсии принципов *gnothi seauton* и *epimeleia heautou* и ее связи с пониманием идеологии Антуаном де Траси. Действительно, А. де Траси, на первый взгляд, выполняет ту же задачу, о которой говорит Сократ – его идеология должна помогать индивиду успешно встраиваться в пространство социального, превращая его в социального субъекта<sup>93</sup>. Однако именно такое решение оказывается совершенно неприемлемым для Сократа – оно предполагает опору главным образом на педагогику, но ведь именно педагогика в ее значении «обучения добродетели» оказывается предметом критики Сократа в большинстве сократических диалогов, в том числе и в «Алкивиаде». Действительно, Сократ всегда отрекался от звания учителя, аргументируя это простым фактом того, что ему нечему кого бы то ни было учить (Сократ признает о себе, что «ничего-то по правде не стоит его мудрость»<sup>94</sup>). Свою задачу он видит совсем в другом – в том, чтобы пробудить собеседника к необходимости заняться собой, что невозможно осуществить за счет научения. Более того – это невозможно осуществить и простым волевым решением, потому что ему решительно мешает не-знание, не ведающее о самом себе: ключевой изъян, который видит Сократ в своих современниках, сформулированный еще в «Апологии Сократа» и потом вновь повторяющийся в большинстве более поздних диалогов, – это не не-знание само по себе, поскольку оно с легкостью может быть заменено на истинное знание, но настоящим изъяном является «не-

---

<sup>93</sup> Следует отметить, что смысл, который мы вкладываем в понятие «социального субъекта», несколько отличен от смысла простого «субъекта». Хотя и очевидным является факт, что «субъект» – всегда, в конечном итоге, «социальный субъект», однако акцент на моменте сознательного включения, который мы вводим в понятие «социального», делает применение данного термина к античному и средневековому обществу явным анахронизмом – ввиду отсутствия феномена «социального». Тогда как применение понятия «субъект» к античному миру и античной философии возможно, пусть и с известными оговорками. Таким образом, под «социальным субъектом» мы будем понимать индивиду, осознанно включающегося в пространство социального.

<sup>94</sup> Платон. Апология Сократа // Диалоги / Платон. Харьков: Фолио, 1999. С. 15.

знание самого себя как не знающего»<sup>95</sup>. Овод-Сократ видит свое предназначение в исправлении этого изъяна, но оно предполагает перестройку гораздо более фундаментальную, нежели та, которую предлагают педагоги и риторы, – оно предполагает вмешательство и трансформацию самого бытия субъекта и не может осуществляться без наличия фигуры Другого, намек на которую присутствует в «Алкивиаде» в процитированном выше отрывке, где появляется образ зеркала и глаза, который должен смотреть в зеркало, чтобы увидеть самого себя<sup>96</sup>.

Идеология в том виде, в котором формулирует ее А. де Траси и его единомышленники, представляет нечто другое: науку, предполагающую формирование способности истинного суждения и оценки. Причем осуществление этой науки ни в коей мере не подразумевает вопроса о судьбе субъекта, который будет этой наукой пользоваться. Субъект уже задан изначально, однако наиболее полно раскрыть свои способности он сможет, если обучится этой науке. Центр, который в Античности, а также в Средневековье располагался вовне по отношению к субъекту, выражаясь в фигуре Другого, отныне помещен в самую его сердцевину – Другой отныне не нужен. Это решение имело весьма серьезные последствия для дальнейшей истории, и, вероятно, именно на него мы должны возложить ответственность за объявленную во второй половине XX в. «смерть социального».

---

<sup>95</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта... С. 60.

<sup>96</sup> Рассматривая дальнейшее развитие практик «заботы о себе» в античности, М. Фуко отмечает усиление роли Другого, как он представлен в философских школах, таких как школа Эпикура или Эпиктета, а также в фигурах философов-советников при римских аристократах времен расцвета Империи (Фуко М. Герменевтика субъекта... С. 145-164.).

## Глава 2. Смерть социального как выражение кризиса субъектности

Одним из наиболее последовательных проводников идеи смерти социального в философии второй половины XX в. является французский мыслитель Жан Бодрийяр. В его книге «В тени молчаливого большинства, или конец социального» социальному, как пространству смысла, противопоставляется масса, единственным логически возможным определением которой может быть отсутствие и запрет на любые определения. Действительно, говоря о массе, Ж. Бодрийяр всегда выражается языком апофатики, отрицая возможность любых позитивных определений: «Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит ее определенность, или радикальная неопределенность. Она не имеет социологической реальности»<sup>97</sup>. Социальное само по себе осмысляется Ж. Бодрийяром в контексте репрезентации, референции, то есть в контексте представления. Именно поэтому масса оказывается могильщиком социального, ибо «у молчаливого большинства не бывает представителей». Природа молчания масс, по Ж. Бодрийяру, – «это не молчание, которое не говорит, это молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени»<sup>98</sup>.

Но что именно имеется в виду, когда заходит речь о кризисе референции и кризисе (или конце) социального? В данной проблеме следует выделять по меньшей мере два аспекта: говорим ли мы о кризисе социального в пространстве *теории* или же мы имеем в виду кризис *самой социальности*. Что характерно, две эти темы, равно представленные в современной литературе, не так часто четко разделяются.

Итак, разговор о кризисе социальной теории обычно упирается в вопрос о существовании предмета, на изучение которого претендует социальная теория, – то

---

<sup>97</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства... С. 189.

<sup>98</sup> Там же. С. 199.

есть общества. Используя понятия «общество», «социум», социальная теория обычно не затрудняет себя демонстрацией референта, к которому должны отсылать эти понятия, – где же заключается общество, что оно из себя представляет? Ответ на этот вопрос как будто бы абсолютно очевиден: общество – это есть мы с вами, то есть совокупность людей, объединенная по некоторым признакам. В силу большой дифференцированности общества, поделенного на множество взаимно пересекающихся групп<sup>99</sup>, в отечественной социально-гуманитарной традиции появилось весьма странное деление определений данного понятия на общество в «узком» и в «широком» смысле. Все это создает ощущение успокоения и слаженной работы академической машины исследования общества.

Однако лукавый Ж. Бодрийяр заставляет нас усомниться – все ли в порядке с этой машиной? Так ли исправно она работает, или она уже давно идет исключительно на холостом ходу?

Мы уже видели, что одна из причин сумасшедшей динамики общества классического модерна заключается в его высокой дифференцированности – общество всегда разделено на группы, классы, сообщества и тому подобное. Собственно «общество» (в «широком» смысле, как «особая часть материальной действительности, отличная от природы») существует только в виде общей скобки всей этой громадной системы отношений взаимозависимости между отдельными группами. Именно эта дифференциация становится предметом и питательной средой существования социальных наук – настолько, что соблазн распространения дифференцирующего подхода на предыдущие эпохи выливается в знаменитые строки из «Манифеста коммунистической партии», утверждавшие вечность и незыблемость «классовой борьбы» в человеческой истории. Вероятно, нет необходимости напоминать, сколь часто впоследствии эта мысль подвергалась критике и осмеянию.

---

<sup>99</sup> Напомним, что именно такая дифференциация и стала причиной появления феномена собственно «социального», о котором мы говорили в предыдущем параграфе.

Неудивительно поэтому, что ситуация, описанная Ж. Бодрийяром, просто выбивает почву из-под ног социальных наук – рост импловзивной силы массы приводит к тому, что любая дифференциация общества отныне возможна лишь только в пространстве симуляции, в гиперреальности. Как пишет Ж. Бодрийяр: молчание масс «переводит политическое и социальное в сферу гиперреальности, где они сейчас и находятся»<sup>100</sup>. Таким образом, для того чтобы социальные науки могли представить публике исследуемый ими предмет, они должны его сконструировать из того материала, который представляет им импловзивное общество массы, – потому как сама масса таким предметом не может стать ни при каких обстоятельствах. Зондаж и статистика, взятые на вооружение современными социальными науками, напоминают магические ритуалы и заклинания: «Это практика без действительного объекта, и в отношении масс она оправдывает себя только потому, что массы таким объектом как раз и не являются»<sup>101</sup>. Откуда же берется объект? «Ими он “производится”»: они предрешают то, как он отреагирует на воздействия, определяют характер поступающих от него сигналов»<sup>102</sup>.

Естественно, речь здесь идет вовсе не о том, что социальные науки, исходя из каких-то корыстных соображений (или, например, политико-идеологического свойства), каким-либо образом фальсифицируют свои результаты, демонстрируя нам искаженную картину общества и скрывая подлинную – наподобие геббельсовой пропаганды (хотя не исключено, что и это имеет место). Имеется в виду другое: картина, предъявляемая социальными науками, действительно искаженная, однако никакой подлинной картины не существует. Поэтому задача социальных наук заключается не в том, чтобы скрывать подлинную картину, а в том, чтобы убедить социального субъекта, что вообще возможна подлинная картина. И картина, предлагаемая социальными науками,

---

<sup>100</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства... С. 204.

<sup>101</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства... С. 205.

<sup>102</sup> Там же. С. 206.

является неким приближением к подлинности. Социальный субъект должен *узнать себя* в том зеркале, которое предъявляют ему социальные науки, подобно тому, как он узнает себя в персонаже рекламы и отождествляет себя с теми желаниями, которые этот персонаж демонстрирует. Дело здесь не в том, что субъекту навязываются ложные, не свойственные ему желания, а в том, что до рекламы субъект сам не знает, что же именно он желает – именно благодаря идентификации с рекламным персонажем субъект получает собственную определенность и смело может сказать: «Это и был я!»<sup>103</sup>

Вообще методы маркетинга могут служить в данном случае образцом методов социальных наук вообще. Работа над любым проектом для маркетолога начинается с определения того адресата, которому будет направлено создаваемое им послание. А сам этот адресат конструируется из некоего усредненного образа обывателя, уточняемого при помощи опросов и фокус-групп. В результате формируется персонаж, к которому со всей определенностью подходит определение бодрийеровского термина «симулякр» – копия без оригинала. Человек, которому адресована реклама, никогда и нигде не существовал, однако механизм рекламы рассчитан таким образом, чтобы мы, рядовые потребители, узнали в этом симулякре себя.

Итак, обоснованием тезиса об отсутствии предмета социальных наук является именно та навязчивость, с которой социальные науки нам этот предмет демонстрируют в виде уже ставшего, готового: вот классы буржуазии и пролетариата, вот «средний класс», вот «золотая молодежь», вот «новые сердитые» и т. д. В действительности, ни один из этих классов не существует до тех пор, пока не заработает механизм идеологического «окликания» или «интерпелляции» (термин Л. Альтюссера, к нему мы вернемся в следующей главе), позволяющий индивиду осознать себя в качестве субъекта данного класса. Вне механизма интерпелляции существует только молчаливое большинство, и сила его молчания

---

<sup>103</sup> Точнее будет сказать, что именно в результате такого отождествления индивида с образом, предлагаемым социальными науками, и возникает социальный субъект как субъект. Подробнее об этом в Главе III.

сегодня уже многократно превышает силу идеологической символизации, быстро растворяя в себе проблески смысла, направленного против энтропии, и возвращая ситуацию в изначальное состояние.

Однако именно здесь мы видим, что, несмотря на проблематичность референции понятия «общество», уже полностью поглощенного принципиально не-реферируемым понятием «масса», понятие «социального» в нашем определении «отношения к общественному отношению» сохраняет свою эвристичность: именно через отношение индивида к предложенному ему медиаканалами образу-симулякру формируется сам социальный субъект, не существующий иным образом. Несмотря на мнимую, симуляционную природу образа, с которым происходит идентификация, сам феномен идентификации сохраняет и даже увеличивает свою значимость – и именно здесь сохраняется место для исследования феномена «социального».

Ситуация существенно осложняется, когда мы обращаемся к вопросу о кризисе социального в пространстве самого бытия общества и социального субъекта.

Фундаментом построения социального в том смысле, как его понимает классическая философия общества (в ее отличии от современной социальной философии или философии социального), служит понятие *общественного отношения*. Общественное отношение, в соответствии с его классическим определением, есть отношение между субъектами, возникающее по поводу предмета. Предметом отношения выступает всегда нечто третье, отличное от самих субъектов отношения – это может быть предмет производства, власть, истина и т.д. В современной социально-философской литературе именно критика этой предметно-опосредованной сущности общественного отношения стала практически общим местом. Смещение акцентов с субъекта на предмет-посредник приводит к размыванию представления о субъекте и в конечном итоге часто редуцирует его к эпифеномену самой социальной структуры. Такой точке зрения способствует критика идеи автономной субъективности, которую мы рассматривали в первой главе, – действительно, если субъект во многом (если не во всем) де-

терминирован бессознательными структурами различной природы (от экономического базиса у К. Маркса до мифологических структур мышления у К. Леви-Стросса), то говорить о том, что субъект вступает в социальные отношения, уже не представляется возможным – на деле получается, что социальные отношения для своей актуализации требуют включения в свою структуру дополнительных элементов, к которым приклеивается ярлык «субъект» или даже «Я». Именно под знаменем структурализма это представление было введено в философский дискурс в середине XX в. И совершенно не случайно, что опорой и эталоном структурных исследований общества у К. Леви-Стросса, В.Я. Проппа, Р. Барта, Ж. Лакана и других служит именно структурная лингвистика, то есть структурный анализ языка как системы знаков – носителей смысла, системы референции.

Глубинная связь субъекта с означающим вряд ли может быть подвергнута какому-либо сомнению. Пожалуй, первыми, кто это понял, были историки – ведь именно в рамках науки истории мы всегда имеем дело исключительно с областью означающих – с текстом, языком, значащими высказываниями или значащими поступками. Однако означающее само по себе не может являться целью исторического исследования: какую ценность может представлять знание о том, что Юлий Цезарь произнес когда-то: «Жребий брошен»? Разумеется, никакой до тех пор, пока мы не поймем смысл и значение, которое вложил Цезарь в это высказывание (или в абсолютно равнозначный ему жест – переход Рубикона вместе со своей армией), то есть перейдем от означающего к означаемому, которое и будет в данном контексте тождественно самому субъекту, интенции его желания.

Итак, субъект репрезентирует себя посредством определенных поступков, жестов, слов, служащих означающими по отношению к его намерениям, целям и желаниям. Иного инструмента, кроме сети означающих, не существует для актуализации субъекта. Однако можем ли мы считать означающее лишь инструментом по отношению к владыке-субъекту?



Для структурализма ответ на этот вопрос строго отрицательный. В следующей главе мы рассмотрим более подробно те механизмы, которые переворачивают отношения означающего/означаемого по отношению к субъекту, лишая последнего его привилегированного статуса и превращая его в одно из означающих. Сейчас для нас важнее другое – как именно это проявляется в жизни конкретного человека? И можно ли считать эту ситуацию особенностью нашей современности, или же субъект уже по самой своей сущности изначально представлял собой не что иное, как грандиозную иллюзию?

Очевидно, что мир знаков сосуществует с человеком на протяжении всей его истории. Наскальные рисунки выступают в качестве знаков изображенных в них вещей и событий, религиозные ритуалы в символической форме передают видение человеком сверхъестественного, татуировки и всевозможные рисунки на свое тело первобытный человек наносит, чтобы показать свой статус в обществе. Однако, вероятно, первым из знаков, оторвавшихся от своего означаемого и тем самым обретших определенную автономию (а впоследствии и власть над своими создателями – людьми), были деньги. Деньги являют собой не что иное, как знак, означающее, призванное обозначать определенное количество стоимости, которая сама, в свою очередь, обозначает количество труда, вложенного в данный продукт. Однако радикальное отличие денег от всех прочих знаков, с которыми привык иметь дело человек, заключается в том, что деньги способны означивать абсолютно любую стоимость и, как следствие, абсолютно любой труд, создающий данную стоимость: начиная с буханки хлеба и вложенного в нее труда землелепашца, мельника и пекаря и заканчивая атомной бомбой – все оценивается в совершенно одинаковых денежных знаках, а значит, посредством этих знаков может свободно обмениваться друг на друга (впрочем, достаточно сложно представить себе, сколько нужно продать буханок хлеба, чтобы купить атомную бомбу).

Итак, человек создает деньги в качестве знаков стоимости конкретных товаров для удобства их обмена один на другой – почему же постепенно люди приходят к тому, что все их внимание, все чаяния концентрируются именно на

деньгах, а вовсе не на товарах, которые за эти деньги должны покупаться? Почему знак в сознании человека приобретает гораздо большую важность, чем то, что он означает? Ответ на этот вопрос совсем не сложен: в знаке пленяет богатство его возможной интерпретации, а вовсе не актуализация этой возможности в определенный момент времени. Каждая актуализация знака, то есть конкретный акт обмена денег на товар, является своего рода актом референции – в нем мы показываем, что из всего богатства возможных референтов, означаемых денежного знака, например в 100 рублей, мы выбираем один-единственный – например, покупаем два пакета фруктового сока. Но ведь знак «100 рублей» может иметь массу других означаемых – можно купить полкило колбасы, 4 литра бензина или какой-нибудь недорогой журнал. Конкретный акт обмена сужает гигантское пространство референции денежного знака до одного означаемого – той вещи, которую я покупаю, и навсегда перечеркивает все иные возможные интерпретации. Вероятно, именно это расстраивает патологических скупцов, наподобие Гобсека О. Бальзака или Скупого Рыцаря А.С. Пушкина: до тех пор пока деньги не потрачены на что-то конкретное, можно наслаждаться осознанием того, что я могу потратить их на что угодно. Огромное богатство потенциальной интерпретации знака представляется гораздо более привлекательным, нежели актуализация этой интерпретации, отсылающая к конкретному означаемому.

Возникает большой соблазн поставить четкое соответствие между знаменитой протестантской этикой накопления денежного богатства, получившей свое наибольшее распространение у американских пуритан в XVII в., и резким усилением интереса науки к теории знака и значения, начало которой было положено «Логикой Пор-Рояля» в том же XVII веке<sup>104</sup>.

Особенность теории знака Пор-Рояля заключается в замене старой тринитарной модели знака, господствовавшей начиная с греческих грамматиков и вплоть до эпохи Возрождения, строго бинарной системой означающе-

---

<sup>104</sup> Здесь и далее мы опираемся на работу Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко. СПб.: А-сad, 1994. 403 с.

го/означаемого. Действительно, вплоть до XVII в. имела место модель знака, всегда включавшая в себя три элемента: то, что обозначается знаком, то, что обозначает в знаке, и то, что позволяет увидеть в обозначающем обозначаемое. Именно третий элемент, осуществлявший связь между знаком и тем, что он означивал, представлял особую важность для науки тех времен. Одним из главных способов познания являлся напряженный поиск значимых подобий, намекавших на скрытую связь между различными элементами окружающего мира. Сегодня многие народные суеверия опираются на такие же подобия: например, подобие между линиями на руке, линиями небесных созвездий и линиями судьбы человека позволяет судить о последней по виду первых. Точно так же подобие между формой грецкого ореха и видом головного мозга человека подсказывало Платону целебное воздействие ореха на мыслительные способности. В китайской культуре фонетическое созвучие слова, обозначающего число «4», и глагола «умереть», сформировало настолько дурную славу цифре «4», что многие люди отказываются от телефонных номеров, содержащих эту цифру, считая их несчастливymi. Подобие существовало вне и независимо от связываемых им вещей – и именно в нем были сконцентрированы все чаяния древних ученых.

Грамматика Пор-Рояля формирует строго бинарную модель знака, в которой уже нет места подобию, отдельному от означающего и означаемого: «Знак заключает в себе две идеи — идею вещи, которая представляет, и идею представленной вещи, причем природа знака состоит в возбуждении первой идеи второй»<sup>105</sup>. Таким образом, связь между означающим и означаемым целиком располагается внутри самих этих элементов, посредством «возбуждения» их связь может актуализироваться. Представляемый предмет (или идея – разницы между ними нет) уже полностью заключен в представляющем, и именно благодаря последнему может быть зафиксирован познающим разумом. Поэтому совершенно не случаен столь большой интерес к знакам и значению со стороны

---

<sup>105</sup> Цит. по: Фуко М. Слова и вещи... С. 97.

мыслителей XVII-XVIII вв., занимавшихся проблемами человеческого сознания, главным образом – в Британии и чуть позднее во Франции. Для таких мыслителей, как Т. Гоббс, Д. Юм, Э. Кондильяк и др., знаки соразмерны самому мышлению в целом: лишь только то может стать идеей разума, что представлено в виде знака. Все связи, обнаруживаемые философами внутри человеческого мышления, есть связи означивания. Как пишет М. Фуко: «Абстрактная идея означает конкретное восприятие, исходя из которого она была сформирована (Кондильяк); общая идея есть лишь единичная идея, служащая знаками для других (Беркли); образы суть знаки восприятий, которыми они обусловлены (Юм, Кондильяк); ощущения — знаки для других ощущений (Беркли, Кондильяк), и в конце концов возможно, что сами ощущения являются (как у Беркли) как бы знаками того, что бог хочет нам сказать, что превращает их как бы в знаки совокупности знаков»<sup>106</sup>.

Потому неудивительно, что знак, процесс референции (вернее, то, что Г. Гегель а впоследствии и К. Маркс называли «опредмечиванием»<sup>107</sup>) становится краеугольным камнем всей общественной жизни человека Нового времени. Ничто не может существовать само по себе, вне означивания, лишь через знак феномен приводится к бытию. Теория И. Канта, вероятно, может считаться квинтэссенцией такого способа мышления: лишь посредством имеющихся в нашем сознании изначально априорных форм мышления и чувствования, пред-

---

<sup>106</sup> Там же. С. 98-99.

<sup>107</sup> Вероятно, может возникнуть сомнение в допустимости сведения категорий «означивания» или «референции» и «опредмечивания», ввиду их происхождения из совершенно различных теоретических традиций. Однако традиция, берущая начало в работах К. Маркса, а потом следующая через структурный марксизм Л. Альтюссера к постструктурализму Ж. Бодрийяра, показывает, что «означивание» есть, по сути, следующий этап «опредмечивания». Если в опредмечивании человек сталкивается с материализацией своих жизненных сил, превращающихся посредством процесса труда в предмет – продукт труда, то сам продукт труда потом получает соответствующее знаковое сопровождение через стоимость, выраженную в деньгах. Отсюда дискомфорт, испытываемый буржуазным обществом при встрече с трудом, который не представляется возможным адекватно перевести в денежную форму: например, трудом писателя, философа, художника и т.п. Творческий труд с большой неохотой поддается означиванию посредством денег – поэтому буржуазное общество часто либо помещает его в специальное гетто музеев и «университетских автономий», либо предпочитает не замечать его существования вовсе.

ставляющих собой своего рода «код всех кодов», мы вообще способны познавать мир.

Параллельно этому идея примата символической реальности проникает и в область политики, а значит – и в область структурирования общественного. Прежде всего, совершенно очевидно обоснование именно идеей референции феномена политических партий. Само слово «партия», как известно, образовано от латинского «pars», что означает «часть». По самому смыслу своего существования политическая партия представляет собой определенную часть общества, которой это общество делегировало представлять свои интересы в сфере политики. То есть функция политической партии тождественна функции знака – это функция референции, представления. Борьба и взаимодействие партий являются политическим отражением конфликтов и противоречий, существующих в самом обществе.

В этом плане весьма интересной оказывается функция коммунистических партий периода их формирования как в странах Европы, так и в нашей стране. Вероятно, не случайно В.И. Ленин характеризовал создаваемую им коммунистическую партию как «партию нового типа». Сразу бросается в глаза коренное отличие принципов, на которых создавалась ленинская коммунистическая партия, от тех, на которых основывались все предыдущие партии: вместо массовости – жесткое ограничение численности и отбор претендентов, вместо широкого освещения своей деятельности через СМИ – конспирация, вместо максимальной территориальной широты – жесткая централизация, в том числе и иерархическая централизация. Конкретно-исторические причины, сделавшие подобную модель поведения единственно возможной для коммунистической партии на первых этапах ее формирования, понятны, однако в таких условиях остается невыясненным вопрос: каким образом партия, позиционирующая себя в качестве выразителя интересов рабочего класса, будет получать информацию о самих этих интересах в условиях отсутствия прямых каналов, которые имеются у других партий?

Разумеется, можно указать на существование иных каналов связи между партией и пролетариатом, созданных большевиками с учетом требований конспирации. Тем не менее, в конечном счете, следует признать, что необходимость существования таких каналов была скорее тактической, нежели стратегической. С позиции стратегии, целью деятельности наиболее активной части рабочего класса, то есть партии, является не простое *отражение* или *ретранслирование* интересов всего класса, но *выявление* этих интересов, *не осознаваемых рядовыми субъектами класса*<sup>108</sup>. Именно пролетариат оказывается первым классом, который обречен на фатальное незнание своих собственных интересов, затуманенных буржуазной идеологией. В.И. Ленин, так же как и К. Маркс, прекрасно знал, что те требования, которые обычно выдвигались рабочими и профсоюзами от их имени в истории рабочего движения – 8-часовой рабочий день, повышение заработной платы, улучшение условий труда, являясь совершенно разумными и правильными с гуманистической точки зрения, являются ошибочными с точки зрения интересов самого рабочего класса – именно потому, что гуманизм есть в наиболее чистом и рафинированном виде концепт буржуазной идеологии<sup>109</sup>. Подлинным интересом пролетариата является не улучшение условий своего существования в рамках буржуазного общества, поддерживающее и укрепляющее *status quo*, но уничтожение капиталистиче-

---

<sup>108</sup> Именно этот факт оправдывал парадоксальную ситуацию, при которой руководителями рабочего класса становились люди, к этому классу не принадлежавшие: интеллигент К. Маркс, буржуа Ф. Энгельс, дворянин В. Ленин. Подобный момент «перехода на сторону пролетариата» являлся не случайно-историческим, но исторически-обоснованным актом, позволявшим, с одной стороны, «взглянуть на богатство с точки зрения бедности», а с другой – увидеть в бедности то, что невозможно зафиксировать с точки зрения самой бедности.

<sup>109</sup> В данном случае речь идет об «абстрактном гуманизме», подобном гуманизму Л. Фейрбаха или М. Штирнера. «Действительный» или «завершенный гуманизм», который для К. Маркса тождествен коммунизму, уже не нуждается в метафизическом отрицании как средстве своего постулирования (подобно отрицанию Бога у левогегельянцев). Коммунизм являет собой диалектическое отрицание отрицания, и поэтому он становится уже «положительным упразднением частной собственности», поэтому «он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом» (К. Маркс, Экономическо-философские рукописи... С. 116).

ской системы как таковой. И *тактическая* поддержка рабочих движений, выступающих с подобными требованиями, не должна отменять *стратегического* противодействия этому движению, грозящему завести в радикальный тупик, означающий крах самой возможности коммунистической альтернативы. История постепенного роста влияния социал-демократического движения (которое и представляло собой «умеренное» крыло коммунистического движения – выступавшее за социалистические преобразования без коммунистической революции), начавшегося во второй половине 40-х гг. XX в. и постепенно угасавшего после студенческих бунтов 1968 г. – яркое подтверждение полной правоты В.И. Ленина в этом вопросе: именно социал-демократические реформы, проводившиеся во многих странах Европы под чутким руководством партий левой ориентации, расширение различных социальных программ, направленных на повышение уровня жизни и защиту прав представителей низших классов, стали залогом упрочения и консервации капитализма, и, кроме того, сделали возможным неоконсервативный поворот 80-х гг. XX в. в виде политики М. Тетчер в Великобритании, «рейганомики» в США и т.п. Пролетариат, призванный служить «могильщиком капитализма», стал его фундаментом – теперь никто не поддерживает капиталистическую систему больше, чем объекты ее наиболее безжалостной эксплуатации.

Однако одновременно с этим в принципах формирования «партии нового типа» содержалась возможность дальнейшего развития партии в свою полную противоположность, которая не преминула обратиться в реальность: если функцией партии является выявление и ретрансляция тех интересов, которые я, как представитель класса, не осознаю в качестве своих собственных, то кто может гарантировать, что эти интересы будут выявляться правильно? Кто гарантирует, что партия не будет навязывать мне ложные интересы, которые никогда и не являлись моими собственными? Разумеется, никто не может дать таких гарантий, напротив, каждый здравомыслящий человек с уверенностью скажет, что именно так и будут обстоять дела в самом ближайшем будущем.

Здесь мы можем отметить коренное различие в принципах действия коммунистической идеологии и идеологии классической буржуазии: различие заключается в особенностях означаемого. Классическая буржуазия, несмотря на все усилия школы «идеологов» в создании единой «науки об идеях», все же предполагает существование нескольких идеологий, обозначаемых несколькими политическими партиями, каждая из которых стремится выдать свой «частный» интерес за «всеобщий» и вступает для этого в политическую борьбу с другими партиями. Всеобщий интерес оказывается итогом, результирующим вектором, складывающимся из борьбы частных интересов различных классов. Коммунистическая идеология сразу претендует на выражение всеобщего интереса, и означаемое для этого интереса должно *создаваться* усилиями самой партии. Поэтому самым успешным в истории творцом симулякров следует признать газету «Правда», которая, нисколько не стесняясь, утверждала, что повышение цен на хлеб осуществляется «по просьбам трудящихся».

Однако сегодня мы вынуждены признать, что капиталистическая идеология очень успешно учится у коммунистической и берет на вооружение ее способности реферирования. Участвующие сегодня в политической жизни партии, вероятно, все поголовно оказываются «партиями нового типа», по крайней мере, по одному критерию: вместо того, чтобы выявлять и отстаивать частный интерес своих сторонников, современные партии формулируют всеобщий интерес, всегда отсылая его к таинственному «электорату» как к означаемому. Причем ирония заключается в том, что этот интерес на практике оказывается действительно (все)общим – вне зависимости от названий политических партий их предвыборные программы практически не отличаются друг от друга. Получается, что интересы, которые они выражают, почти полностью совпадают и должны считаться подлинными интересами общества в целом (если мы предполагаем, что парламентские партии в совокупности представляют весь спектр политических интересов, существующих в обществе на данный момент). Однако в действительности их программа формируется интересами «электората», который представляет собой не что иное, как симулякр общества. В конечном же



счете оказывается, что иного выбора у политических партий нет: ведь любые отсылки к подлинному обществу обречены на провал – общество уже превратилось в «молчаливое большинство». Можно сказать, что политические партии, несмотря на свои различия, наконец-то пришли к возможности выражать подлинно всеобщий интерес, – но этот всеобщий интерес больше никому не нужен...

Таким образом, ситуация «смерти социального» выходит за пределы академического дискурса и вторгается в нашу повседневную реальность. Уже давно утверждения из учебников социологии или политологии о том, что «социальные институты в конечном итоге лишь инструмент, призванный удовлетворять потребности реальных граждан» кажутся чудовищной фальшью. В действительности, создается ощущение, будто это реальные граждане являются инструментами удовлетворения потребностей абстрактных институтов – начиная от институтов власти, где каждый – от простого избирателя до президента – оказывается заложником той политической роли (знака), которую он избрал<sup>110</sup>, и заканчивая повседневными институтами, представленными через вещи, окружающие нас: будь то новейшая кофеварка, купленная на распродаже или компьютер, на котором сейчас набирается данный текст.

Остается разобрать еще один важный вопрос: какое отношение «смерть социального», происходящая через симулякризацию поля символической репрезентации общества, связана с обсуждавшейся в предыдущем параграфе инверсией принципов «познай самого себя» и «забота о себе», выразившейся в элиминации из дискурса субъекта фигуры Другого?

Первым следствием устранения фигуры Другого, являвшегося неизменным условием моего становления в качестве субъекта в дискурсе «заботы о себе», является сомнительность самого статуса Другого. Другой в его бытии оказывается под вопросом. Если собственное существование для Р. Декарта явля-

---

<sup>110</sup> О том, как именно «избираются» эти политические и социальные «знаки», мы поговорим в следующей главе – даже здесь, как мы убедимся, не остается места для автономной активности субъекта, выбор совершается помимо его воли и даже без его ведома.

ется несомненным, то существование Другого – напротив, в высшей степени сомнительным и даже недоказуемым. Значит ли это, что надобность в Другом для бытия субъекта отпадает, и субъект отныне становится подлинно автономным? Отнюдь, в действительности, связь субъекта и Другого выпадает из сферы рефлексии, и по этой причине субъект попадает в полную и окончательную зависимость от Другого.

Второе следствие вытекает из первого. Именно самоиллюзия *cogito*, картезианское переформулирование вопроса о сущности субъекта в духе солипсического «я=я» приводит к своего рода «короткому замыканию» между означаемым субъектного желания и его референцией в социальном пространстве. Перенос акцентов в конфигурации соотношения субъекта и истины со способа бытия субъекта, имплицитно всегда включающего в себя фигуру Другого, которым характеризовалось античное и средневековое решение данной проблемы, на технический вопрос методологии познавательного акта, осуществляемого силами одного только разума, приводит к краху как субъекта, по причине фундаментальной неправомерности его притязаний на автономность, так и социального, поскольку основой его построения служит все тот же автономный субъект.

В результате мы должны прийти к выводу, что субъектное самосознание, если точкой его отсчета считать теорию «заботы о себе» как методики формирования собственного «я» или «самости» у Платона, не было изначально обречено на гибель, напротив, долгое время философская культура сохраняла в себе две равнозначные традиции – традицию диалога с Другим, в ходе которого осуществляется «забота о себе», и самозамыкающейся традиции «познания самого себя», осуществляемого ценой забвения Другого. Победа последней традиции в философии субъекта у Р. Декарта предопределила дальнейшую логику ее развития вплоть до ее «смерти» в поле так называемой философии постмодерна. Однако нам не следует забывать, что существовала и другая традиция, чья продуктивность, вероятно, еще требует справедливой оценки в ближайшем будущем.

Как мы могли убедиться, «смерть социального» и «смерть субъекта» – это два процесса, представляющие собой две стороны одной и той же медали. Концентрируясь на вопросе о субъекте, мы со временем замечаем, что его социальная ипостась, по сути дела, являющаяся его единственной подлинной ипостасью, сталкивается с теми же проблемами, что и его абстрактно-дискурсивная ипостась. Другими словами, если абстрактный субъект познания, субъект целерациональной активности лишается всех прав в вопросе об авторстве своих собственных действий, то же самое должно относиться и к субъекту социального.

Если возвращение автономного субъекта в его классической интерпретации не представляется возможным, то и стремление возродить социальное, игнорирующее субъекта, также ведет в тупик. Определенным вариантом построения теории «социального без субъекта» может считаться классический структурализм в духе К. Леви-Стросса. Переход внимания с вопроса о субъекте на вопрос о структуре самого социального, как детерминирующего по отношению к субъекту, приводит к обесмысливанию идеи структуры и идеи социального. Умберто Эко в книге «Отсутствующая структура» отмечает, что, выявляя все более глубинные структуры мышления, детерминирующие нашу повседневную реальность, философский структурализм уже в лице своего основателя К. Леви-Стросса рано или поздно делает невозможный с точки зрения строго научного исследования шаг: переход от понимания «структуры» в качестве «оперативной модели», цель которой – упростить и упорядочить наш опыт, к представлению об «онтологической структуре», выражающемуся в совершенно неправомерном полагании результатов наших исследований непосредственно в ткань самой реальности.

Таким образом, у онтологического структурализма остается два выхода: 1. В определенный момент остановиться, объявив очередную выявленную структуру X – последней и окончательной структурой самой реальности, по отношению к которой предыдущие структуры A, B и C, выявленные на прошлых этапах исследования, являются производными. В этом случае без ответа остается

ся вопрос, почему мы признаем таковой именно структуру X, и кто может гарантировать, что следующий за нами не представит новую, более глубинную структуру X-1? Разумеется, никто, включая К. Леви-Стросса, таких гарантий дать не может, напротив, можно быть уверенным, что именно так и произойдет – и тогда объявление структуры X последней и окончательной онтологической реальностью становится чисто метафизическим шагом в самом худшем смысле этого слова. Поэтому последователи К. Леви-Стросса часто выбирают путь 2: окончательная онтологическая структура – это всегда то, чего еще нет, другими словами, подлинная структура – это «отсутствующая структура» или «структура отсутствия». По этому пути идет Жак Лакан, вводя идею Реального как того, что не просто никогда не поддается окончательному познанию посредством Символического (это было бы слишком похоже на кантовскую «вещь-в-себе»), но само по себе оказывается остатком, «слепым пятном», которое мы можем заметить только после того, как процесс символизации уже произошел. Как пишет У. Эко, анализируя следствия, неизбежно вытекающие из заложенных в онтологическом структурализме посылок: «Однако, признав факт сущностного отсутствия Пра-Кода, я должен буду иметь мужество согласиться также и с тем, что в качестве отсутствующей структура, являющаяся конститутивной для всякой структуры, сама по себе не может быть структурирована. А если она таковой предстанет, то это лишь знак того, что за ней скрывается другая, еще более окончательная, еще *более отсутствующая*, как ни парадоксально это звучит, структура. В таком случае *естественным завершением* всякого последовательного структуралистского начинания явится умерщвление самой идеи структуры. И всякий поиск констант, желающий называться структурным исследованием и рискующий быть таковым, заранее обречен на провал, грозит обернуться мистификацией, утешительной попыткой выдать неполноту за исчерпанность, очередной ход в игре — за последний»<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 327.

Таким образом, идея смерти субъекта с неизбежностью ведет к идее примата структуры, которая сама, в свою очередь, ведет к собственному саморазрушению. И тогда верным должно быть и обратное – возрождение идеи субъекта ведет за собой и возрождение идеи структуры и социального, и наоборот. Рассмотрению одного из возможных сценариев такого возрождения будет посвящена третья глава данной работы.

## Часть III. Субъект как идея и реальность в поле классического (фрейд-лакановского) психоанализа

### Глава 1. Субъект и Другой: парадокс картезианского субъекта

З. Фрейд неоднократно без ложной скромности сравнивал значение своего открытия бессознательного слоя психики с революциями, произведенными в истории науки Н. Коперником и Ч. Дарвином, которые были призваны поколебать человеческую самоуверенность. Н. Коперник опроверг своего рода «пространственный нарциссизм» человечества, заключавшийся в безосновательном объявлении самого себя центром Вселенной. Заслугу Ч. Дарвина, по аналогии, мы можем назвать опровержением «временного нарциссизма», который выражался в уверенности, будто человек – венец Божьего творения, основная цель божественного замысла. В свою очередь, З. Фрейд и его психоанализ развенчали «нарциссизм самости», заключавшийся в уверенности субъекта в собственной самоидентификации. Сам З. Фрейд в афористической форме выражал это следующим образом: «“Я” перестало быть хозяином в собственном доме».

Однако ирония заключается в том, что эта последняя революция оказалась гораздо менее заметной по сравнению с предыдущими. Даже внутри самой психоаналитической школы вскоре наметилась тенденция к переориентации с анализа бессознательного на анализ сознания и «Я» с целью укрепления последнего в его «обороне» от напора бессознательных влечений. Психоанализ вновь вернулся к старой доброй классической модели субъекта, превратившись в эго-психологию<sup>112</sup>. Так, может быть, З. Фрейд ошибался? Может быть, не так все плохо с субъектом, и все разговоры о его пресловутой «смерти» являются, по меньшей мере, преувеличением? Каждый из нас может ощущать в себе ту «самоочевидность», которую Р. Декарт считал основополагающей для понима-

---

<sup>112</sup> См. об этом: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. М.: Гнозис, 1995. С. 18-21.

ния опыта cogito, однако фрейдовский опыт является для нас чем-то малодоступным и весьма сомнительным.

Опираясь на выводы, изложенные в предыдущих главах данной работы, мы уже сейчас можем ответить на этот вопрос. Именно самоочевидность субъекта является его слабым местом, наиболее сомнительным фактором. Ведь опыт cogito целиком и полностью осуществляется внутри области «Я» и ни в коей мере не затрагивает область бессознательного. Подобное (ошибочное) доверие к собственному восприятию можно сравнить с убежденностью человека докоперниканской эпохи в том, что Солнце вращается вокруг Земли, и его аргументация будет в точности повторять аргумент субъекта «от очевидности»: ведь каждый из нас может видеть ежедневное вращение Солнца собственными глазами.

Мы не будем повторять все доводы, опровергающие основополагающую формулу самождественности классического субъекта «я=я», об этом было сказано достаточно. Вместо этого мы зададимся вопросом – насколько иллюзия самождественности безобидна для самого субъекта? Что происходит с субъектом, решившим навсегда отказаться от измерения Другого, надеясь обойтись «собственными силами»?

Ответ на этот вопрос дает уже использованное нами чуть выше психоаналитическое понятие «нарциссизм».

В нашем обыденном сознании мы воспринимаем нарциссизм как нечто сродни эгоизму, то есть самолюбие, забывая в действительности один крайне важный момент греческой легенды о Нарциссе. Нарцисс влюбился не в самого себя, но в «прекрасного юношу», которого он увидел в отражении на поверхности озера. В своей сексуальной теории З. Фрейд четко отличает нарциссизм от первоначального аутоэротизма младенца. Дело в том, что в первые дни и месяцы своей жизни для младенца не существует четкого различия между «я» и «не-

я», между внешним и внутренним<sup>113</sup>. Единственным объектом, на который может быть направлено либидо ребенка, разумеется, может быть только он сам. Собственно, на данном этапе вовсе отсутствует какое-либо различие между «субъектом» и «объектом», есть только круговое неразмыкающееся течение либидо. Это кольцо размыкается именно в тот момент, когда под воздействиями внешнего мира, выраженными в иногда исчезающей матери, запретах отца, запускается действие механизмов вытеснения, уравнивающих первоначально всевластный в детской психике принцип удовольствия принципом реальности. Эти запреты, отказы в удовлетворении желаний кристаллизуются в психике ребенка в виде «идеального я», которое впоследствии станет фундаментом для формирования механизмов вытеснения. Отношения «Эго» с «идеальным я» становятся первым шагом для формирования объектного отношения, несмотря на то, что объект является не внешним, а внутренним. З. Фрейд пишет: «Этому идеалу я досталась та любовь к себе, которой в детстве пользовалось действительное Я»<sup>114</sup>. В соответствии со специфическим «экономизмом» З. Фрейда, суть которого состоит в необходимости рассматривать либидо в качестве энергии, выражающейся количественно, следствием этой ситуации оказывается перетекание либидо от «Эго» к «идеальному я», что, в свою очередь, вызывает ослабление «Эго» и специфическую «захваченность» «Эго» его собственным идеалом. В мифе о Нарциссе мы видим яркое выражение этой «захваченности» – Нарцисс в прямом смысле слова оказывается захвачен собственным зеркальным отражением, и следствием этой захваченности становится смерть Нарцисса.

Следует отметить, что «идеальное я» ни в коем случае нельзя рассматривать в качестве продукта внешнего принуждения, некоей инстанции подавления

---

<sup>113</sup> В действительности, эта грань принимает окончательные очертания относительно поздно, на этот факт указывает не единожды отмечавшийся З. Фрейдом чисто детский эгоизм, являющийся отголоском этого первоначального аутоэротизма, впрочем, нетождественным последнему.

<sup>114</sup> Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. С. 659.



со стороны институтов общества – хотя фактически оно часто выполняет именно эту функцию. «Идеальное я» является от начала и до конца продуктом психической деятельности «Эго» и необходимо ему, как пишет З. Фрейд «для возмещения утерянного нарциссизма детства, когда он сам был собственным идеалом»<sup>115</sup>.

Теперь становится понятно, в чем именно состоит фундаментальная неустойчивость положения «наивного субъекта»: отождествляя «Эго» с его воображаемым двойником, выраженным «идеальным я», «наивный субъект» рискует оказаться в положении, когда вся полнота либидо будет отдана «идеальному я», тогда как «Эго» ослабнет. Похожий процесс лежит в основании образования паранойи.<sup>116</sup>

После З. Фрейда анализу нарциссизма и механизмов образования «Эго» отдал немало своих творческих сил французский психоаналитик Жак Лакан. Суть его концепции сконцентрировалась вокруг понятия «стадия зеркала», первоначально понимавшегося в качестве определенного этапа развития ребенка от 6 до 18 месяцев, в котором происходит формирование детского «Я», а затем оно было распространено на структуру человеческой психики вообще. В следующем параграфе мы более подробно рассмотрим теорию субъекта у Ж. Лакана и его самого знаменитого последователя – Славоя Жижека. Сейчас мы лишь отметим ключевые следствия этой концепции, существенные для нашего исследования.

Ж. Лакан указал на особую роль, которую играет отражение в зеркале в жизни маленького ребенка<sup>117</sup>. В первые месяцы и годы своей жизни маленький человек сталкивается с тем, что даже его собственное тело категорически отказывается ему подчиняться. Ребенок никак не может собрать свое тело в нечто

---

<sup>115</sup> Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности... С. 659.

<sup>116</sup> См.: Фрейд З. Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (случай Шребера) // Знаменитые случаи из практики / З. Фрейд. М.: Когито-центр, 2007. С. 179-210.

<sup>117</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала, как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан // Кабинет: картины мира. СПб.: Инапресс, 1998. С. 136-143.

целостное, заставить свои конечности двигаться согласованно – руки, ноги, туловище постоянно стремятся разойтись в разные стороны. Однако вдруг перед ним появляется образ того, чего он как раз и пытается достичь – образ целостности, выраженный в его собственном отражении в зеркале. Ребенок уже понимает, что отражение – это есть он сам, но одновременно с этим и кто-то другой, кто-то лучший, чем он сам. Образ в зеркале и становится той основой, на которой со временем, при участии иных факторов формируется фрейдовское «я идеальное», то есть образ, сформированный в воображении субъекта, являющийся собой интенцию его желания.

Эго-психология понимает эту ситуацию в следующем смысле: «Я» создает для себя желаемый образ и стремится реализовать его в своей деятельности. В случае несовпадения реального «Я» с «я идеальным» возникает фрустрация – разочарование, ставшая своего рода бичом современной цивилизации. Большая часть современной литературы по популярной психологии направлена на взаимоотношения реального «Я» и «я идеального» с целью их гармонизации, обучения человека искусству формирования этого «идеального» образа, искусству его достижения или же искусству смириться с его недостижимостью<sup>118</sup>. Удивляет в этой ситуации одно: почему же, если сегодня любые варианты путей преодоления фрустраций можно с легкостью найти в популярной литературе, фрустраций становится все больше?

Процитируем Ж. Лакана: «На самом деле Эго, силу которого наши нынешние теоретики измеряют его способностью выдержать фрустрацию, есть фрустрация по самой своей сути. Это не фрустрация желания субъекта, а фрустрация, вызванная самим объектом, в котором его желание отчуждено»<sup>119</sup>. Раскол, именуемый в марксистской традиции обычно пугающим словом «отчуждение»,

---

<sup>118</sup> Если же этот психолог по своему мировоззрению склоняется к левым позициям, мы можем добавить в список критику предоставляемых современной идеологией «идеалов я» в качестве «буржуазных» и предложение различных альтернативных образов «Я» – «духовного Я», «этнического Я», «экологического Я», «феминистического Я» и тому подобных.

<sup>119</sup> Лакан Ж. Функция и поле... С. 20.

пролегает не между «Эго» и его образом в сфере Воображаемого – раскол проходит посередине самого «Эго». Суть открытой Ж. Лаканом стадии зеркала не в том, что «Эго» создает себе воображаемый образ, а затем стремится его достичь, а в том, что никакого «Эго», имевшегося до этой операции расщепления, не существовало. Этот процесс можно сравнить с одновременным появлением частицы и античастицы в квантовой физике: для выполнения закона сохранения массы-энергии материя и антиматерия могут появляться только одновременно и никогда – по отдельности. После всех стремлений по самоукреплению и самоохранению своей сущности «Эго» «признает, наконец, что “существо” это всегда было всего-навсего его собственным созданием в сфере воображаемого, и что создание это начисто лишено какой бы то ни было достоверности»<sup>120</sup>.

Итак, что же мы имеем в итоге? Иллюзия самоочевидности «Я», нашедшая свое первоначальное выражение в идее cogito Р. Декарта и затем ставшая краеугольным камнем всей западной культуры, является вовсе не такой безобидной, а, напротив, таит в себе серьезные опасности как для психики индивида, так и для общего состояния культуры. Бытие субъекта происходит в постоянном вращении между полюсами «Эго» и «идеального я», любая приостановка этого движения в попытке отождествить «Эго» с его воображаемым образом приводит к отчуждению «Эго» в объект, к захваченности желанием чем-то другим. Как пишет Ж. Лакан: «В работе, проделанной им по его воссозданию *для другого*, он открывает изначальное отчуждение, заставлявшее конструировать это свое существо *в виде другого*, и тем самым всегда обрекавшее его на похищение этим *другим*»<sup>121</sup>.

Может быть, в таком случае, нам следует признать изначальную и неустранимую детерминированность человеческого желания внешними условиями? Не является ли психоаналитическая теория разновидностью религиозного фатализма или позитивистского сверхдетерминизма, где в качестве всеопреде-

---

<sup>120</sup> Лакан Ж. Функция и поле...

<sup>121</sup> Там же.

ляющего Фатума выступает Бессознательное? И не является ли в этом случае субъект самой наивной из всех человеческих иллюзий, призванной скрыть тот факт, что способность человека к самосознанию – не более чем миф?

Эти вопросы вновь показывают нам некую ироническую параллель между марксизмом и фрейдизмом и их вульгарными воплощениями. Вульгарный марксизм превращается в экономизм, отстаивающий тотальную детерминированность социальных и духовных явлений их экономическими условиями<sup>122</sup>. Вульгарный фрейдизм стремится в любом психическом образовании видеть искаженное бессознательное, рождая тем самым, как правило, не блистающие остроумием потуги популярных толкований «по Фрейду».

Вульгарный материалист, так же как и вульгарный фрейдист, желая остаться «революционным», отстаивает необходимость раскрытия этих детерминаций человеческой субъективности в качестве пути к подлинному освобождению субъекта. Вооружаясь позаимствованным у Б. Спинозы лозунгом «свобода есть познанная необходимость», они обрушивают свою циническую критику на образования «ложного сознания», мешающие, с их точки зрения, соединению конструкции «истины» и «субъекта». Однако внимательного наблюдателя больше всего удивляет, что при катастрофической неэффективности этих процедур революционного «срывания покровов» новые циники с упорством, достойным гораздо лучшего применения, продолжают свои бесплодные попытки в духе старого доброго Просвещения. В действительности, воюя с «ложным сознанием», революционеры ломаются в открытую дверь – сегодня практически невозможно найти «наивного субъекта». Как часто отмечает Славой Жижек, мы живем в мире «субъектов, предположительно верящих», то есть никто из нас в отдельности может и не верить в действенность институтов социального, институтов государственной власти или идеологии, однако нас вполне устраивает уверенность в том, что существует где-то субъект, который действительно в это

---

<sup>122</sup> Весьма остроумную критику подобных взглядов можно найти в книге Вильгельма Райха о психологии фашизма. См.: Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. М.: АСТ, 2004. 544 с.

верит, – и система работает на этой вере в субъекта, которого, скорее всего, в реальности не существует.

Все указывает на то, что понимание психоанализа (и марксизма тоже) в духе процедур обыкновенного «развенчивания иллюзий» – в стиле классического Просвещения с целью замены их некоей «истиной», выражающейся в «истине бессознательного» или «материалистической истине», – оказалось в корне неверным. Это понимание все еще опирается на классическую модель субъекта, который (хотя бы потенциально) способен достичь истины о самом себе, достичь окончательной самотождественности, расколотой процессами «отчуждения». Ложность этого представления в психоанализе доказывалась клиническими трудностями, с которыми столкнулся уже З. Фрейд в 1920-е гг., состоявшими в том, что простое выведение подавленных бессознательных влечений, служивших источником генерации невротических симптомов, на сознательный уровень (в соответствии с фрейдовской формулой «Там где было “Оно”, должно стать “Я”») не приводило к ожидаемому излечению – пациент осознавал свои желания, порождавшие его симптомы, но симптомы никуда не исчезали. Столь полюбившееся первой пациентке З. Фрейда и его компаньона Й. Брейера Анне О. «talking cure» перестало действовать. Современные психоаналитики говорят о пациентах, которые сами могут поставить себе диагноз и даже расшифровать смысл своих симптомов, – проблема состоит в том, что толкование симптома само по себе может встраиваться в структуру генезиса симптома. Интересно, что З. Фрейд отмечал такую возможность еще на самых первых этапах становления своего учения. В частности, в «Толковании сновидений» он упоминает случаи, когда расшифровка сновидения в определенном ключе сама по себе оказывается частью работы сновидения по сокрытию скрытых мыслей сновидения.

В заключение отметим, что глубинной причиной «похищения Другим» моего «Эго», о котором говорит Ж. Лакан, оказывается само стремление картезианского субъекта сберечь свою автономию. Отрицая свою глубинную расколотость, постулируя самотождественность «я=я», субъект начинает воспринимать

любого Другого в качестве источника опасности, угрозы для его автономии<sup>123</sup>. Надеясь обеспечить себе безопасность, картезианский субъект создает социальное, целью которого оказывается устранение Другого, превращение его в «другое Я». Однако социальное, представляющее собой интерсубъективную зону между противостоящими друг другу субъективностями, заражено тем же самым недугом, что и породивший его параноический субъект и поэтому само социальное превращается в «большого Другого», окончательно лишаящего субъекта какой-либо автономии<sup>124</sup>. Конкретные механизмы этого лишения, сущность которых состоит в подмене Воображаемого образа «идеального я», создаваемого параллельно с самим «Эго», Символическим образом «я-идеал», формирующимся уже в пространстве самого социального, будут разобраны нами в следующем параграфе.

Итак, мы можем вернуться к представленной в конце первой главы данной работы тройственной классификации субъекта – «наивный субъект», «цинический субъект» и «революционный субъект». Классическое Просвещение целиком и полностью боролось с наивным субъектом, поскольку считало своей целью достижение полной самотождественности «я=я». Препятствиями на этом пути Просвещение считало «иллюзии», «фантазмы», замутнившие чистоту подлинного разума. В своей борьбе с наивным субъектом Просвещение сформировало идеал «цинического субъекта», сущность которого состояла в колоссальной недоверчивости, подозрительности по отношению к собственному (и к чужому) сознанию, граничащей с паранойей. Однако, стремясь достичь желанной самотождественности, «цинический субъект» способен лишь на конструирование новых иллюзорных фантомов, призванных скрыть тот факт, что субъект по самой своей сути есть не тождество, но разрыв. Каким тогда должен

---

<sup>123</sup> Прекрасным образом такого страха перед Другим будет идея «злого гения», как незаметно нарушающего логический строй суждений субъекта, разработанная Р. Декартом.

<sup>124</sup> Следствия именно этого процесса были зафиксированы экзистенциалистской традицией в таких понятиях, как «трепет» у С. Кьеркегора, «абсурд» у А. Камю, «страх» и «заброшенность» у М. Хайдеггера и др.

быть этот «субъект разрыва»? Не станет ли именно он искомым нами «революционным субъектом», способным прийти на смену субъекту Р. Декарта? В следующем параграфе мы рассмотрим чуть более подробно переосмысление классической модели субъекта, как оно осуществляется в психоаналитических концепциях Жака Лакана и Славоя Жижека.

## Глава 2. От субъекта цинического к субъекту революционному: идеология Господствующего означающего и этическая максима психоанализа

Многие психоаналитики во второй половине XX в. заявляли о необходимости существенных преобразований в психоаналитическом сообществе, посредством «возврата к Фрейду». Одним из первых, кто выдвинул такой лозунг, был французский психоаналитик Жак Лакан. Однако, как ни удивительно, уверенно постулируемая самим Ж. Лаканом приверженность фрейдистской ортодоксии всегда подвергалась сомнению. Вероятно, это обстоятельство стало одной из причин его двойного «исключения» из психоаналитического сообщества: его ухода из Международной психоаналитической ассоциации в 1953 г. и изгнания из Французского психоаналитического общества в 1963 г. Наиболее частое обвинение в адрес Ж. Лакана заключается в том, что он «заставляет тексты Фрейда говорить то, чего они на самом деле не говорили». В данном случае критика совершенно точна: в текстах З. Фрейда мы не найдем ни одного из любимых лакановских терминов – «Господствующее означающее», «точка пристрастия», «объект малое а», даже основополагающей лакановской триады – Символическое, Воображаемое, Реальное в текстах З. Фрейда нет. Однако не следует ли нам признать, что именно таким странным подходом – заставлять тексты говорить то, что они не говорят – Ж. Лакан оказывается большим фрейдистом, чем самозванные ортодоксы, стремящиеся сохранить в неизменности букву фрейдистского текста, и, быть может, даже большим фрейдистом, чем сам З. Фрейд? Разве не именно этим занимается психоаналитик в ходе своей клинической практики – он заставлял говорить саму речь пациента (анализируемого) по ту сторону слов, которые он произносит. Ж. Лакан не раз отмечал ключевую роль речи в психоаналитической практике<sup>125</sup>, однако он также отмечал, что «дискурс в психоаналитическом сеансе ценен лишь своими перерыва-

---

<sup>125</sup> См об этом: Лакан Ж. Функция и поле...



ми и запинками»<sup>126</sup>. В определенном смысле Ж. Лакан применяет эти принципы к самим психоаналитическим текстам – ценно не столько то, что они говорят, а то, в чем они *проговариваются*. Интересно, что именно в этом месте, как недвусмысленно указывает нам Ж. Лакан, «интересующий нас субъект дает о себе знать»<sup>127</sup>. Словенский психоаналитик и философ Славой Жижек интересуется нас в качестве комментатора Ж. Лакана, способствующего лучшему пониманию его (весьма непростых) текстов, а также весьма плодотворно развивающего его идеи в творческом взаимодействии с марксизмом. Мы не будем искусственно разделять взгляды С. Жижека и Ж. Лакана, тем более что С. Жижек неоднократно признавал себя лаканистом и никогда от него не отрешивался.

Обращаясь к проблеме субъекта у Ж. Лакана, мы можем констатировать отсутствие гомогенности функционирования категории «субъект» в лакановском дискурсе, в отличие, например, от М. Хайдеггера, у которого понимание «субъекта» как модернового субъекта «пред-ставления» в общих чертах сохранялось на протяжении всей его творческой биографии. Прежде всего, в отношении речи (а помимо речи другого поля позиционирования для субъекта, как мы могли уже видеть в предыдущих главах, не существует) мы видим четкое различие между субъектом «высказывания», то есть того, от чьего имени ведется речь, и субъектом «высказанного», то есть того, кто является причиной зазора, разницы между тем, что «хотел сказать», и тем, что «сказалось». Приведенная выше цитата недвусмысленно указывает, что Ж. Лакана в большей степени интересует именно последний субъект, выступающий в качестве «нарушения непрерывности в Реальном», тогда как первый – «не знает ни того, что именно он говорит, ни того, что он говорит вообще»<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда. [Электронный ресурс]. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/lacan2/subjectum.htm> (дата обращения: 11.09.2012).

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта...

Движущей силой субъекта, толкающей его к сознательной целенаправленной деятельности, у Ж. Лакана, в полном соответствии с фрейдовской традицией, является *желание*. Однако Ж. Лакан делает важную оговорку, кладущую рубеж между психоаналитической концепцией и гегелевской телеологией желания, ведущей субъекта вверх по диалектической спирали от материальных единичностей все ближе к заветной точке Абсолютного знания (и весь путь, который должен быть пройден, уже изначально прописан в этой высшей точке): «желание есть всегда желание Другого» (*desir de l'Autre*). Этот крайне емкий афоризм содержит в себе множество различных путей артикулирования, заключающихся в двусмысленности родительного падежа в слове «Другого» (эта двусмысленность одинакова как во французском, так и в русском языках). Из соображений экономии мы остановимся только на одном из них: мое желание в действительности не является моим, за меня желает Другой: «неведение о своем желании, в котором человек пребывает – это не только и не столько неведение того, что он требует... сколько неведение того, *откуда именно он желает*»<sup>129</sup> (курсив наш – К.К.). Именно это место, откуда желает субъект, является предметом интереса Ж. Лакана.

За разъяснениями нам необходимо обратиться к знаменитому лакановскому «графу желания»<sup>130</sup>. Граф существует в четырех видах, каждый последующий является разворачиванием и расширением предыдущего. Мы остановимся только на первых двух формах, представляющих собой, по выражению Ж. Лакана, «простейшую клетку желания».

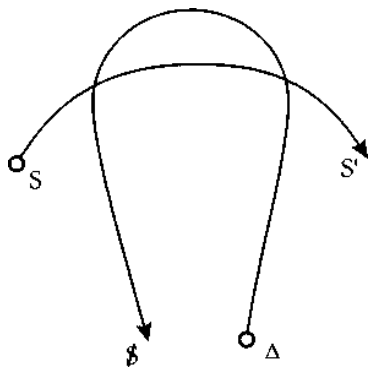
Желание, относящееся, по Ж. Лакану, к сфере Реального, то есть бессознательного, всегда требует символизации и артикуляции через означающее. Верхний дугообразный вектор  $SS'$  на этом графе призван обозначать именно цепочку означающих, своего рода символический резервуар, из которого жела-

---

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн 5. Образование бессознательного / Ж. Лакан. М.: Гнозис, 2002. 608 с.

ние должно черпать материал для собственной символизации. Второй вектор  $\Delta s$  и есть, собственно, вектор желания, сцепляющийся с вектором означающих

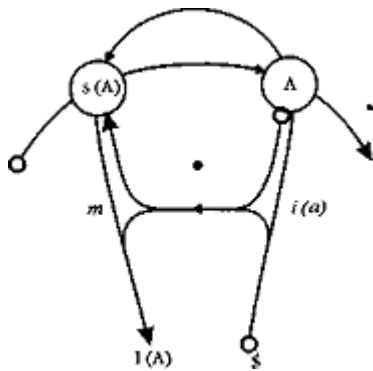


Граф 1

подобно рыболовному крючку. Следует сразу отметить, что символ  $s$ , обозначающий субъекта, является конечной точкой, результирующей этого вектора, а вовсе не истоком, опорой, под-лежащим (sub-jectum), как его было принято понимать в классической традиции. Эта фигура не столько опирается на свое основание, сколько подвешена на цепочке означающих, поэтому ключевыми здесь являются две точки пересечения векторов, обозначаемые на второй версии графа символами  $A$  и  $s(A)$ . Точка  $A$  именуется Ж. Лаканом «точкой скрепления» (point de capiton) и определяется как «место, где означающее останавливает скольжение значения, которое, не будь этой точки, продолжалось бы непрерывно»<sup>131</sup>. Точка  $s(A)$  несет ту же функцию сцепления желания с означающим, однако отлична по способу этого сцепления: точка  $s(A)$  «представляет собой то, что можно назвать пунктуацией: значение складывается здесь в некий заверченный продукт»<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта...

<sup>132</sup> Там же.



Граф 2

Весьма интересным является противонаправленность этих двух векторов: если вектор  $SS'$  движется слева направо, что, в свою очередь, обозначает нормальное течение времени и каузальной связи, то  $\Delta S$  движется словно бы назад во времени. Причинно-следственные связи тоже оказываются перевернутыми: результат процесса (субъект) словно бы возникает до своей собственной причины (желания). Чуть позже мы еще вернемся к этой инверсии.

«Точка пристяжки» отвечает здесь за тот процесс, который Луи Альтюссер называл «интерпелляцией» или «обращением», трансформирующим индивида в субъекта<sup>133</sup>. В «сокровищнице означающего», которую С. Жижек ассоциирует с идеологическим пространством, означающие находятся в состоянии «плавания» или «скольжения», они не прицеплены накрепко к своим означаемым, а скорее находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. Эта область наполнена самыми разнообразными означающими: «Отечество», «свобода», «народ», «демократия» и т. д. Каждое из них может тем или иным способом символизировать тот бессознательный запрос, который исходит из области Реального желания. Однако очевидно, что такие означающие, как «коммунизм», «национализм» или «либерализм», будут символизировать его различным образом. Следует подчеркнуть: речь идет не о том, что каждое из этих идеологических означающих будет *удовлетворять* запрос различным образом (судя по всему, адекватно удовлетворить запрос попросту невозможно), но каждая идео-

<sup>133</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства / Л. Альтюссер // Неприкосновенный запас. 2011. №3 (77). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nlobooks.ru/node/1936> (дата обращения 12.10.12).

логема *переформулирует* запрос в собственных терминах. В этом и заключается у Ж. Лакана функция Символического как такового – подношение означающего с целью конституирования запроса Реального<sup>134</sup>.

Каким же образом происходит встреча вектора желания с сокровищницей значения? Смысл процесса не в том, что желание выбирает для себя наиболее подходящее означающее – ведь выбор уже предполагает наличие нескольких известных вариантов (то есть уже проведенную символизацию), а также того, кто выбирает – то есть субъекта. Здесь же еще нет ни выбирающего, ни предмета выбора – есть только само (бессознательное) желание. Именно поэтому выбор главного означающего (Ж. Лакан называет его Господствующим означающим) осуществляется произвольно<sup>135</sup>. Однако после того, как выбор уже осуществлен, – именно оно осуществляет переформатирование всего поля означающих, останавливая их «скольжение» в той конфигурации, которая отвечает запросам Господствующего означающего. Ясно, что, заняв место Господствующего означающего, «коммунизм» переформулирует поле означающих «свобода», «народ», «государство», «прогресс» и т.д. совершенно иначе, чем Господствующее означающее «национализм». Все эти термины будут присутствовать в обоих дискурсах, однако и их определение, и даже правила их циркулирования будут совершенно различными.

Какова в таком случае роль второй точки пересечения  $s(A)$ , которую Ж. Лакан характеризует как «точку пунктуации» или «скорее ритмическое чле-

---

<sup>134</sup> В качестве иллюстрации данного процесса можно привести повесть Ж.-П. Сартра «Детство вождя», в которой он показывает сам процесс обращения обыкновенного человека в идеологию антисемитизма, в ходе которого он постепенно осознает себя в качестве «всегда-уже» бывшего антисемитом, только не осознававшего это в полной мере. Той же проблеме посвящено эссе Ж.-П. Сартра «Портрет антисемита» (Сартр Ж.-П. Портрет антисемита / Ж.-П. Сартр. СПб.: Азбука-классика, 2006. 256 с).

<sup>135</sup> Трудно справиться с искушением предложить в качестве примера биографию Адольфа Гитлера: что заставило молодого австрийского художника выбрать в качестве Господствующего означающего именно «германский национализм», а не, например, «искусство»? Разве здесь можно говорить о каком-либо «свободном выборе»? Скорее, здесь налицо слепая поступь Фатума.

нение, нежели длительность»?<sup>136</sup> Вторая точка становится основой претензий Господствующего означающего на истинность, мы имеем дело с тем, что Г. Гегель называл «полаганием собственных предпосылок». Например, в случае с Господствующим означающим «антисемитизм» точкой пунктуации должно стать означающее «еврей», которое полагается в качестве причины антисемитизма субъекта. В логике идеологии причинно-следственная связь такая: именно существование «евреев» рождает «антисемитизм». В действительности, все обстоит с точностью до наоборот: евреи (естественно, в своем мифологизированном виде – как мировые заговорщики и тому подобное) существуют лишь в сознании антисемита, и образ еврея формируется как необходимый контрапункт антисемитизму. Интересно, что точка  $s(A)$  располагается ближе к концу вектора желания, на котором появляется субъект  $\$$ . В отличие от *point de capiton*, являющейся местом рождения того, что Ж. Лакан называет Другим с большой буквы, то есть идеологической символической машины, которая услужливо предлагает субъекту различные варианты отчуждения его желания, точка  $s(A)$  становится точкой приложения усилий субъекта – объектом его требования (то есть желания, уже прошедшего процесс символизации) и объектом приложения его «субъектных усилий».

Итак, Ж. Лакан описывает нам процесс появления «наивного субъекта» – появляясь лишь в самом конце, он воспринимает себя как всегда-уже существовавшего, именно того, кем он всегда был (именно поэтому на втором графе субъект перемещается в начальную точку вектора желания). Но тем самым он попадает в ловушку отчуждения – по сути дела, у него уже нет ничего «своего», его претензии на «независимость» и «автономию» просто смешны – о какой «автономии» деятельности субъекта может идти речь, если само существование субъекта фундировано дискурсом Другого? Однако наивный субъект упрямо держится за формулу «я=я», тем самым гарантируя себе нескончаемую гонку за

---

<sup>136</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта...

объектом желания, который всегда недостижим, потому что всегда является лишь заместителем, символом подлинного объекта желания.

Может быть, в таком случае мы должны отказаться от желания в духе буддийской нирваны или философского пессимизма А. Шопенгауэра? Ни в коем случае. Наоборот, этическая максима Ж. Лакана звучит в этом вопросе абсолютно недвусмысленно: «Не отступай от своего желания». Если сместить акцент этой фразы с эмоционального глагола «не отступай» к местоимению «своего», становится понятен его смысл: избегай тотализирующей символизации, не отступай от именно *своего* желания, выявляя его следы в осколках всегда неудачных символизаций. Конечно же, «мое желание» – это не субстанциальная истина, которую можно добыть, сорвав все покровы иллюзорных «фантазмов», в действительности, только фантазм может привести нас к самому желанию. Как пишет С. Жижек, анализируя платоновский «миф о пещере», задача заключается не в том, чтобы отвернуться от «теней» к «свету» – ведь никто не может гарантировать, что принимаемое нами за свет не будет лишь другой, новой тенью. Вместо этого мы должны совершить «по-настоящему лакановский поворот», который заключался бы в том, что «Реальное находящегося вне пещеры может явиться только в виде *тени тени*, разрыва между различными формами или областями теней»<sup>137</sup>.

Итак, теперь мы можем лучше обозначить уже отмечавшееся нами ранее сходство «наивного субъекта» и «цинического субъекта», делающее их, в конечном счете, неразличимыми. «Цинический субъект» одержим идеей Просвещения, понимаемой в классическом, еще платоновском ключе – как «развенчание иллюзорного». Однако структура Символического позволяет легко включить в себя и критическую функцию – что если в качестве Господствующего означающего будет выбрана, например, «наука»? Будет ли от этого мое суждение более объективным? Ничуть – наука точно так же может являться аватаром

---

<sup>137</sup> Жижек С. Устройство разрыва: параллаксное видение / С. Жижек. М.: Европа, 2008. С. 135-136.

идеологии<sup>138</sup>. И для того, чтобы предъявить «объективную истину», мы должны быть уверены в том, что она не фундируется Господствующим означающим, а это невозможно, поскольку знание всегда появляется *после* Господствующего означающего<sup>139</sup>. Образ цинического субъекта мы можем найти уже в пресловутом платоновском «мифе о пещере»: в его роли оказывается тот освобожденный узник, кто смог выбраться из пещеры наружу и увидеть «подлинное», после чего вернулся обратно в пещеру и стал освобождать остальных узников. Платон подмечает коренные изменения, происходящие в бытии субъекта после его освобождения, которые могли бы восприниматься как ущербность в сравнении со способностями узников: «Если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от Солнца? <...> О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь»<sup>140</sup>. Нам следует задаться вопросом: а что дает нам гарантию того, что именно вне пещеры располагается «подлинная реальность», а не новая, еще большая пещера? Что мешает предположить, что освобождение узника уже входило в программу тех, кто создал эту пещеру (как жаль, что Платон ни словом не обмолвился об этих таинственных и зловещих демиургах – об их мотивах можно было бы узнать много интересного!), – подобно тому, как в фильме «Тринадцатый этаж», герои, создавшие виртуальную реальность со своими виртуальными личностями, в которых могут время от времени вселяться их создатели, вдруг узнают, что они сами суть в точности такие же программы, созданные иными «демиургами» из будущего. Временной сдвиг «реальностей» этого фильма дает любопытную иллюстрацию нашим рассуждениям о «полагании собственных предпосылок»: каждая новая «более истинная реаль-

---

<sup>138</sup> См. например: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. М.: Праксис, 2007. 208 с.

<sup>139</sup> Именно на этом основан столь с трудом воспринимаемый многими «критиками идеологии» тезис о неизбежной включенности в идеологию и самого критика.

<sup>140</sup> Платон. Государство... С. 297-298.



ность» является хронологически сдвинутой в будущее: виртуальная реальность 37-го года – реальность главного героя фильма в 90-х гг. XX в. – реальность 2024 г., однако именно будущее становится «онтологической основой» реальности прошлого: реальность 37-го года опирается на реальность 90-х, которая сама, в свою очередь, опирается на реальность будущего 2024 г. Последние кадры фильма намекают на то, что последняя реальность «демиургов», в которую удастся попасть главному герою, вовсе не обязательно является «истинной» реальностью – и это путешествие в поисках «подлинного мира» вполне может стать бесконечным.

Что же получается – нет никакого выхода? Мы всегда обречены оставаться в сетях символизации, словно муха в паутине? Если мы еще раз обратимся к Платону, мы увидим странный момент: как именно освобождается узник? Узник не освобождается самостоятельно, Платон пишет: «Когда с кого-нибудь из них снимут оковы...»<sup>141</sup>. Но кто именно снимет оковы с узника? Роль этого безымянного благодетеля отличается от той роли, которую потом сыграет освобожденный для своих бывших товарищей по заключению: ведь он не выводит узника наружу, не показывает ему истину, он лишь снимает оковы и подталкивает его к чему-то, что мы могли бы назвать «сменой перспективы» – вместо того, чтобы смотреть прямо на стену, на которой происходит старая игра теней, он «заставляет встать, повернуть шею, взглянуть вверх...»<sup>142</sup>.

Быть может именно этот безымянный «некто» более всего подходит на роль «революционного субъекта»? Прежде чем судить об этом, рассмотрим еще одну модель, претендующую на звание модели «революционного субъекта» – модель «параллаксного видения», разработанную С. Жижеком в одноименной книге.

Понятие «параллакс» позаимствовано С. Жижеком из астрономии, где оно означает смещение объекта относительно удаленного фона, вызванное переме-

---

<sup>141</sup> Платон. Государство... С. 296.

<sup>142</sup> Там же.

щением позиции наблюдателя. На этом явлении, известном уже в глубокой древности, основывались первые подсчеты расстояния до небесных тел – Солнца, Луны, планет. Естественно, С. Жижека интересует отнюдь не сугубо физический или геометрический смысл понятия параллакса. Вообще, современные философы, прибегая к понятиям естественных наук, в большинстве случаев используют их вовсе не в прямом, а в переносном или даже метафорическом смысле<sup>143</sup>, пытаясь намекнуть на некоторую схожесть между анализируемыми ими областями и наиболее парадоксальными терминами современной академической науки. С. Жижек пишет: «Философский поворот, который здесь, конечно же, должен быть добавлен, состоит в том, что наблюдаемое различие не является просто “субъективным”, вследствие того что один и тот же объект, находящийся где-то рядом, наблюдается из двух различным мест или точек зрения. Скорее, как выразился бы Г. Гегель, субъект и объект внутренне “опосредованы”, так что “эпистемологическое” изменение точки зрения субъекта всегда отражает “онтологическое” изменение в самом объекте»<sup>144</sup>. В целом, подобное определение вполне согласуется и с физико-геометрическим смыслом этого термина: если считать, что, например, «онтологическое» различие между звездой и квазаром заключается в колоссальной удаленности последнего при равной с «обычными» звездами видимой светимости, то наиболее простым методом установления этого различия в расстоянии будет именно видимый параллакс, который будет отсутствовать у квазара и наблюдаться у звезды.

С. Жижек существенно расширяет границы применимости понятия «параллакс», ассоциируя его с фундаментальным «разрывом», конституирующим определенные области бытия, фиксируемые только при условии подобной «смены позиции» исследователя. Наиболее очевидным примером такого «параллаксного» понятия будет, конечно же, понятие «бессознательного», которое,

---

<sup>143</sup> Чего, к сожалению, не до конца понимают авторы книг, подобных этой: Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. 248 с.

<sup>144</sup> Жижек С. Устройство разрыва... С. 23.

по выражению Ж. Лакана, абсолютно «невозможно построить на простом отрицании сознания». В строгом смысле бессознательное лишено субстанции, его невозможно схватить *in res*, оно всегда появляется там, где его не ждешь, его спектакль всегда разыгрывается на других подмостках. Исследователь бессознательного поневоле оказывается в положении персонажа старого анекдота, который ищет ключи не в том месте, где их потерял, а под ярким светом фонаря – потому что здесь легче искать. Однако, как ни удивительно, отличие состоит в том, что ища бессознательное там, где его по определению нет и быть не может, мы тем не менее имеем шанс обнаружить следы, метки, указывающие на то, что оно все же существует, пусть и где-то в другом месте, – поэтому поиски под фонарем вещи, которая заведомо находится в другом месте, в случае бессознательного перестают быть бессмысленными.

Вероятно, именно на такую «параллаксную» природу субъекта указывает знаменитый афоризм Ж. Лакана: «Субъект есть точка разрыва субстанции» или, как он пишет в «Ниспровержении субъекта»: «Структура субъекта есть нарушение непрерывности в Реальном»<sup>145</sup>. Следует задать вопрос: какой именно субъект здесь имеется ввиду? «Наивный»? Или все же «революционный»?

Разумеется, правильным ответом будет – оба. Различие между «субъектом высказывания» и «субъектом высказанного», обозначенное нами выше, само по себе является параллаксным – при смене позиции аналитика один субъект встает на место другого. На расколотость субъекта как такового недвусмысленно указывает символ, обозначающий субъекта во всех лакановских топологических схемах: \$, перечеркнутый S. Причем, как мы можем видеть, этот значок сохраняется как на первом графе, призванном показывать сущность момента интерпелляции индивида в субъекта, так и на втором графе, где это подключение уже зафиксировано как состоявшееся и натурализованное. \$ лишь меняет свое место, перемещаясь из конца в начальную точку вектора желания, демонстрируя нам ту самую временную инверсию, в результате которой «окликну-

---

<sup>145</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта...

тый» субъект воспринимает себя в качестве «всегда-уже» бывшего<sup>146</sup>. В действительности, единственное различие «наивного» и «революционного» субъекта состоит в том, что первый отрицает свою расколотость – и именно поэтому, как мы уже указывали выше, попадает в ловушку Большого Другого – а второй принимает ее.

Параллаксное видение С. Жижека оказывается потрясающе продуктивным в деле критики идеологии: именно смещение позиции позволяет вскрыть утаиваемое идеологией скрытое содержание. Причем С. Жижек избегает здесь также и позиции «цинического субъекта», который, как показывает Питер Слотердаjk, является сегодня преобладающей фигурой функционирования идеологического аппарата<sup>147</sup>. Дело в том, что целью параллаксного проекта является не банальное «срывание покровов», обнажение «голой истины» фактов, скрытой «иллюзорным фантазмом» идеологии: мы уже достаточно говорили о причинах бесплодности таких попыток, следствием которой является разочарование многих исследователей XX в. в «проекте Просвещения» из-за столкновения с упрямым фактом того, что «просвещаемые» упорно держатся за свои иллюзии, прекрасно зная об их иллюзорности. Вместо этого С. Жижек говорит о том, каким образом иллюзорная идеологическая реальность является *необходимой*

---

<sup>146</sup> Для того чтобы объяснить наше использование альтюссеровского понятия «интерпелляции» в разговоре о Ж. Лакане и С. Жижеке следует привести небольшую цитату, показывающую, что альтюссеровский дискурс в данном случае совершенно параллелен лакановскому: «Так как идеология вечна, нам теперь следует избавиться от той формы темпоральности, в которой мы представили функционирование идеологии, и сказать следующее: идеология всегда-уже обращается к индивидуумам как к субъектам, что значит, что индивидуумы всегда-уже обращены идеологией в субъектов, и это неизбежно ведет нас к последнему утверждению: *индивидуумы всегда-уже являются субъектами*» (Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты...). Различие между индивидом и субъектом у Л. Альтюссера вновь является параллаксным: несмотря на то что никакой субъект не существует до акта «окликания», сам акт интерпелляции автоматически создает собственную предысторию, и субъект воспринимает себя так, будто он всегда был таковым. Однако здесь нельзя применить классическую логику идеологической иллюзии, словно бы субъект лишь просто заблуждался по поводу собственного состояния, посредством такой ошибки субъект парадоксальным образом добирается до травмирующей истины своего положения, которая состоит в том, что он *в действительности всегда-уже окликнут в силу вневременного характера самой идеологии*.

<sup>147</sup> Слотердаjk П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk. М.: АСТ, 2009. 800 с.

формой реального содержания или, точнее говоря, каким образом фантазм идеологии становится истиной самой (фантазматической) реальности<sup>148</sup>.

В качестве примера можно вспомнить соотношение «иллюзорного» финансового капитализма банков и бирж с «истинным» капитализмом реального производства, о котором мы упоминали ранее: проблема современного экономического кризиса состоит не в том, что первый все более превалирует над вторым, а в том, что первый лишь явно и открыто демонстрирует то, что второй скрывает. Противоречие между потребительской и меновой стоимостью лежит в основании капиталистического способа производства как такового, финансовый капитализм биржевых спекуляций, фьючерсных сделок и бесконечных реструктуризаций кредитных задолженностей соотносится с промышленным производством (которое точно так же основывается на кредитной системе, заключении договоров на будущие поставки, которые рассматриваются наравне с уже состоявшимися и могут являться предметом купли-продажи, и, в конечном итоге, является эмитентом акций на мировых биржах) точно так же, как у К. Маркса соотносились «анатомия обезьяны» и «анатомия человека» – последнее лишь ключ к пониманию первого, как более развитая форма. Как пишет С. Жижек, идея К. Маркса в анализе соотношения материального производства и иллюзорного мира Капитала «состоит в том, что нельзя по-настоящему понять первое... без второго, определяющую роль во всех реальных событиях и катастрофах играет саморазвивающаяся метафизическая пляска Капитала»<sup>149</sup>.

Так каким бы мог быть «субъект параллаксного видения»? Вероятнее всего, он сам должен стать «параллаксным» – то есть быть не там, где он есть, и в этом смысле, если учесть уроки Ж. Лакана, в действительности он должен стать тем, кем он всегда являлся. В самом конце книги «Параллаксное видение» С. Жижек приводит в качестве образа такой субъективности героя повести Германа Мелвилла «Писец Бартлби», демонстрирующего возможность перехо-

---

<sup>148</sup> И здесь снова С. Жижек показывает себя верным лаканианцем: что это такое, как не иллюстрация известного афоризма «Истина имеет структуру вымысла»?

<sup>149</sup> Жижек С. Устройство разрыва... С. 463.

да «от политики “сопротивления” или “протеста” [остающихся в поле «цинического субъекта – К.К.], которая паразитирует на том, что она отрицает, к политике, которая открывает новое пространство за пределами гегемонистской позиции и ее отрицания»<sup>150</sup>.

С. Жижек пишет о тупиковости политики «сопротивления»: «Все что нужно – это слегка изменить нашу точку зрения, и вся деятельность “сопротивления”, забрасывания властей всевозможными “подрывными” (экологическими, феминистскими, антирасистскими, антиглобалистскими...) требованиями, предстанет в виде внутреннего процесса подпитки машины власти, поставки материала для продолжения ее движения». Бартлби предлагает иную, совершенно парадоксальную логику «дистанцирования» посредством «утверждающего отрицания»: говоря свое коронное «я предпочел бы этого не делать» («I would prefer not to»), Бартлби «не отрицает предикат, скорее утверждает не-предикат: он не говорит, что он не хочет этого делать; он говорит, что он предпочитает (хочет) этого не делать»<sup>151</sup>. Тем самым Бартлби действует в русле лаканианской этики «Не отступай в своем желании», однако при этом избегает ловушки объективации желания – всякий раз, когда идеологический аппарат предлагает ему символизацию его желания, он говорит: «Я хочу не делать этого».

В книге «О насилии» С. Жижек приводит новый пример «бартлбианской политики», позаимствованный им в романе Жозен Сарамаго «Видение»<sup>152</sup>. В ходе выборов в одной «демократической» стране происходит скандальное происшествие: несмотря на достаточно высокую явку избирателей, подавляющее большинство (более 80 %) брошенных в урны бюллетеней оказываются пустыми. Власти, после первой растерянности от такого неожиданного бойкота гражданами своих собственных гражданских прав, впадают в самую настоящую па-

---

<sup>150</sup> Там же. С. 460.

<sup>151</sup> Жижек С. Устройство разрыва... С. 460.

<sup>152</sup> Жижек С. О насилии / С. Жижек. М.: Европа, 2010. С. 163-166.

нику: бойкот объявляется «чистейшей воды терроризмом», в стране вводится чрезвычайное (а потом и вовсе военное) положение, судорожно начинаются поиски несуществующего «главаря террористов». При этом город продолжает функционировать в пределах нормального, подтверждая тем самым старый тезис, что в современном капитализме мы все живем в условиях перманентного чрезвычайного положения, меняются лишь поводы для установления этого ЧП: стихийные катастрофы, техногенные катастрофы, экологическая угроза, террористическая угроза – вне зависимости от источника «угрозы», она в любом случае превращается в повод для приостановки нормального функционирования Закона и введения в действие его собственной непристойной оборотной стороны – власти Сверх-Я.

Почему власти реагируют таким образом? Разве бойкот жителями выборов можно приравнять по опасности к террористическому нападению или извержению вулкана? Власти реагируют абсолютно правильно: подобный бойкот *гораздо опаснее* терроризма – для самого нормального функционирования власти. Терроризм, так же как и все прочие выбросы ре-активного (в ницшеанском смысле) насилия – антиглобализм, экологизм, феминизм и пр. – в реальности преследуют одну и ту же цель – сотворить такие изменения, чтобы ничего не менялось, но моя совесть при этом оставалась чиста. Террорист-смертник наносит удар по ненавистному ему миру «западного потребления» – он осуществляет «прямое действие», легитимированное его религиозными (или другими идеологическими) убеждениями. Точно такую же легитимацию через пространство идеологического «большого Другого» демонстрирует фашизм, сталинизм, демократическое «мессианство» или провокации со стороны современных российских «оппозиционеров». Однако в действительности, как пишет С. Жижек, «проблема исторических чудовищ, погубивших миллионы жизней, была в том, что *им не хватало насилия*»<sup>153</sup>, – ре-активное насилие «прямого действия» является лишь оборотной стороной такого же ре-активного системного насилия,

---

<sup>153</sup> Жижек С. О насилии / С. Жижек. М.: Европа, 2010. С. 160.

осуществляемого самим повседневным функционированием капиталистической системы<sup>154</sup>. На самом деле, это насилие сопоставимо с насилием деспотичного отца, бьющего жену или ребенка, – подлинной причиной такого насилия является, естественно, *бессилие* отца – бессилие изменить фрустрирующую его ситуацию, рождающее бессмысленный, но эффективный всплеск слепого насилия.

Насилие демократического бойкота, осуществляемое таким актом утверждающего отрицания (ведь избиратели все же пришли на избирательные участки – пришли, чтобы отказаться избирать!), оказывается намного более разрушительным: оно дает понять, что господствующий класс существует только за счет его признания в качестве такого классом угнетенным. Такое признание может осуществляться даже в форме отрицания, когда избиратель выбирает другую партию – система остается в неприкосновенности. Гораздо опаснее, когда избиратель просто *игнорирует* систему – тогда она дает сбой. Реакция правительства – это типичное «бессильное» насилие, пытающееся насадить новый Порядок, ответ народа – та же молчаливая бесстрастность.

Итак, если попытаться подытожить, суть «барлбизанской политики» по С. Жижеку заключается в двух моментах – насилии и любви, сливающихся в едином экстазе «любоненависти», о которой говорили многие великие революционеры, от М. Робеспьера до В.И. Ленина, но наиболее емко ее выразил Эрнесто Че Гевара: «Нужно отвердеть, ожесточиться, не теряя нежности»<sup>155</sup>. Насилие заключается в том, что субъект снова и снова всякий раз дистанцируется от

---

<sup>154</sup> Об этом насилии писал еще К. Маркс в знаменитых строках из «Манифеста коммунистической партии»: «Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. <...> В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. <...> Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой. Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям...» (Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М. 1955. Т. 4. С. 426-427).

<sup>155</sup> Цит. по: Жижек С. Размышления в красном цвете / С. Жижек. М.: Европа, 2011. С. 451.



окликающего жеста идеологии, призывающей его к скорейшему действию: к борьбе «против угнетения женщин», «против засилия гастарбайтеров», «против оранжевой угрозы», «против кровавого режима» и тому подобное. На каждый такой призыв параллаксный субъект отвечает словами Бартлби: и тем самым избегает интерпелляции, оказываясь в другом месте, не в том, куда был обращен призыв. Любовь же заключается в том, что субъект параллакса отказывается также и от столь популярного ныне цинического «ухода в себя», «раскрытия своего внутреннего “я”» и тому подобных псевдобуддийских направлений массовой культуры – им он отвечает теми же словами, однако по другой причине. «Уход в себя» на деле является классическим примером нарциссической регрессии – возврат от объектной любви к аутоэротизму более ранних стадий сексуальности, причиной которого часто является недостижимость избранного объекта любви (то есть вновь то же самое бессилие, как и в случае с террористическим *ressentiment*). Параллаксный субъект знает о том, что «ужас есть сбывшаяся мечта» (еще один лакановский афоризм), и тем не менее он мужественно движется к своей мечте, не отступая от своего желания – и движением этим руководит не что иное, как любовь.

Почему же декартов субъект так похож на параноика? Самозамыкание картезианского субъекта, его пресловутая «автономия» (право на самостоятельное полагание имени, как явствует из самого слова) сослужило субъекту дурную службу: Другой превращается в главного врага субъекта, ввиду потенциальной возможности нарушить эту автономию<sup>156</sup>. В сущности, именно это является глубинной причиной потребности в появлении социального в эпоху модерна – элиминация Другого путем включения его в общее поле структури-

---

<sup>156</sup> В этом плане очень показательным является сартровский анализ отношения с Другим, проводимый им на страницах «Бытия и ничто», где Другой вызывает «дезинтеграцию отношений» между объектами моего мира, Другой оказывается объектом, «который похитил у меня мир» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. М.: АСТ, 2009. С. 278). Неудивительно, что единственно возможным отношением к Другому, по Ж.-П. Сартру, оказывается конфликт, борьба между двумя экзистенциями, в которой каждый субъект стремится лишить своего противника субъектности, превратить его в объект своего мира. Субъект-субъектное отношение в картезианской вселенной (а субъект у Ж.-П. Сартра – это, несомненно, именно картезианский субъект) принципиально невозможно.

рованного и предсказуемого. Социальное в эпоху модерна оказывается пространством между враждующими автономными субъектами, каждый из которых стремится быть единственным субъектом и приватизирует себе социальное именно для достижения этой цели.

Однако и здесь все надежды субъекта оказываются тщетными по той причине, что вовсе не «я» субъекта творит социальное, а Другой внутри этого «я». Расставляя силки социального, чтобы поймать Другого, субъект не замечает, как сам запутывается в этих силках. В романах Франца Кафки мы видим пугающую картину социального, сбросившего маску инструмента субъекта, и представшего перед ним в своем истинном обличье – как радикально Иное и потому враждебное<sup>157</sup>.

Таким образом, «смерть субъекта» произошла не в XX в., когда о ней объявил М. Фуко, и даже не в XIX в., когда К. Маркс впервые усомнился в праве субъекта доверять образованиям своего сознания. Картезианский субъект уже родился мертвым: в тех концептуальных рамках, которые задал ему Р. Декарт, он не был жизнеспособен. В этих условиях нам ничего не остается как принять «смерть социального» как безусловно продуктивный феномен – он открывает пространство для новой модели социального и новой модели субъектности.

---

<sup>157</sup> См.: Кафка Ф. Замок // Романы, новеллы и притчи / Ф. Кафка. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ Москва, 2008. – С. 187-433; Кафка Ф. Процесс // Романы, новеллы и притчи / Ф. Кафка. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ Москва, 2008. – С. 15-187.

## Заключение

Целью данной работы было выявление смысла и истоков кризиса идеи субъекта и субъектной формы бытия, проявившегося в том числе в кризисе современной формы социальности, а также возможных путей выхода из данного кризиса. В ходе исследования нами выявлены глубинные противоречия, заложенные уже в картезианскую модель субъекта, сформированную на основании специфически современного способа осознания человеком своей роли и места в мире. Именно акцент на самоидентификации и автономии привел к кризису идеи (а в конечном счете, и реалии) субъекта, выраженному в расхождении и бессознательной подчиненности субъекта внесубъектным структурам, воспринимавшимся им в качестве продуктов своего собственного разума. Картезианский субъект изначально зависел от того внесубъектного бытия, которое он рассматривал в качестве предмета для своей познающей и преобразовательской деятельности, – субъект мог существовать только путем постоянного расширения освоенного им пространства (подобно тому, как капитал может существовать только путем постоянного прироста). Рано или поздно субъект должен был столкнуться с ситуацией, когда уже нечего больше будет осваивать, – и в этот момент он понял, что и его собственное пространство стало для него чуждым, мертвым.

Психоаналитическая концепция субъекта, выбранная автором в качестве опорной, является далеко не единственной из тех, что могли бы стать потенциально продуктивными для поиска путей выхода из кризиса идеи и феномена субъекта: отметим здесь разработку концепта «заботы о себе» в позднем творчестве М. Фуко и концепцию «шизоанализа» как революционной альтернативы у Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Тезис о возрождении социального посредством отношения к Другому как отношения любви очевидным образом приводит нас к обширной и разнообразной традиции герменевтики в виде различных подходов в понимании Другого как Другого у М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, П. Рикера и др., а также традиции экзистенциальной коммуни-

кации в лице К. Ясперса, М. Бубера, Э. Левинаса, теории коммуникативного разума Ю. Хабермаса и т.д. Безусловно, анализ данных концепций должен стать темой для будущих исследований. Исходя из целей и задач работы, в настоящем исследовании мы решили сконцентрироваться в большей степени на вопросе следствий классической интерпретации субъекта как для самого философского дискурса, так и для общественной реальности, и ее трансформации в психоаналитической традиции Фрейда – Лакана – Жижека, как вероятного выхода из назревшего к XX в. кризиса субъектности. Из соображений экономии мы не рассматривали психоаналитические концепции франкфуртской школы (Э. Фромм, Г. Маркузе и др.), а также других ответвлений психоанализа, часто трактуемых современным психоаналитическим сообществом в качестве неортодоксальных.

Следует задаться вопросом – а может ли вообще философия предоставить выход, решение подобных проблем? Способна ли, в действительности, философия «изменять мир» или ее задачи ограничиваются лишь только тем, чтобы «объяснять» его? На наш взгляд, полномочия философии одновременно и скромнее и масштабнее, чем это виделось К. Марксу, – она способна указать то направление, двигаясь по которому, мы, возможно, когда-нибудь обнаружим, что новая модель субъекта уже сформировалась внутри самой реальности, однако предсказать, какой именно будет эта будущая модель, за пределами возможностей философии.

Итак, можем ли мы теперь обозначить тот путь, на котором когда-нибудь, возможно, будет сформирована новая модель субъекта? Анализ психоаналитических интерпретаций субъекта, проведенный в данной работе, позволяет нам говорить о необходимости принятия изначальной расколотости субъекта на «Я» и «Другого» в качестве единственно возможного основания построения субъективности в противовес автономии классического субъекта. Кроме рассмотренной в данной работе модели субъекта разрыва, предложенной Ж. Лаканом и С. Жижеком, можно было бы отметить также подход Ж. Делеза и Ф. Гваттари, постулирующих образ «шизоида» как субъекта, осознанно зани-

мающего позицию расколотости, в качестве возможной модели революционного субъекта, противопоставляемой обыденной субъективности, диагностируемой ими в качестве «параноидальной» в смысле очень близком к концепции, изложенной в данной работе, а именно, как расколотого субъекта, не знающего о собственной расколотости и потому – уязвимого перед господством социального целого.

Руководящим принципом этого «революционного субъекта» или «субъекта разрыва», как мы могли бы его назвать, будет этическая максима Ж. Лакана: «Не уступай в своем желании». При этом мы помним, что «уступить» в лакановском дискурсе означает отождествить интенцию желания с определенным объектом, предлагаемым субъекту полем Символического, чье призвание – подсказывать субъекту «правильный» ответ на вопрос «чего же я хочу?». Ловушка чужеродного социального схлопывается в тот момент, когда желание отвечает: «Да, я хотел именно этого!», – результатом становится рождение субъекта-параноика. Таким образом, постулирование новой модели субъективности, основанной на отрицании любой захваченности желания объектом, будет недостаточно, поскольку машина социума будет вновь и вновь предлагать новые объекты, новые символизации, подобно Дьяволу, искушающему Христа в пустыне. Не случайно герой Мелвилла Бартлби, которого можно рассматривать в качестве модели такого субъекта, избегающего интерпелляции со стороны идеологии, погибает в конце романа – сам по себе акт исключения из поля Символического не решает проблемы и ведет в тупик.

Поэтому несомненно, что после этапа разрушения старого социального силами новой субъективности, моделью которого может стать история Бартлби, так же как и изложенная С. Жижеком невероятная история избирателей, выбирающих свое право не избирать, должен следовать этап построения нового социального, опирающегося на новые структуры субъективности. Здесь возможной моделью могла бы стать история Алкивиада, где основанием построения

отношения становится нужда в Другом<sup>158</sup>. Следует отметить, что это вовсе не та необходимость, о которой пишет К. Маркс в «Капитале», – необходимость кооперации труда, когда несколько субъектов объединяются для выполнения работы, непосильной каждому из них в отдельности. Кооперативная необходимость превращает всех субъектов, участвующих в кооперации, в инструменты процесса производства посредством нивелирования труда каждого отдельного индивида к «среднему труду», возвращая вновь уже дискредитировавшую себя модель социального. Алкивиад нуждается в Сократе (так же, как и Сократ нуждается в Алкивиаде) по другой причине – по причине несовершенства каждого из субъектов этого объединения<sup>159</sup>. Если движителем трудовой кооперации является расчет, стремление к выгоде, то движителем объединения у Алкивиада и Сократа является любовь, сущность которой – в заботе о совершенствовании Другого. Таким образом, мы вновь возвращаемся к двум ипостасям «революционного субъекта» у С. Жижека: насилие – в виде отрицания предлагаемых социумом объективаций Реального моего желания, приводящего к нарушению слаженной работы целого машины социального, и любовь – как единственная подлинно объединяющая сила, требующая по самой своей природе признания Другого как Другого и сохранения за Другим права его инаковости.

Упования на Другого в некотором роде стали общим местом в современном философском дискурсе. Многие говорят о важности Другого, о понимании Другого, о заботе о Другом. Не является ли подобная озабоченность Другим лишь еще одним симптомом нехватки своего Собственного, по сути дела, еще одной формой выражения «смерти субъекта»? В ходе нашей работы мы смогли наметить совершенно иные очертания Другого, способного стать своего рода «пространством роста» для самости субъекта, не теряя при этом своей «другости», инаковости. Этическая максима Жака Лакана – «не отступай в своем же-

---

<sup>158</sup> В сущности, та же самая модель имплицитно содержится в таинственном «освобождающем субъекте» из платоновского мифа о пещере, о котором мы уже говорили выше.

<sup>159</sup> Впоследствии о сущности этого несовершенства, обозначенного термином *stultitia*, много писал Сенека. См. об этом у М. Фуко: Герменевтика субъекта... С. 145-171.

лании» – недвусмысленно намекает нам на то, что *свое* желание существует, несмотря на все попытки его замещения фантазматическими продуктами идеологии. Путь к *своему* желанию можно нащупать, если ни на миг не забывать о том, что «желание есть всегда желание *другого*».

## Библиография

1. Адорно Т. Диалектика Просвещения: Филос. фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – М.: Медиум, 1997. – 310 с.
2. Адорно Т. Негативная диалектика: пер с нем. / Т. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
3. Альтюссер Л. За Маркса / Л. Альтюссер. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
4. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства / Л. Альтюссер // Неприкосновенный запас. – 2011. – №3 (77). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nlobooks.ru/node/1936> (дата обращения 12.10.12).
5. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака: пер. с фр. / Ж. Бодрийяр. – М.: Академический проект, 2007. – 335 с.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
7. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального: пер. с фр. / Ж. Бодрийяр // Призрак толпы / Ж. Бодрийяр, К. Ясперс. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 186-241.
8. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию / Д.Э. Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – 398 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
10. Грамши А. Искусство и политика: в 2-х т. / А. Грамши. – М.: Искусство, 1991. – Т.1. – 307 с.
11. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. – М.: Наука, 1977. – 318 с.
12. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения: в 2-х т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297-493.
13. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: в 2-х т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 250-297.



14. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
15. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Академический проект, 2011. – 480 с.
16. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
17. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2010. – 895 с.
18. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
19. Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2007. – С. 56-107.
20. Деррида Ж. Позиции / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2007. – 160 с.
21. Дьяков А.В. Философия пост-структурализма во Франции / А.В. Дьяков. – Нью-Йорк: Северный крест, 2008. – 364 с.
22. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 1999. – 234 с.
23. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
24. Жижек С. О насилии / С. Жижек. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
25. Жижек С. Размышления в красном цвете / С. Жижек. – М.: Европа, 2011. – 476 с.
26. Жижек С. Устройство разрыва: параллаксное видение / С. Жижек. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
27. Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров / С.Н. Зенкин // Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – С. 5-40.
28. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э.В. Ильенков. – М.: Россмэн, 1997. – 464 с.
29. Ильенков Э.В. Проблема идеального / Э.В. Ильенков // Вопросы философии. – 1979. – №6. – С. 128-140; №7. – С. 145-158.

30. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? / В.Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 1998. – №9. – С. 27-36.
31. Кагарлицкий Б.Ю. Марксизм: не рекомендовано для обучения / Б.Ю. Кагарлицкий. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 480 с.
32. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 25-37.
33. Кафка Ф. Замок // Романы, новеллы и притчи / Ф. Кафка. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ Москва, 2008. – С. 187-433.
34. Кафка Ф. Процесс // Романы, новеллы и притчи / Ф. Кафка. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ Москва, 2008. – С. 15-187.
35. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк. – СПб.: Наука, 2003. – 791 с.
36. Краснов А. С. Пролетариат как первичная социальная субстанция // Учёные записки Казанского университета. – Т.154. – 2012. – С. 77-83.
37. Лакан Ж. Имена Отца / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 2006. – 160 с.
38. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда. [Электронный ресурс]. – URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/lacan2/subjectum.htm> (дата обращения: 11.09.2012).
39. Лакан Ж. Семинары. Кн 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 2009. – 520 с.
40. Лакан Ж. Семинары. Кн 5. Образования бессознательного / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 2002. – 608 с.
41. Лакан Ж. Семинары. Кн 7. Этика психоанализа / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 2006. – 416 с.
42. Лакан Ж. Стадия зеркала, как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан // Кабинет: картины мира. – СПб.: Инапресс, 1998. – С. 136-143.

43. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 1995. – 99 с.
44. Леви-Стросс К. Мифологии: сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс. – М.: Флюид, 2006. – 399 с.
45. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Эксмо-пресс, 2001. – 512 с.
46. Лукач Д. История и классовое сознание: исследование по марксистской диалектике / Д. Лукач. – М.: Логос-альтера, 2003. – 416 с.
47. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Как я понимаю философию? / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1992. – С. 295-315.
48. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, 2010. – 285 с.
49. Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Как я понимаю философию? / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1992. – С. 315-329.
50. Марков Б.В. Социальная философия и повседневный жизненный мир / Б. В. Марков // Вестник СПбГУ. Сер 6., Философия, политология, социология, психология, право. – 1994. – Вып. 4 (№27). – С. 22-29.
51. Маркс К. Капитал. Т. 1 / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1960. – Т.23. – 907 с.
52. Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1955. – Т.4. – С. 419-459.
53. Маркс К. Немецкая идеология. Фейрбах: противоположность материалистического и идеалистического воззрений / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1955. – Т.3. – С. 15-78.
54. Маркс К. Святое семейство. Критика критической критики / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1955. – Т.2. – С. 3-230.
55. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1955. – Т.3. – С. 1-4.

56. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г.: [Коммунизм] / К. Маркс // Сочинения // К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1974. – Т.42. – С. 113-127.
57. Маркузе Г. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
58. Межуев В.М. Маркс против марксизма / В.М. Межуев. – М.: Культурная революция, 2007. – 176 с.
59. Мелвилл Г. Писец Бартлби // Моби Дик или Белый кит: повести / Г. Мелвилл. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ Москва, 2004. – С. 815-876.
60. Мелихов Г.В. Субъект философствования: знаки со-бытия с другим (метафизические основания сотрудничества): автореф. дисс... ученой степени д. филос. наук / Г.В. Мелихов. – Казань: Изд-во Казан ун-та, 2012. – 32 с.
61. Меньчиков Г.П. Неосознаваемое как ценность духовной культуры человека / Г.П. Меньчиков. – Казань: Таглитмат, 2006. – 256 с.
62. Мэйси Д. О субъекте у Лакана. [Электронный ресурс]. – URL: [http://lacan.narod.ru/ind\\_lak/oni\\_2.htm](http://lacan.narod.ru/ind_lak/oni_2.htm) (Дата обращения: 11.09.2012).
63. Ницше Ф. Эссе homo // Сочинения: в 2-х т / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – С. 693-770.
64. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 352 с.
65. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
66. Ницше Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше // Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 407-525.
67. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Эксмо, 2006. – С. 811-879.
68. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Мартин, 2005. – 416 с.
69. Ойзерман Т.И. Марксизм и утопизм / Т.И. Ойзерман. М.: Прогресс. – Традиция, 2003. – 568 с.

70. Пигров К.С. Амбивалентность социального: (опыт исследования онтологических оснований) / К.С. Пигров // Вестник СПбГУ. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. – 1994. – Вып. 4 (№27). – С. 11-18.
71. Плат Э. Ниспровержение субъекта у Лакана. [Электронный ресурс]. – URL: <http://jkhora.narod.ru/2009-34-06.pdf> (дата обращения: 11.09.2012).
72. Платон. Алкивиад // Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – С. 175-223.
73. Платон. Апология Сократа // Диалоги / Платон. – Харьков: Фолио, 1999. – С. 7-35.
74. Платон. Государство // Собрание сочинений: в 4-х т. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – Т.3 – С. 79-421.
75. Постмодернизм: энцикл. / сост., науч. ред.: А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с. – (Мир энциклопедий).
76. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. – М.: АСТ, 2004. – 544 с.
77. Рено А. / Возвращение к субъекту / А. Рено, Л. Ферри // Контексты современности: Хрестоматия. – Казань: АБАК, 1998. – С. 143-152.
78. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
79. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.
80. Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека) / Г.К. Сайкина. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.
81. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. – М.: АСТ, 2009. – 928 с.
82. Сартр Ж.-П. Портрет антисемита / Ж.-П. Сартр. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 256 с.
83. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик. – М.: АСТ, 2009. – 800 с.
84. Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное / А.Ю. Согомонов, П.Ю. Уваров // Конструирование социального. Европа, V-XVI вв. / [сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский]. – М., 2001. – С. 135-159.

85. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. – 248 с.
86. Терещенко Н.А. Постмодерн как ситуация философствования / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова. – СПб.: Алетейя, 2003. – 190 с.
87. Терещенко Н.А. Социальная философия после смерти социального / Н.А. Терещенко. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 368 с.
88. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://vasmer.narod.ru/> (дата обращения: 11.09.2012).
89. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
90. Фрейд З. Из истории одного детского невроза (случай человека-волка) // Знаменитые случаи из практики / З. Фрейд. – М.: Когито-центр, 2007. – С. 108-149.
91. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. – С. 13-251.
92. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. – С. 529-711.
93. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. – С. 711-771.
94. Фрейд З. Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (случай Шребера) // Знаменитые случаи из практики / З. Фрейд. – М.: Когито-центр, 2007. – С. 179-210.
95. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Очерки по психологии сексуальности / З. Фрейд. – Минск: Попурри, 1997. – С. 185-343.
96. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – Минск: Попурри, 2008. – 576 с.
97. Фрейд З. Фрагмент анализа истерии (история болезни Доры) // Знаменитые случаи из практики / З. Фрейд. – М.: Когито-центр, 2007. – С. 18-62.
98. Фрейд З. Я и Оно // Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2009. – С. 839-860.

99. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 1999. – 624 с.
100. Фромм Э. Марксова концепция человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 22 с.
101. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы: пер. с фр. / М. Фуко. — М.: Ad Marginem, 1999. – 460 с.
102. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 гг. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
103. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
104. Фуко М. Маркс, Ницше, Фрейд. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Fuko/N\\_F\\_M.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko/N_F_M.php) (дата обращения: 11.09.2012).
105. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
106. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сad, 1994. – 403 с.
107. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с франц. / М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. – С. 4-47.
108. Фуко М. Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью: пер с франц. / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – С. 335-359.
109. Фурс В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. – 2002. – №2 – С. 137-157.
110. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40-52.
111. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. — М.: Праксис, 2007. — 208 с.
112. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.

113. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – СПб.: Наука, 2002. – 450 с.
114. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63-177.
115. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192-221.
116. Хайдеггер М. Слова Ницше: «Бог мертв» / М. Хайдеггер // Ницше и пустота. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – С. 9-79.
117. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 361-381.
118. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2007. – 351 с.
119. Хайдеггер М. Что такое метафизика? – М.: Академический проект, 2007. – 303 с.
120. Шайхитдинова С.К. Информационное общество и «ситуация человека»: эволюция феномена отчуждения. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2004. – 308 с.
121. Шатунова Т.М. От чего мы уходим? Анатомия социализма в стиле «ретро» / Т.М. Шатунова // Учен. зап. Казан. ун-та. – 1999. – Т. 137: Экономика. Философия. – С. 203-223.
122. Шатунова Т.М. Социальный смысл онтологии эстетического (опыт оправдания красотой) / Т.М. Шатунова. – Казань: Изд-во КГУ, 2007. – 154 с.
123. Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2006. – 412 с.
124. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2006. – 544 с.
125. Юринов В.Ю. Пролетаризация как категория социальной философии. Дисс... учёной степени канд. филос. наук / В.Ю. Юринов. – Казань: Изд-во Казан ун-та, 2009. – 182 с.



126. Юринов В.Ю. Социально-философский статус категории «пролетаризация» и его методологические возможности // Проблема культурной идентичности в глобализующемся обществе. – Казань: Изд-во КГУ, 2009. – С. 55-60.

127. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Призрак толпы / Ж. Бодрийяр, К. Ясперс. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 10-186.