

УДК 02.41.11

ОТЧУЖДЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ЗНАКА КАК ОТЧУЖДЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Р.Р. Ахметзянова, А.Б. Лебедев

Аннотация

Цель данного исследования – выявление и анализ новых форм отчуждения человека в условиях современного общества. Рассматриваются идеи и взгляды представителей философии постструктурализма. Ключевой категорией, определяющей человека, объявляется желание, а общество и культура предстают как поле тотального проявления практик власти. Другой, не менее значимой сферой исследования постструктурализма применительно к феномену отчуждения является проблема знаковой реальности, отношение к знаку как таковому. В данной точке теоретических построений постструктурализма для нас открываются принципиально новые формы отчуждения человека: отчуждение в пространстве знака и отчуждение в пространстве власти.

Как известно, в понимании человека в философии постструктурализма на первое место выходят несистемные, неструктурируемые явления. Ключевой категорией, определяющей толкование сущности человека, объявляется желание как форма проявления стремления человека к коммуникации с окружением. На место привычной структурной упорядоченности сознания приходит его понимание как разомкнутого, хаотичного пространства желания; в то же время общество и культура предстают как поле тотального проявления отношений «власть-подчинение». При этом отмечается, что власть реализует себя на всех уровнях человеческих взаимоотношений – от политики государства до конкретной коммуникативной ситуации. Другой, не менее значимой сферой исследования постструктурализма применительно к феномену отчуждения является проблема знаковой реальности, отношение к знаку как таковому. Дело в том, что знак в постструктурализме выступает как полная противоположность самому себе – он становится не указанием на какой-либо предмет или смысл, а наоборот, утверждает отсутствие смысла. Знак и смысл превращаются в фикцию, симулякр (Ж. Бодрийяр), маскирующий отсутствие актуального смысла, сам же язык как таковой выступает самодовлеющим, объективно существующим пространством, не связанным более ни с человеком, ни с действительностью. В данной точке теоретических построений постструктурализма для нас открывается принципиально новая форма проблемы отчуждения человека: отчуждение в пространстве знака как отчуждение в пространстве власти.

Такие исследователи современности, как М. Фуко, Ж. Бодрийяр, С. Жижек, по-разному ставят и решают эту проблему. М. Фуко считает, что структуру современного общества детерминируют отношения власти, реализующиеся в

пределах известного эпистемного сдвига и организующие социальное пространство по принципу «всеподнадзорности». В двух своих основных формах – дисциплинарной власти и биовласти – власть вообще становится силой, определяющей поведение индивидов и предписывающей им конечные цели и задачи. Дисциплинарная власть представляет тело как машину: дрессирует, использует его силы и способности, увеличивает его полезность и управляемость, включает в системы контроля. Для этого развивается целая система различных дисциплинарных институтов – школы, колледжи, казармы, мастерские. В теснейшей связи с этой системой институтов складываются определенные системы знаний о человеке, характеризуемые Фуко как «*политическая анатомия человеческого тела*» [1]. Что касается биовласти, то она заключается во власти над телом человека как особи биологического вида и неотделимыми от него биологическими процессами: размножением, рождением и смертью, выражающимися в показателях здоровья, продолжительности жизни и пр. В этой сфере власть осуществляется в виде регулирующего контроля, то есть в виде *биополитики популяции* [2]. Такая власть над живым рассматривается Фуко как необходимый элемент развития капитализма, который не мог бы утвердиться без включения тел в систему производства и приспособления поведения популяции к экономическим процессам. Однако биовласть требует большего, а именно укрепления тел и увеличения популяции одновременно с увеличением их полезности и управляемости. По мысли Фуко, «власть над живым» управляет, распределяя живое в пространстве ценности и полезности. Она уже не проводит линию, разграничивающую законопослушных и враждебных суверену подданных, она распределяет относительно *нормы*.

Исходя из этого, становится понятно, что контроль над сексуальным поведением, который осуществляет биовласть путем детализации *нормы* и более детального анализа *отклонений*, приобретает все большее значение. С этим Фуко связывает то обстоятельство, что в XIX в. медицина, педагогика, юриспруденция уделяют отклонениям все большее и большее внимание, а психиатрия начинает открывать все больше и больше различных типов отклонений. В таком контексте представляется объяснимым формирование точки зрения о безумии как приоткрывающем опасную тайну сущности человека, связанную с его телом и инстинктами. Об этом Фуко рассуждает в главе «Антропологический круг» своей знаменитой «Истории безумия в классическую эпоху» [3]. В ней Фуко показывает, что параллельно с формированием представлений о безумии и психической болезни идет формирование определенного представления о человеке. Согласно этому представлению, безумие есть отчуждение человека от его человеческой сущности, и *тем самым* оно парадоксальным образом как раз и указывает на человеческую сущность, вскрывая истину о человеке, угрожающе присутствующую в тайниках каждого человеческого существа. «Отныне безумец – не *помешанный*, обретающийся в поделенном надвое пространстве классического неразумия; он – *отчужденный*, сумасшедший в современной форме этой болезни. Такое безумие уже не позволяет рассматривать себя как своего рода абсолютное убежище для человека применительно к истине; в безумии человек является своей истиной и противоположностью своей истины; он является собой самим и чем-то иным, нежели он сам; он заключен в объек-

тивности истинного, но сам есть истинная субъективность; он погружен в потерянность себя самого, но выдает о себе лишь то, что сам хочет показать; он невиновен, ибо не является тем, что он есть, и виновен, ибо он есть то, чем он не является» [3, с. 515].

Тем самым состояние безумия указывает на внутренний мир дурных инстинктов человека вообще, а не только человека безумного. Поведение психически больного несовместимо с общественными нормами и требованиями морали, но вместе с тем оно есть проявление темной глубины, присутствующей в каждом человеке. Поэтому с представлением о безумии неразрывно связана тема виновности человека. Из этого же круга антропологических представлений, как стремится показать Фуко, как раз и исходит психиатрия, хотя она и претендует на статус строго объективного и позитивного научного знания. «Психиатрическая лечебница... освободив безумца от негуманных оков... приковала к безумцу человека и его истину. С этого дня человек стал доступен самому себе как истинное бытие; но это истинное бытие дано ему лишь в форме отчуждения, сумасшествия» [3, с. 516]. Таким образом, власть становится фактором самоотчуждения человека, а главное – преградой на пути познания человеком самого себя.

Подобный модус существования власти не мог удовлетворять Фуко, и он начал исследовать ответный процесс – условия и возможности преобразования субъектом самого себя. В более поздних своих работах «техника подчинения» Фуко противопоставляет «техники себя», которые должны осуществляться в статусе «заботы о себе». Так, в курсе лекций «Герменевтика субъекта» он утверждает, что «...нет иного основного и полезного очага сопротивления политической власти, кроме отношения своего «Я» к самому себе» [4, с. 307]. При этом следует учитывать то обстоятельство, что «забота о себе» налагает на человека определенные обязательства в отношении истины. По мнению Фуко, обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта: чтобы ее познать, он сам должен превратиться в нечто иное. Истина не может существовать без преобразования субъекта, и это преобразование, по Фуко, может осуществляться «...а) движением любви, посредством которого субъект утрачивает свой статус; б) его работой над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину: движение аскезы» [4, с. 287]. Следовательно, человеку необходимо обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Такой призыв к самопознанию, который всегда сопровождался требованием проявить «заботу о себе», был изобретен и практиковался в классическом, эллинистическом и римском обществе, однако в современную эпоху, по мнению Фуко, истина перестает служить целям непосредственного спасения субъекта, так как знание теперь накапливается в объективном социальном процессе. Истина все меньше затрагивает и изменяет субъективный опыт человека, она функционирует в качестве объективного опыта человечества. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъекта. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия окончательно прерывается самим субъектом. Но, как считает Фуко, несмотря на процесс «объективирования» истины в современном обществе, не стоит забывать, что результатом постижения истины является ее воз-

вращение субъекту. Нужно учитывать, что истина не является своего рода наградой за познавательный акт и не дается субъекту просто как завершение этого акта. В познании истины заключается *нечто*, что реализует само бытие человека. Фуко полагает, что с точки зрения духовного опыта «никогда акт познания сам по себе и как таковой не мог бы обеспечить постижение истины, не будь он подготовлен, сопровождаем, дублируем, завершаем определенным преобразованием субъекта... в его бытии как субъекта» [4, с. 287]. Кроме того, в работе «Что такое Просвещение?» [5] Фуко говорит о насущной необходимости производить «историческую онтологию нас самих», которая заключалась бы в постоянном самосозидании человека в его независимости от господствующих практик власти, а также работу субъекта над самим собой как свободным существом.

Подводя промежуточный итог, необходимо выяснить, что же является, по мнению Фуко, *знаком* власти в исследуемой нами проблеме отчуждения в пространстве знака как отчуждения в поле практик власти? Исходя из последовательного анализа философских воззрений Фуко, можно сказать, что этим знаком отчуждения человека в пространстве власти становится психическая норма. Именно норма, устанавливаемая биовластью, объявляется той границей, отклонения от которой определяют степень самоотчуждения человека, так как утверждают область возможного контроля, управления и распределения людей в интересах «власти над живым».

Совсем иначе рассматривает проблему отчуждения в пространстве знака как отчуждение в пространстве власти Ж. Бодрийяр. Значимым открытием «политической экономии знака» Ж. Бодрийяра становится то, что в современном обществе потребления происходит преобразование *вещи* в *знак*. Из этого вытекает изменение человеческого отношения, которое с этого момента абстрагируется и отменяется, потребляясь в вещи-знаке. Тем самым отчуждающая логика «овеществления» социального отношения доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «симулякризация» в знаках. В этом процессе устанавливается «фетишизм означающего» в противовес «фетишизму означаемого» политической экономии Маркса. Вспомним, что в классической политической экономии потребительная стоимость и ее жизненно-практическая основа в процессе отчуждения подменяются меновой стоимостью. Меновая стоимость – это стоимость рыночная, основанная на принципе эквивалентности: все равно абстрактному денежному эквиваленту, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако в «политической экономии знака» этот фетишизм потребительной стоимости («фетишизм означаемого») становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, то есть подпадает под «монополию кода». Отныне в «фетишизме означающего» «говорит не страсть субстанций... а *страсть кода*, который, упорядочивая и подчиняя себе и предметы, и субъекты, обрекает их на абстрактное манипулирование» [6, с. 99]. В процессе фетишизации означающего происходит определенная «работа по означиванию», то есть по производству различий и ценностей-знаков, которая составляет активный, коллективный процесс производства и воспроизводства кода. Иными словами, «современный фетишизм предмета связывается с предметом-знаком... сведенным к состоянию простой меты некоего различия и включен-

ным во всю систему этих различий» [6, с. 100]. Тем самым объект потребления становится единством знака и товара. Теперь товар – это всегда знак, а знак – всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит и реальности.

В обществе потребления не только товар становится знаком, но и созидательная деятельность – труд. По мнению Бодрийяра, труд перестает быть *силой*, он становится знаком среди знаков. Теперь от человека не требуется ни производить, ни преодолевать себя в трудовом усилии (как это было в классической этике производства), он может быть значимым в обществе только как знак в рамках общего производственного сценария. Как считает Бодрийяр, труд, «...не став ни более ни менее «отчужденным», не является больше специфическим местом исторического «праксиса», порождающего специфические общественные отношения. Как и большинство других практик, он является теперь просто набором сигналетических операций. Он включается в общее оформление, знаковое обрамление жизни» [7]. Трудовой деятельностью завладевает знаковая форма, которая поглощает труд процессом его собственного воспроизводства. В обществе потребления труд лишается своей энергии и субстанции и предстает как «социальная симулятивная модель».

В конечном итоге в «политической экономии знака» труд как «социальная сеть» и «набор сигналетических операций» *усугубляет* классический процесс отчуждения «родовой жизни» человека в деятельности. Теперь от человека не требуется ни производить, ни преодолевать себя в трудовом усилии (как в классической этике производства) – возникает необходимость социализироваться, что означает быть значимым в обществе только в качестве взаимно соотношенного с другим человеком элемента. Так осуществляется двойное отчуждение, или отчуждение «в квадрате», когда происходит множественная, непрестанная вращательно-круговая соотношенность человека и его трудовой деятельности со всей сетью прочих знаков.

Исследуя анализ отчуждения в «политической экономии знака», необходимо особо отметить одно обстоятельство. Дело в том, что Бодрийяр считает вообще невозможным использовать понятие отчуждения в рамках теории политической экономии, вследствие того что оно само включено в метафизику субъекта сознания. Бодрийяр рассматривает отчуждение как идеологическое понятие, согласно которому сознание мыслит себя как собственное идеальное содержание и собственная обретенная «полнота». По мнению Бодрийяра, сам марксистский анализ отчуждения способствовал упрочению определенной «мифологии», которая выдает отношение человека к предметам, понимаемым в качестве потребительной стоимости, за естественное, конкретное и объективное. Тем самым, по логике Маркса, в потреблении как бы сохраняется некая замкнутая сфера частного отношения, которую можно противопоставить абстрактной общественной сфере рынка. Бодрийяр же, напротив, считает, что одна и та же логика фетишизации задействована как в меновой, так и в потребительной стоимости, потому что абстракция, редукция, рационализация и систематизация проявляются в столь же глубокой и обобщенной форме на уровне потребностей, как и на уровне товаров. Отсюда вытекает ложная проблема различия эксплуатации и отчуждения, которая основана на *искусственном разде-*

лени знака и товара, постулируемых в качестве неких отдельных содержаний означивания и производства. На самом же деле, как пишет Бодрийяр, «...фундаментальный код наших обществ, являющийся кодом политической экономии (форма/товар и форма/знак), не действует путем отчуждения сознания в содержаниях: он просто рационализирует и упорядочивает обмен, он заставляет вступать в коммуникацию, управляемую законом кода и контролируруемую смыслом» [6, с. 179].

В этом пункте заложена основа представления Бодрийяра об отчуждении. Дело в том, что, по его мнению, каждая группа или индивид еще до того, как обеспечит свое физическое выживание, сталкивается с насущной необходимостью *производства себя в качестве смысла в системе обменов* и отношений. Иными словами, человек вынужден «делать так, чтобы бытие одного-для-другого существовало прежде, чем один и другой существуют сами по себе» [6, с. 75]. Следовательно, логика обмена как логика отчуждения человека от самого себя в качестве смысла для другого оказывается первичной: система обмена производит человека. «Индивид – это идеологическая структура, определенная историческая *форма*, соответствующая форме/товару (меновый стоимости) и форме/предмету (потребительной стоимости). Индивид – это лишь субъект, мыслимый в терминах экономии, субъект, упрощенный и абстрагированный этой экономией. Поэтому вся история сознания и морали... это лишь история политической экономии субъекта» [6, с. 159]. Таким образом, само понятие отчуждения человека является условием обобщенной системы обмена как единства производства благ и производства знаков.

Итак, в границах «политической экономии знака» в процессе фетишизации потребительной стоимости происходит не только усугубление и удвоение фетишизма меновой стоимости, но само понятие отчуждения теряет смысл. Взамен логики отчуждения – присвоения человеком собственной сущности Бодрийяр предлагает новый путь преодоления «фетишизма означающего». Возможность выхода за пределы «монополии кода» видится им в процессе *символического обмена*.

Главным законом современного общества потребления, как считает Бодрийяр, является закон ценности, когда все влечения, символические отношения, предметные отношения подвергаются абстрагированию, обнаруживая свой общий эквивалент в полезности и системе потребностей. Тем самым вся амбивалентность отношений в обществе уничтожается их эквивалентностью. В символическом отношении, напротив, принципом интерактивности является не симметрия эквивалентного обмена, а *асимметрия* дара, дарения, жертвоприношения – то есть принцип неравенства, или *амбивалентности*. Символический обмен возникает и развивается по ту сторону закона ценности потому, что в своей основе имеет не накопление, а растрату, истребление ценности и конечной целью имеет обратимость отношения. «Растрата (игра, дар, разрушение благодаря чистой потере, символическая взаимность) атакует сам код, ломает его, деконструирует» [6, с. 161]. Именно растрата, производимая символическим обменом, позволяет выйти за пределы расширенного воспроизводства меновой и потребительной стоимости, являясь уничтожением их абстрактной целесообразности.

Следует подчеркнуть, что в обратимости символического обмена заложена активность обоих элементов, что предполагает взаимность и *дуальность* отношения. По мнению Бодрийяра, субъект бывает отчужден лишь тогда, когда он заключает внутри себя некую абстрактную инстанцию, односторонне подчиняющую себе все остальное. Необходимо разрушить традиционное для истории человечества возвышение объекта над субъектом, которое, по Бодрийяру, заключается в повсеместной власти означающего над означаемым, когда означаемое становится лишь «эффектом означающего». Дуальность символического акта состоит в равноправии как объекта для субъекта, так и субъекта для объекта. В случае же иного, «позитивного» отношения друг к другу (что значит в логике Бодрийяра «под знаком ценности и эквивалентности») субъект и объект обречены на бесконечное возвышение друг над другом. В символическом обмене возникает новая стратегия субъекта, который отныне не стремится покорить объект, а сам подвергается встречному движению с его стороны, и в ходе этого процесса позиции субъекта и объекта необратимо распадаются, ведь символическое является потерей, разрушением ценности и *позитивности* знака.

Однако, как считает Бодрийяр, все установления современного общества, все его социальные, экономические, политические, психологические опосредования призваны никому не давать случая для символического, смертельного вызова, для такого необратимого дара. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода стремится захватить идеология. Постепенно, по мысли Бодрийяра, идеологический дискурс достигает высшей точки рационализации и обобщения и, колонизируя все уровни знакового кода, паразитирует на мультипликации знаков.

Подобный взгляд на социальную действительность в некотором смысле сходен с идеями С. Жижека, который производит анализ и критику идеологии, пронизывающей все сферы жизни общества. Жижек считает, что в современном обществе становится невозможным отделить реальность от ее идеологической составляющей. По его мнению, идеология представляет собой особое образование на «теле» языка, его *симптом* [8]. Согласно Жижеку, симптом – это такое образование, строение которого предполагает определенное *не-знание* со стороны субъекта, то есть «такая действительность, *сама онтологическая устойчивостью которой предполагает определенное не-знание со стороны своих участников*: если нам удастся «узнать слишком много», проникнуть к истинным закономерностям социальной действительности – эта действительность может оказаться разрушенной» [8, с. 37]. Жижек считает, что на современном этапе анализа необходимо по-новому взглянуть на предложенную когда-то Марксом формулу идеологии, в которой ее субъекты «не сознают этого, но они это делают». Напротив, в современном обществе идеология хотя и продолжает оставаться мистификацией реальности, но становится такой мистификацией, которая оказывается с самого начала вписана в структуру действительности. Субъекты современной идеологии прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета. Важный вывод, вытекающий из подобной «работы» идеологического дискурса, таков: функция идеологии заключается не в том, чтобы пред-

ложить субъекту способ ускользнуть от действительности. Она состоит в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некой травматической, умопостигаемой сущности.

Следует отметить, что Жижек в своих исследованиях идеологии развивает взгляды Ж. Лакана на реальность и ее субъекта как по сути своей расколотых и «травматичных» (см. [9, 10]). Вслед за Лаканом Жижек считает, что непосредственную реальность жизни человека характеризует некая трещина, некий разлом, «неузнавание». Дело в том, что между реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: реальное избыточно по отношению к любой символизации, оно есть травматическое событие, «твердое ядро», противостоящее символизации, неподвластное диалектике, всегда упорно возвращающееся на свое место. Главная особенность травматического события состоит в том, что оно влечет за собой серию структурных эффектов, производящих искажения в действительности. Реальное предстает некой сущностью, которая должна быть сконструирована «задним числом», так, чтобы позволить объяснить деформации символической структуры. Исходя из этого, Жижек описывает реальное как антагонизм, то есть как причину, которая сама по себе не существует, но представлена только рядом следствий в символическом порядке. «Антагонизм как раз и является подобного рода «невозможным» ядром, таким пределом, который сам по себе есть ничто. Он конструируется ретроактивно, исходя из его следствий, как травматическая точка, ставшая их причиной, – он не позволяет социальному полю замкнуться» [8, с. 166].

Как полагает Жижек, мы пребываем в условиях тщательно скрываемой травмы. В традиции Фрейда – Лакана, которой придерживается Жижек, не только реальность, но и субъект предписан травмой – и тем, что его создает, и тем, что его от него отгораживает. Травма оказывается в основаниях субъективации. Сам субъект становится возможен лишь ввиду своей нецелостности, неполноценности, расщепленности, возможен тогда, когда имеется некий материальный остаток, сопротивляющийся субъективации, и когда настойчиво утверждает свое действие избыток, в котором субъект не может себя распознать. Этот остаток и есть травма.

Субъект, по Жижеку, является ответом Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого. Как таковой, «любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение... травматического дисбаланса... Человек – это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью» [8, с. 183]. По мысли Жижека, своим массивным, завораживающим наличием вещь (объект) маскирует не некую иную позитивность, а свое собственное место, пустоту, нехватку в Другом. Иными словами, субъект должен понять, что объектно-ориентированное желание не столько стремится восполнить некую нехватку, сколько само по себе есть воплощение нехватки. Разоблачить иллюзию идеологического дискурса не значит просто заявить: «за ней ничего нет». Субъект идеологии, как полагает Жижек, должен быть способен увидеть как раз то, что за иллюзи-

ей находится *ничто* как таковое: «ничто», которое и есть субъект. Подобное понимание субъекта было выражено еще в философии Гегеля.

По мнению Жижека, понимание Гегеля как философа, возводящего «онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия», ошибочно, так как упускается следующее. У Гегеля «переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что «есть» субъект*». Фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом состоит в том, что «субстанция – это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. *Понять, что субстанция есть субъект*, значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывать нечего, а это *ничто* за занавесом и есть субъект» [8, с. 197].

В пространстве идеологического дискурса субъект, по мнению Жижека, оказывается отчужден в означающее. Реальное в нем исключается в символическое, парадоксальным образом оставляя пустоту как позитивное условие его существования. Человек замыкается в границах порочного круга, образованного желанием и законом, желанием, возникающим благодаря действию закона. Дело в том, что закон является формой непосредственного воздействия идеологии. Вследствие этого закон носит абсурдный характер: мы обязаны подчиняться ему не потому, что он полезен и справедлив, а просто потому, что это закон. Как считает Жижек, в данной тавтологии выражается порочный круг действия закона, когда единственным основанием власти закона является сам акт его провозглашения. В современном обществе основным законом становится закон бесконечного производства желания и наслаждения.

Условием выхода из порочного круга желания-закона, по мнению Жижека, является любовь. В состоянии любви человек может преодолеть свою расколото́сть и расщепленность, потому что «...любовь говорит: «Тебе не хватает меня, моя преданность, моя жертва ради тебя – вот что заполнит пустоту, придаст тебе цельность» [8, с. 122]. Жижек подчеркивает, что любовь не столько вызвана идеализацией другого, сколько действие ее состоит в том, чтобы проникнуть к отделенному от нас *неполноценному* Другому: «последняя тайна христианской любви, возможно, заключается в том, что речь идет о любовной привязанности к несовершенству Другого. Именно это христианское наследие, зачастую сбивающее нас с толку, сегодня ценнее, чем когда-либо» [11, с. 163]. Такая жертвенная любовь есть любовь-милосердие, *агапэ*, которое связывается Жижеком с фигурой Святого Павла. В учении Святого Павла христианская позиция в своей наиболее радикальной форме включает именно *приостановку* движения по порочному кругу закона и желания. Приостановка эта заключается в *агапэ* неожиданно для самого себя совершенного поступка. Этот поступок будет означать смерть для закона, то есть символическую смерть, позволяющую начать все сначала. Как проясняет Святой Павел, «Христос искупает грехи человечества не тем, что платит цену за них, но тем, что показывает нам – мы можем разорвать этот порочный круг греха и платы за него. Вместо того,

чтобы оплачивать наши грехи, Христос буквально погашает их, «аннулирует» в ответ своей любовью» [11, с. 159].

Существует еще один фундаментальный для субъекта момент в переживании любви-*аганэ*. Если традиционная (языческая) модель возвеличивает поступок, в основе которого лежит принесение себя в жертву ради самого ценного, некоей Вещи, то логика Святого Павла говорит о радикальном жесте, конституирующем человека как такового, – об убийстве самого в себе дорогого. «Этот жест... меняет координаты ситуации, в которой оказывается человек: освобождаясь от драгоценного объекта, которым завладел враг, он обретает свободу действий... Разве не так же поступает Авраам, подчиняющийся приказанию Господа принести в жертву Исаака, его единственного сына, который значит для него больше, чем собственная жизнь?» [11, с. 147]. Единственным способом, позволяющим разорвать порочный круг греха и наказания, является готовность самоустранения.

Таким образом, Жижек обращается к понятию *аганэ*, жертвенной любви, чтобы показать возможность выхода субъекта за границы своего желания и, в конечном итоге, преодолеть собственную травматическую разорванность в смертоносном соблазне Вещью. Это возможно, потому что любовь, по Жижеку, совершает двойное действие: «субъект преодолевает свою нехватку, предлагая себя другому в качестве объекта, который восполнит нехватку в Другом» [8, с. 122].

Несмотря на все различия философских систем М. Фуко, Ж. Бодрийяра и С. Жижека, в ходе анализа их попыток решить проблему отчуждения в пространстве знака как отчуждения в пространстве власти выясняется единство подходов в выяснении **причин** и **условий** возникновения данного феномена отчуждения.

Согласно Фуко, в современном обществе силой, определяющей поведение индивидов, становится власть. Примерно той же точки зрения придерживается Бодрийяр, с той лишь разницей, что основной характеристикой общества он считает власть потребления. Дело в том, что Бодрийяр описывает процесс потребления, с одной стороны, как систему обменов и *знаков*, а с другой – как стратегический механизм *власти*. Вспомним, что, по его мнению, капиталистическая система производит человека как потребителя, открывая тем самым новый тип эксплуатации – использование индивида в качестве потребительной силы. В философии Жижека, так же как у Фуко и у Бодрийяра, отчуждение в пространстве знака становится безусловным отчуждением в сфере власти. Это происходит потому, что *власть знака* находит свое воплощение в идеологии, которая является несомненным атрибутом власти. Итак, единым источником самоотчуждения человека в современном обществе, по мысли философов, становится всепроникающая власть, существующая либо как «власть над живым» вообще, либо как власть потребления, либо как идеологическая власть знака.

Кроме вышеуказанного единства в понимании причин возникновения отчуждения в современном обществе, на наш взгляд, можно выделить сходства в определении условий возникновения отчуждения в пространстве знака как отчуждения в пространстве власти. По мысли Фуко, *знаком* власти в современном обществе предстает психическая норма. Норма объявляется той границей,

отклонения от которой определяют степень самоотчуждения человека, так как утверждают область возможного контроля, управления и распределения людей в интересах «власти над живым». То же условие нормативности содержится в понимании Бодрийяром механизма социализации человека. Отчуждающая логика «овеществления» социального отношения доводится Бодрийяром до предела – происходит не овеществление реальности, а ее «симулякризация» в знаках. Теперь от человека не требуется ни производить, ни преодолевать себя в трудовом усилии, а все более необходимо социализироваться, что означает быть значимым в обществе только в качестве взаимно соотнесенного с другим человеком элемента. Так реализуется двойной механизм отчуждения человека. В работах Жижека, на наш взгляд, качество нормы приобретает закон, который выступает формой непосредственного воздействия идеологии и является тавтологичным по своей сути. Человек самоотчуждается, замыкаясь в границах порочного круга, образованного законом и желанием, возникающим благодаря действию закона.

То же единство мнений присутствует и при определении возможных способов решения проблемы отчуждения человека. Возможность преодоления самоотчуждения Фуко видит в критике «техник подчинения» и присваивании человеком «техники себя» как «заботы о себе». С полным основанием конкретной «техникой себя» можно считать жертвенную любовь-*аганэ*, которая, по мнению Жижека, становится условием выхода из порочного круга закона желания. В свою очередь, механизм любви как самоотдачи и самопожертвования ради другого легко вписывается в структуру символического обмена, предлагаемого Бодрийяром. Ведь символический обмен в самой своей основе содержит присущую любви-*аганэ* *растрату*, которая становится истреблением ценности знака и утверждает обратимость отношения между объектом и субъектом.

Summary

R.R. Akhmetzyanova, A.B. Lebedev. The alienation in the sign reality as the alienation in the sphere of authority.

The main aim of this research is to make clear and analyze new forms of alienation in conditions of modern society. Therefore the main ideas of poststructuralism are examined. This philosophical theory mainly picks out unstructured and disorganized phenomena in the learning of human being. *Desire* as a form of human aspiration to contact with the outer world becomes the main category that defines the human nature. The theory of poststructuralism presents society and culture as spheres totally covered with “authority – submission” relations. The other important sphere which is poststructuralism interested in and which concerns with alienation is the problem of sign reality and the attitude to sign itself. Absolutely new forms of human alienation come to light on that point of poststructuralism: the alienation in the sign reality and one in the sphere of authority.

Литература

1. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. – М.: Ad Marginem, 1999. – 479 с.

2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. – М.: Магистериум–Касталь, 1996. – 447 с.
3. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
4. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982 // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – 475 с.
5. Фуко М. Что такое Просвещение / Пер. с фр. Е. Никулина // Вопр. методологии. – 1995. – № 1–2.
6. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. с фр. – М.: Библион, 2004. – 304 с.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Худож. журн., 1999. – 235 с.
9. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
10. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Рус. феноменолог. о-во; Логос, 1997. – 183 с.
11. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – М.: Худож. журн., 2003. – 178 с.

Поступила в редакцию
03.09.07

Ахметзянова Регина Ринатовна – аспирант кафедры социальной философии и культурологии философского факультета Казанского государственного университета.

Лебедев Алексей Борисович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии и культурологии Казанского государственного университета.