УДК 111.6

ВЛИЯНИЕ КРИТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ДИСКУРСА НА СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА

Савченков Александр Витальевич,
Челябинский государственный педагогический университет, старший преподаватель кафедры экономики, управления и права, г. Челябинск, Россия.
E-mail: academy-fp@yandex.ru

Аннотация
В данной статье рассматривается критико-онтологические особенности дискурса, благодаря которым социальный субъект способен переходить из одной дискурсивной реальности в другую, совершая своего рода путешествие. Вопрос «Кто говорит» запускает процесс путешествия субъекта, который сам есть граница как минимум двух дискурсов, изменение которых сопровождается переосмыслением своей субъективности.

Ключевые понятия:
дискурс, граница, трансгрессия, критика, означающее.

В данной статье рассматривается феномен трансгрессии и то, как он раскрывается в дискурсивной реальности. Интересен тот факт, что здесь, в отличие от других авторов, феномен трансгрессии вплетен в контекст темы становления идентичности личности в тот момент, когда она обращается от одной дискурсивности к другой с целью получения новых знаний о мире и о себе. На наш взгляд, трансгрессия сопровождает субъект там, где существование здесь и сейчас подвергается критическому переосмыслению. В такой момент трансгрессия – инструмент революционной смены дискурсов и изменений идентичности субъекта.

Для раскрытия центрального тезиса начнем с того, что травелог субъекта пролегает через многочисленные пределы разнообразных дискурсов. Эта возможность появляется у субъекта благодаря критике, обуславливающей его выход за пределы собственной дискурсивности. «За пределами» субъект встречается со странным, с позиции его обыденного существования (в привычном дискурсе). Если ответить на вопрос о месте субъекта в дискурсе, то выяснится, что он всегда на границе и представляет «чистое сбывание» – графически четкий дискурс света/тьмы, слов/цезур, длительностей/промежутков. Субъект, таким образом, использует взаимную критику дискурсов как инструмент трансгрессии, инструмент выхода за пределы своей идентичности, инструмент переидентификации.

В этом смысле Фуко различил – в дискурсе взаимного становления – *Онтологию* (социальное – дискурс означаемых) и *Критику* (персональное – дискурс означающих) [4]. Последняя совпадает с самовластием «безработной негативности» [1], утверждающей себя в "нет" – в неработе над собой и в неработе для других. Критика утверждает присутствие, в котором бросается вызов суждению. Фиксация не(свое)временности, (kairos) невозможного, понятий по ту сторону идентичности, проектов, языков, отвечающих безвозмездной трате и убыли – это и есть момент Критики.

Здесь мысль в дискурсе изо всех сил становится против себя (трансгрессия). Прошлое и будущее – два предела, обеспечивающие друг друга заимствованием

социально установленного. Прототипы, образцы, представления и пр. – необходимость для проектирования на границе дискурсов. Трансгрессия доводит пределы прошлого/будущего до небытия жестом утверждения: «оспаривать – значит дойти до той пустоты сердцевины, где бытие достигает своего предела и где предел определяет бытие» [5, с. 119]. Граница возникает там, где есть предел полагания различий; пересечение различных дискурсов. Здесь критика оборачивается испытанием мысли о легитимности начала/основания, связанным с вопросом Ницше: «Кто говорит?» [3]. Конечно же, говорит не субъект, посредством проектов овладевающий заранее известным (в проекте) объектом, а говорят означающие, использующие субъекта для конструирования объекта в соответствии с собственными порядками.

Взглянем на ситуацию глазами Фуко. Власть дискурса над субъектом существует в различных консистенциях. Сгущения консистенции власти образуются операциями надзора и контроля со стороны социума и влекут за собой критику субъектом наличной социальной онтологии. С позиции поднадзорных и контролируемых возможен обратный ход вопросом – «Кто надзирает и контролирует». Обратный ход сгущается вопрошанием субъекта: «Кто говорит?» [2, с. 137].

Или взглянем глазами Ж. Делеза. Он пишет: «Вопрос КТО? взывает не к личностям, а силам и волениям... Известно, что у Ницше теория «высшего человека» – это критика, которая ставит своей целью разоблачение самой глубокой или самой опасной мистификации гуманизма. Высший человек стремится довести человечество до совершенства, до самой завершенности» Классический гуманизм представляет суждения о преодолении всех форм отчуждения (отчуждение как основа суда), боготворит и обожествляет «человека», выставляя его на место Бога (Возвышенное как основа суждений веры). Либо делают его «самореализирующейся» силой, утверждающей его как предметное существо (марксизм и структурализм театральны в смысле «суждений-представлений»). Здесь монологичность и безличностность гегелевской онтологии, которая отрицает необходимость человеческого участия в логике дискурсов «само» – реализации, – ограничения и т.п., оповещает о сгущении консистенции власти.

Иное прочтение вопроса «Кто говорит?» мы находим в противостоянии дискурсов двух религиозных конфессий – Ислама и Православия. Так, ислам своеобразно надзирает за христианством, присваивает себе функцию «Отца», критикует его устои, ставит под вопрос его историческую жизнестойкость. И наоборот. Отсюда следует, что критика любой онтологии возможна только с точки зрения другой онтологии и конструирующего ее порядка означающих. Отсюда понятно, что вопрос «кто?» к воображению как открытому отсутствию вообще не подходит, поскольку спрашивающие ожидают, что присутствие снова им овладеет, как вроде бы случайным.

На самом деле перед нами проект обладания или поглощения говорящего субъекта – того, «Кто говорит?» в статусе объекта садистского наслаждения. В критике означающих и последующей за этим критике онтологий субъект занимает позицию садиста. Несомненно, что объект насилия – это объект садистских вожделений/садисткой критики. Садистское ожидание заранее известных персонажей, ответствующих на вопрос «Кто говорит? – Мы говорим!» – предполагает дискурс представительства от персонажей (ре-презентацию). И если, по Спинозе, модусом именуется то, что существует в другом и представляется через другое, то нетрудно увидеть, почему социальные модусы «кто?» судят(ся), но не вопрошают об относительности места-присутствия (основы мести) вне представлений своих персонажей, предпочитая становиться суждением, представляясь «от» представительства, которого нет. На этой сцене поплатоновски разыгрывается дискурс суда, т.е. представления на тему отсутствия (того отсутствия или нарушения, символом суда над которым они являются). Отсутствие означающих для отсутствия означаемых Гуссерль представил вопросом: если Бог умер, т.е. «трансцендентального означаемого» уже/еще нет, то как возможны вообще любые присутствия без соответствующих, пристегнутых к ним порядков означающих? Если нет означающих, то нет и способностей представлять эти любые присутствия видимостью и высказыванием. Дойдя до предела дискурса

речи, видимости, тактильности, Гуссерль задал и рамку его сцены, механизм действия персонажей (для интуиции – презентации, для знака – репрезентации). Отсюда следует, что отсутствие означающих предполагает смерть означаемых – абсолютную критику любых онтологий. И наоборот: поставленная под вопрос онтология запускает критико-рефлексивную работу по деконструкции конструирующих ее означающих.

Но существуют онтологии, не подлежащие критике. Не зависят от нас вещи, осуществление которых выходит за рамки нашей свободы: здоровье, слава, богатство; события, основанные на вмешательстве внешних сил. Абстрактные понятия, типа добро и зло, реализуются только в том, что зависит от нас, как наше благое желание, благое устремление, благое суждение. В них, если цитировать того же Эпиктета, выражаются все три темы-топоса:

– сообразное воле природы желание;

– сообразное нашей разумной природе устремление;

– сообразное реальности вещей суждение.

Исследуя вопрос о критике, в качестве примера приведу дискурсы Авраамических культур, в которых половая активность и связанные с ней удовольствия являются предметом моральных ограничений. Фуко полагает, что критика сексуальной онтологии возможна как «искусства (или эстетики) существования». Это «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» [6, с. 17].

Фуко говорит об «энкратии» (способе реализации заботы о самом себе). Это особого рода «практика себя», посредством которой человек задает себе тип существования, который для него станет онтологическим основанием жизнестойкости. В тексте «Забота о себе» Фуко демонстрирует беспощадное отношение к критикам сексуальности – пуританам и фарисеям. Для него нет ничего запретного, извращенного, тематически неприемлемого. Он рассматривает различные опыты сексуальности как опыты сознания и, подобно маркизу де Саду, беспощадно вскрывает пределы «запретного», не без основания полагая, что любые опыты садизма – это не что иное, как попытка экспериментального испытания человеческой породы над своей природой.

В отношении гомосексуальности, с точки зрения Фуко, критико-рефлексивная проблематизация сферы «странного» сексуального поведения объясняется не морализаторской критикой, а онтологией присутствия. Объясняется становлением «Энкратии» – впервые открытой людьми способности властвовать над собой, своими вожделениями, страстями, похотью. Энкратия – ядро эпимелейи, без самовластия нельзя властвовать над другими: как я могу управлять людьми, если я не могу управлять собой? Фуко пересказывает Сенеку и Марка Аврелия: посвятив себя заботе о себе, нужно оставить все прочие занятия, освободить свою душу, чтобы, не теряя времени и не жалея усилий, «сделать себя», «преобразовать себя», «повернуться к себе». Здесь ни чтение, ни письмо, никакие пустые надежды не должны отвлекать нас от самого важного – от непосредственной заботы о своей сущностной самости.

В «Беседах» Эпиктета люди определяются как существа, радикально озабоченные своей жизнестойкостью, посвятившие себя заботам об её усилении. В этом человек принципиально отличается от растений и минералов (всё живое, считает Эпиктет, есть известная деградация человека). Насекомые и животные находят в окружающей среде всё, необходимое телу. Люди иногда такой готовностью не располагают, отчего человек, благодаря своему разуму, способен свободно распоряжаться самим собой. Эта уникальная способность, она дает нам возможность и вместе с тем вменяет нам в обязанность заботиться о себе; обеспечивает нам свободу, вынуждая принимать самих себя как предмет собственной деятельности. Фуко приводит слова Сенеки, согласно которому «учиться жить всю жизнь – значит, превратить свое существование в непрерывное испытание своей силы жить. Самое главное испытание философа – испытание одиночеством».

Понятно, что вместе с процессом «со-

циализации» одиночества, когда олигархи и плутократы обрели возможность скрытного существования (что характерно для поколений изнеженной и развратной римской аристократии), получает развитие институт частных консультантов. Они становились советниками в отдельных житейских делах, а иногда и вдохновителями политических решений, причем «близкими к телу». Забота о себе плавно перетекает в «заботу о тебе», органично связывается с медицинской мыслью и практикой.

Застарелая болезнь, как и старость, не подлежит исцелению. Топика интерпретации состояний психики и души (в терминах нормы и патологии, здоровья и болезни) активно использовалась стоиками; они же разработали и схемы исцеления, соответствующие каждому из этих состояний [6, с.63]. Речь идет об онтологии, представленности ставших состояний человеческого тела, которое предполагается анимировать новым порядком означающих за счет критики старых.

Акцентирование терапевтической функции философии, ее направленности на исправление души, самосовершенствование, все более приобретает медицинский оттенок. Не случайно для Эпиктета «школа философа» – это психиатрическая лечебница наивысшей категории, где исцеляются не только от страстей, но и от неправильных мыслей. Она представляется чем-то вроде «диспансера души» или «термы» (бани), посетители которой должны осознать свое состояние в качестве патологического, научиться видеть себя больными. Эта тенденция сближения критики и онтологии, названная Фуко «медикализацией» культуры, находит свое отражение в напряженном внимании к телу, его расстройствам, недугам и страданиям. Ссылаясь на письма Сенеки и Марка Аврелия, Фуко констатирует, что заботы о себе все более сосредотачиваются на жизненно проблемных ситуациях, точках «сингулярностей», когда телесные недуги могут переходить в расстройства души. Стоики видели конкретные дела: заботы домовладельца, задачи правителя, заботящегося о своих подданных, уход за больными и ранеными, долг перед богами и умершими.

Фактически в эпимелейю вовлекался весь универсум античной культуры как определенной дисциплины воспитания человеческого духа (именно так «забота о себе» представлена у Фуко). «Обращение к себе может заменить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою» [6, с.75]. Эту позицию Фуко резюмирует формулой «Disce gaudere! – учись радоваться!», взятой из XXIII письма Сенеки, в котором он призывает научиться черпать радость из самого надежного источника – из себя самого, из лучшей части себя. Главное – отыскать эту часть себя как истину. Если понять и принять фукианские интерпретации стоической философии, остается весьма русское и вечное, как мир: «служить бы рад, прислуживать мне тошно!» Еще проще: все мы делимся на тех, кто работает на себя, на начальника, на Целое живой организации. И все мы в той или иной мере – путешественники, хотя бы в поисках своей истины как лучшей части самого себя.

Было сказано, что «все мы делимся». Позволим себе этот пункт размыслить. До начала Нового времени люди делились на замкнутые сословия, Всякому сословию соответствовал свой образ жизни и мысли, поступка и дискурса. Дискурсы – критические и онтологические – считались подходящими только для него – и ни для какого другого; всякое сословие призывали «знать свой шесток», порицая все попытки высунуться за «ограду» определенного ему места в жизни. Сословия были элементами «великой цепи бытия», наглядным доказательством онтологического порядка вещей. Подражание тому, что находилось вне твоего сословия, критиковалось и считалось онтологическим извращением, грубым вмешательством в божественное мироустройство.

Это не значит, будто идея карьерного роста была чем-то совсем уж неслыханным; напротив, представителей сословий побуждали стремиться к совершенству. Но различных идеалов совершенства было не меньше, чем самих сословий: «самосовершенствование» означало, что человек стремится уподобиться образцу, закрепленному за его сословием, не заимствуя никаких других. Память паломника и мышление интеллектуального бродяги виделись онтологическим и критическим основанием социального

единства. Среди фигурантов по «нашему делу» – фланирующих гуляк, информированных и диких туристов, правоверных и «неправильных» паломников, интеллектуальных и пассионарных бродяг – возможны «не типичности», выпадающие из перечисленного ряда, возникающие на их взаимодрейфующих переходах. Типизации этих переходных фигур – дело будущего, поскольку сегодняшняя реальность путешествия не успокоилась в своем бытии, типически не кристаллизуется, не застывает в образцах и прототипах, поддающихся социологическому описанию.

1. Батай, Ж. История эротизма; пер. с фр. Б. Скуратова; под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Изд-во Логос, Европейские издания, 2007. 200 с.

2. Делез, Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. 240 с.

3. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра; пер. с нем. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. 1024 с.

4. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук; пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994. С. 408.

5. Фуко, М. О трансгрессии / Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994. С. 113–131.

6. Фуко, М. История сексуальности – III: Забота о себе; пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы / под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.

References

1. Batay, Zh. (2007) Istoriya erotizma [History of eroticism]; per. s fr. B. Skuratova; pod red. K. Golubovich i O. Timofeyevoy. M.: Izd-vo Logos, Yevropeyskiye izdaniya, 200.

2. Delez, Zh. (2002) Kritika i klinika [Criticism and the clinic]. SPb.: Machina, 240.

3. Nitsshe, F. (2005) Tak govoril Zaratustra [Thus Zarathustra spoke]; per. s nem. M.: Eksmo; SPb.: Midgard, 1024.

4. Fuko, M. (1994) Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [Words and things. Archaeology of Human Sciences]; per. s fr. V.P. Vizgina, N.S. Avtonomovoy. SPb.: A-cad, 408.

5. Fuko, M. (1994) O transgressii [About transgression] / Tanatografiya erosa. SPb.: Mifril, 113–131.

6. Fuko, M. (1998) Istoriya seksual'nosti – III: Zabota o sebe [History of Sexuality – III: Taking care of oneself]; per. s fr. T.N. Titovoy i O.I. Khomy / pod obshch. red. A. B. Mokrousova. Kiyev: Dukh i litera; Grunt; M.: Refl-buk, 288.

UDC 111.6

INFLUENCE OF CRITICAL AND ONTOLOGICAL FEATURES OF DISCOURSE ON THE FORMATION OF PERSONAL IDENTITY

Savchenkov Alexander Vitalyevich,
Chelyabinsk State Pedagogical University,
Senior Lecturer
of Department Chair
of Managerial Economics and Law,
Chelyabinsk, Russia.
E-mail: academy-fp@yandx.ru

Annotation
In the article critical and ontological features of a discourse, due to which the social subject is capable to make transitions from one discourse reality to another, making, some kind of, travel, are considered. The question "Who Speaks" starts the process of travel of the subject which is a border of at least two discourses, and change of this boarder is followed by reconsideration of the subjectivity.

Key concepts:
discourse,
border,
transgression,
criticism,
meaning.