

Власть мимесиса и мимесис власти в производстве субъективности

Алина С. Кондакова

Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург,
Российская Федерация

ORCID: 0009-0006-9834-6318

Рекомендация для цитирования:
Кондакова А. С. (2024) Власть мимесиса и мимесис власти в производстве субъективности. *Социология власти*, 36 (4): 35-63
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-35-63>

For citation:
Kondakova A. S. (2024) The Power of Mimesis and the Mimesis of Power in the Production of Subjectivity. *Sociology of Power*, 36 (4): 35-63
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-35-63>

Поступила в редакцию: 15.07.2024;
прошла рецензирование:
09.10.2024;
принята в печать: 30.11.2024
Received: 15.07.2024; Revised:
09.10.2024; Accepted: 30.11.2024



© 2024 by the author.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

В статье сопоставляются и анализируются два дискурса производства субъективности — фукольдианский и жирардианский. Компаративный анализ двух теорий субъекта, являющихся, пожалуй, доминирующими в своих областях гуманитарного знания (политическая философия и философская антропология), обусловлен обнаружением общих компонентов субъективирующих практик, а именно власти и насилия. В обоих дискурсах субъект конституируется посредством приложения к нему определенных властных техник, в том числе насилия, но в каждом из них центр тяжести оказывается смещен относительно одного из указанных факторов субъективации. Так, у Фуко насилие, интериоризированное и инструментализированное властью путем его локализации в институтах, является внешним по отношению к индивиду, который оказывается пассивным реципиентом субъективирующих практик (и этим также выражается «политический захват тела» биополитикой как инфицирование субъекта властью и (само) контролем, и, как следствие, становление его самым медиатором власти). Жирардианская теория, в которой основным условием возникновения и функционирования социума является мимесис, напротив, утверждает примат насилия, вокруг которого складываются институты. Вследствие этого насилие, носящее сетевой и рефлексивный характер, лишь частично было отнято у субъекта, и значит, он также обладает статусом оператора насилия, но насилия деполитизированного, никогда напрямую не относящегося к структурам власти. Обе теории производства субъективности так или иначе диагностируют и описывают кризис субъекта, и потому предлагают свои

варианты его преодоления. Их ключевое сходство в том, что субъективность как таковая укореняется ими в индивиде, сливаясь с процессом индивидуализации, вследствие чего предложенные Фуко и Жираром стратегии аутопересборки субъективности, которая не была бы сформирована посредством власти и/или миметического насилия, не выходят за рамки властных или миметических практик, ответственных за создавшийся кризис.

Ключевые слова: субъект, субъективация, насилие, власть, миметическая теория, Рене Жирар, Мишель Фуко

The Power of Mimesis and the Mimesis of Power in the Production of Subjectivity

Alina S. Kondakova

European University at St. Petersburg, St. Petersburg, Russian Federation
ORCID: 0009-0006-9834-6318

36

The article compares and analyses two approaches to the production of subjectivity — Foucauldian and Girardian — within the context of contemporary political philosophy and philosophical anthropology. These two theories—which are arguably dominant in their respective fields—are compared due to their shared focus on the role of power and violence in the formation of the subject. Both approaches acknowledge the importance of power in shaping the self, but they differ in their emphasis on specific aspects of this process. In the Foucauldian approach, power is seen as a pervasive and complex force that permeates all aspects of society, while in Girardian theory it is understood as a more localized and intentional form of domination. Despite these differences, both approaches share a common understanding that the subject is shaped through the application of power techniques, including the use of violence. However, each approach places a different emphasis on the role of these techniques in the formation of identity and agency. Thus, in Foucauldian thought, violence internalized and instrumentalized by power through its localization in institutions is external to the individual — who appears to be a passive recipient of subjectifying practices; this also reflects the “political capture of the body” by biopower as the infection of the individual by power and self-control, and, consequently, becoming a mediator of power oneself. In contrast, the Girardian perspective—in which mimesis is the primary condition for the formation and operation of society—asserts the supremacy of violence around which institutions form, due to which violence is only partially removed from the individual. Thus the role of being violence’s operator is imposed upon them — though in a depoliticized form not directly linked to power structures. Both theories of the reproduction of subjectivity, in one way or another, diagnose and describe the crisis of the individual. They therefore propose their own solutions for overcoming this crisis. However, they share the common understanding that subjectivity is rooted in the individual. As a result, the strategies proposed by Foucault and Girard, such as self-care practices and radical Christianity, which are not formed by external power, do not transcend power or mimesis.

Keywords: subject, subjectification, violence, power, mimetic theory, Rene Girard, Michel Foucault

Желание и власть подразумевают друг друга: первое всегда требует производства второго как средства собственного сдерживания — таким образом формируется самосознающий субъект [Dews 1984: 73], прежде всего, через установление табу, вследствие чего возникает культурный порядок. В то же время будет верным и обратное утверждение о производстве желания посредством власти, в результате чего образуется государство, призванное обеспечивать режим ограничения желания не только введением закона против него, но организуя перенаправление потоков желания и канализацию из общества его побочного продукта — насилия.

Генетическая связь желания, насилия и власти концептуализируется в работах Р. Жирара и М. Фуко совершенно различным, но вместе с тем и комплементарным образом ввиду разницы перспектив, из которых они исходят, и расстановки акцентов в этой триаде. Так, для Фуко предметом интереса становится микрофизика власти, на уровне которой разворачивается взаимодействие субъектов, выраженное преимущественно в повседневных практиках, тогда как Жирар сосредотачивается на последствиях исторического развития желания и его преломлении в насильственных механизмах¹, разворачивающихся и на уровне взаимодействия индивидуальных политических субъектов, и коллективных субъектов, государств². Жирар реконструирует генезис властных отношений, которые представляются в его теории насилия сквозной линией социального взаимодействия, но, в отличие от Фуко, не задается вопросом о том, каким образом действует сама власть, поскольку устройство ее работы и связанных с ней практик для Жирара не представляется специфичным, однако, как отмечает Н. Джун, именно фокус на механизме миметического желания позволяет Жирару продемонстрировать не только то, в каких в конкрет-

37

- 1 Если Фуко эксплицитно пользуется генеалогическим методом в исследовании действия власти или складывания типов субъективности, то атрибутировать его Жирару мы можем скорее индуктивным образом: в самом деле, анализируя литературные, этнографические и библейские сюжеты, и тем самым описывая функционирование и преобразование института жертвоприношения (в частности, механизма козла отпущения), которое тот претерпевает на исторической дистанции, Жирар выстраивает не что иное, как генеалогию «взаимной поляризации» насилия. [Farneti 2015: 10].
- 2 Приложение миметической теории к анализу макрополитических событий и объектов довольно обстоятельно представлено в работах В. Палавера и Р. Фарнети [например, см.: Palaver 2013; Farneti 2015].

ных образованиях власть проявляется, но каким образом она это делает и почему [Jun 2007: 31]. Несмотря на то что власть как таковая не находится в центре исследовательского интереса Жирара, тем не менее она вписана в его теорию насилия как один из элементов деконструкции механизма заместительного насилия, или жертвоприношения. Жирар исследует властные практики и институты с точки зрения регуляции насилия, определяя власть как систему институций, заведующих оборотом насилия: власть в миметической перспективе возникает как своего рода эпифеномен работы желания и дериват насилия.

Поэтому цель настоящей статьи состоит, во-первых, в выявлении различия и совпадения в жирардианской и фукольдианской интерпретациях роли желания, насилия и власти в контексте производства субъекта, во-вторых, поскольку оба автора задаются вопросом «освобождения» субъективности, — в попытке проблематизировать предложенные ими стратегии преодоления насилия и гегемонии власти.

38 Для начала опишем контекст формирования субъекта, каким он представляется в жирардианском и фукольдианском дискурсах. В каждом из них нам прежде всего следует определить «властное ядро», условия и способ действия властных институций и механизмов, а также то, каким образом функционируют отношения между властью и субъектом, иначе говоря, рассмотреть ключевые элементы, субъективирующие индивида и поддерживающие его в качестве политического субъекта. Затем мы перейдем к более детальному обзору и проблематизации жирардианской и фукольдианской стратегий субъективации, и в заключительной части рассмотрим способы преодоления зависимости субъективации от власти и насилия, предлагаемые Жираром и Фуко.

Миметические сети, насилие и власть

Происхождение власти, социальных институций и в принципе культуры, согласно миметической теории Жирара, обусловлено тем антропологическим фактом, что человек способен к подражанию, или *мимесису*, выполняющему социогенетическую функцию. Импульсом всякого человеческого действия является желание, которое индивид заимствует у другого, служащего одновременно и медиатором (образцом) желания, и живым препятствием, и гарантом ценности взаимно желаемого объекта. Нетрудно догадаться, что подобная ситуация является более чем потенциально конфликтной и опасной в силу миметической контагиозности насилия не только для соперников, но и для их ближайшего окружения, а порой она может угрожать и всему (со)обществу. По этой причине архаические

общества выработали комплекс мер для защиты от губительной силы мимесиса — от запретов на подражание (к наиболее радикальным можно отнести требование убийства одного из пары близнецов [Жирар 2010: 78]) до института жертвоприношения. Связь желаний, имитации и насилия, пусть и интуитивно, усвоена человечеством уже достаточно давно, о чем свидетельствуют упомянутые практики ограничения желаний, которые, в свою очередь, высвечивают онтологическое единство желаний, насилия и власти.

В своих работах Жирар неоднократно подчеркивает, что исток человеческой культуры — это *учредительное убийство*, которое, соответственно, носит учреждающий, или институализирующий, характер. Столкновения на почве общности объектов желаний порождают серии миметических соперничеств, и те, в свою очередь, взаимно усиливаясь, вызывают *миметический*, или жертвенный, *кризис* — состояние, в котором утрачены всякие различия между соперниками и — если конфликт распространяется за пределы враждующей диады — членами (со)общества [Жирар 2010: 125]. Общество в состоянии миметического кризиса, переживающее распад социальных связей и институтов, но в то же время сплоченное силой взаимного насилия, в определенный момент своего ослепления яростью обнаруживает объект, против которого обращается: все взаимные распри вдруг сливаются воедино с одной целью — отвлечь опасность уничтожения целого, пожертвовав кем-то (или чем-то) одним. Такая жертва избирается для того, чтобы прервать насильственный цикл, а значит, за ее убийством не должно последовать мести; так запускается механизм *козла отпущения* [Там же: 22]. Очевидно, у такой жертвы есть определенные характеристики, соответствуя которым она сможет поспособствовать восстановлению порядка. Во-первых, поскольку жертва концентрирует в себе «причины» всей насильственной серии, она должна принадлежать (со)обществу, чтобы этот перенос состоялся, и одновременно быть достаточно маргинальной, в меру посторонней, чтобы создать необходимый минимум дифференциации для выделения данного конфликта среди прочих и вывода в него всех ресурсов насилия¹.

1 Как правило, жертвами становились те, кто был исключен из активной социальной жизни, не являлся — в целом или ситуативно — полноправным членом сообщества: рабы, военнопленные, дети, женщины, представители иной национальности, но также ею мог стать и суверен. То есть потенциальная жертва — та, что, обладая «крайними качествами» (крайняя слабость или, напротив, сила, красота или уродство, бедность или богатство и т. д.), «сверху» или «снизу» недостаточно связана со своим сообществом, а потому в критический момент рискует стать проводником для вывода внутреннего насилия [Жирар 2023: 38].

Во-вторых, жертва должна быть единогласно признана «виновной» в сложившемся кризисе, и одновременно предстать орудием избавления, иначе не может быть достигнут «фиксационный абсцесс», который и разрешится спасительным единодушным насилием [Жирар 2018: 104]. Такая амбивалентная позиция жертвы и служит в дальнейшем ее сакрализации, иначе говоря, созданию учредительного мифа, за счет воспроизведения первоначального убийства в ритуале жертвоприношения, которое отныне им замещается. Взаимно подпитываемые, миф и ритуал пролонгируют социальную солидарность в посткризисный период и предотвращают новые кризисы либо малой человеческой кровью, либо же обходясь «заместительными» жертвами¹.

40

Каким же образом учредительное убийство творит культуру? Сперва насилие обостряется в локальных миметических кризисах, сливающихся воедино, далее оно становится собственным противоядием, организуя сообщество вокруг жертвы, и затем, когда та своей смертью восстанавливает социальные различия, вырабатываются практики и институты по его профилактике и контролю. Так, Жирар указывает на мифологические интерпретации учредительного убийства, повествующие о происхождении ряда институций непосредственно из тела принесенной жертвы, а также на библейскую как собирательное описание всех учредительных мифов, разоблачающее происхождение первой, или — как ее называет Жирар — каинитской, культуры: именно после братоубийства, совершенного Каином, следует закон против убийства, призванный приручить насилие: «Всякому, кто убьет Каина, отомстится всемеро» [Там же: 92-93]. В обеих интерпретациях жертва убийства предстает причиной возникновения порядка (нового или прежде утраченного), но именно убийцы являются подлинными его основателями [Dumouchel 2015: 17]. В связи с этим почитание не только жертвы, но и убийц(ы) создает зазор между диким насилием и насилием упорядоченным, тем самым обуславливая переход от религиозных практик жертвоприношения к социальным институтам. Ритуальное повторение первоначального убийства в жертвоприношении, первой и универсальной², с точки зрения миметической теории, инкар-

1 К таким жертвам-заместителям относятся, например, животные, растения, но также богатства и жизненные ресурсы, уничтожаемые в потлаче [см.: Батай 2006: 148-155].

2 Несмотря на критику Жираром структурализма и его «тяготение» к генеалогическому методу, жирардианская концепция жертвоприношения носит трансгисторический характер, не только по причине установления преемственности политических институций относительно института жертвоприношения, но прежде всего — воспроизводимости жертвоприношения

нации властного механизма, дает коллективному убийству статус учредительного [Жирар 2018: 92]. Жертвоприношению мы обязаны возникновением и политической власти: на фоне ритуального воспроизведения первоначального насилия появляется потребность в упомянутой пролонгации чувства единодушия и примирения, обретенного с убийством уже сакрализованной жертвы, и тогда начинается поиск новой жертвы, нового козла отпущения, который сможет заблаговременно гарантировать и порядок, и общественное единодушие. Таким потенциальным козлом отпущения становится монарх: это жертва «с отсроченной датой заклания» [Жирар 2016: 59], облеченная могуществом, сакрализованная и почитаемая уже при жизни, представляет собой в некотором роде инверсированную жертву учредительного убийства — она принимает на себя ответственность за установление и сохранение порядка, а также вбирает в себя авторитет первоначальной жертвы. Подобная рационализация жертвоприношения обуславливает и закрепляет связь между подчинением и защитой: общество и монарх оказываются взаимно подчинены друг другу, ведь каждый выступает друг для друга гарантом собственной безопасности [Dumouchel 2015: 35].

Итак, суверенная власть формируется как наиболее эффективный (в сравнении с жертвоприношением) механизм регуляции внутреннего насилия, который впоследствии «подтягивает» за собой секуляризацию прочих ритуальных форм, основанных на жертвоприношении (например, ритуалы перехода), и, соответственно, их модификацию в культурные институты [Жирар 2018: 99]. Тем не менее религиозная структура институтов сохраняется, даже несмотря на то что жертвенный механизм разоблачается христианством в событии Распятия, предъявившем априорную невиновность жертвы и само основание этого механизма — миметическое желание, тем самым дискредитировав жертвенный миф и сам институт жертвоприношения как канализатор насилия в сферу трансцендентного, сакрального: не богам, но обществу совершаются кровавые подношения¹. Это открытие, вероятно, значительно рас-

41

в актах социального взаимодействия индивидов (в том или ином виде), вне зависимости от исторических условий.

- 1 «...ее демистификация непременно совпадает с ее разложением. Сама эта демистификация остается жертвенной, то есть религиозной — по крайней мере до тех пор, пока она не может завершиться, то есть пока саму себя она считает не связанной с насилием или менее связанной с насилием, чем система. <...> она несет в себе все больше насилия; пусть ее насилие и менее «лицемерно», зато оно более активно, более губительно, и им всегда предвещается насилие еще худшее, насилие, потерявшее всякую меру» [Жирар 2010: 36-37].

пространило и ускорило перевод механизма жертвоприношения на профанные рельсы, но так и не смогло искоренить саму жертвенную логику. Она нашла свое продолжение в пенитенциарной системе, куда более слабой в отношении разрешения миметического кризиса, но несравнимо более эффективной в борьбе с его последствиями. Во-первых, она всегда оставляет право мести за собой, не позволяя тем самым конфликту эскалироваться и превращаться в череду вендетт. Во-вторых, она имеет возможность принудительного вмешательства в жизнь человека, что является ее ключевым отличием от практики жертвоприношения [Жи́рар 2010: 34]. Все это позволило избавить общество от долга мести через его замещение гражданской верой в справедливое воздаяние обидчику, что в дальнейшем помогло уменьшить контраст между мирным и кризисным состоянием, но впоследствии привело к «легитимации» и растворению насилия в общественном теле и созданию новой личины учредительного мифа. Однако нельзя не отметить, что, несмотря на такую развернутую экспликацию работы политических механизмов обращения насилия, Жи́рар не приводит нормативное обоснование конкретного политического вмешательства [Jun 2007: 27]. Вместо этого он ограничивается указанием на христианское откровение, но опять-таки — только в рамках индивидуального применения, тогда как коллектив, государство так и остается с учредительным мифом и выработанными на его основе практиками и институтами, иначе говоря, в защитниках общества от его собственного насилия мы все еще обнаруживаем иллюзию и ложь, покрывающие и тем самым усиливающие само насилие («Сатана изгоняет Сатану»), которые уверенно толкают нас в расширяющуюся воронку взаимного насилия, к устремлению к крайности [Жи́рар 2019: 20].

Дисциплина тел и душ: власть как миметический медиатор субъективации

Несмотря на то что, в отличие от миметической теории, концепт власти в фукольдианском дискурсе кажется куда более разработанным, понятие власти здесь не отличается краткостью и строгостью, и тому есть методологическое объяснение. С одной стороны, Фуко отказывается от определения власти как некоторой универсальной онтологической категории, что, соответственно, влечет за собой и отказ от установления природы власти: так, власть — «это всего лишь совокупность механизмов и процедур, основная роль (функция и задача) которых — пусть они и не всегда с ней справляются — заключается не в чем ином, как в обеспечении власти» [Фуко 2011а: 14]. С другой — использование Фуко генеалогического и археологического методов, основные положения которых можно свести к на-

стаиванию на исторической конкретности объекта исследования, что исключает сам вопрос о некоей «предыстории» и тем более сущности исследуемого феномена. И поскольку сам Фуко характеризует свои исследования власти как описание «истории различных режимов субъективации», верным вопросом будет не «что такое власть», но «каким образом она осуществляется», а значит, речь будет идти не об абстрактной власти, но о *властных отношениях* [Фуко 2006а]. При этом Фуко подвергает критике представления о власти как о наборе репрессивных механизмов, направленных на подавление индивида, акцентируя внимание на производстве властью реальности, «объектов и ритуалов истины» [Dews 1984: 78].

Власть как функциональное ядро властных отношений может быть определена у Фуко следующим образом: 1) как преобразующая способность индивида влиять на другого и модифицировать его для достижения определенных целей [Фуко 2006а]; 2) как «социальное принуждение, призванное обеспечить функционирование и производство дискурсов» [Фрейзер 2013].

К разряду катафатических утверждений Фуко о том, каким образом осуществляется власть, следует также отнести тезис о принципиальном различии между властью и насилием. Власть функционирует опосредованно, через (взаимо)действия людей, и лишь при условии, что она признает и сохраняет другого в качестве субъекта действия, а значит, готова к его реакции. Насилие, напротив, воздействует на тела и вещи, подавляет любое сопротивление. То есть власть — это именно *властные отношения*, не субстанция, не безличная объективная сила; а по своему характеру — «воздействие на действие» [Фуко 2006а: 181]. Фуко также настаивает на том, что власть как комплекс отношений всегда осуществляется только над/между свободными субъектами (как индивидуальными, так и коллективными): наличие свободы как предусловия отправления власти и создает «реактивное» поле, в отсутствии которого — равно как и при сверхдетерминации власти — власть замещается насилием [Там же: 182]. Власть не противостоит свободе, напротив, там, где есть власть, свобода не исчезает, а зачастую выступает ее условием — их отношения скорее можно представить как агональные, но не антагонистические [Там же: 183]. Безусловно, власть инструментализирует насилие, подчиняя его своим нуждам, однако никогда с ним не совпадает, как и не совпадает с «согласием» — они лишь ее «орудия и следствия», но не основа или принцип [Там же: 180].

Стоит отметить, и Фуко, и его исследователи подчеркивают нейтральный характер власти, однако если К. Хеллер со ссылкой на Фуко пишет, что власть — это просто объективированная субъективная способность создавать изменения относительно определенной системы ценностей [Heller 1996: 87], то, к примеру, Дж. Левандовски

указывает скорее на трудность однозначного определения характера власти у Фуко, обусловленную недостаточностью нормативного основания различения властных практик [Lewandowski 1995: 226]. В то же время уже упомянутая Н. Фрейзер отмечает ускользание Фуко от вопроса о статусе власти, и нейтральность последней в фукольдианском дискурсе также ставится ею под вопрос [Фрейзер 2013]. Утверждение, что властные механизмы воздействуют на нас не напрямую, не идеологически, но через тела (что в таком случае уравнивает власть с насилием), а значит, критике должны быть подвергнуты именно практики, а не идеология, кажется, плохо согласуется с тем, что сам дискурс относится к властным практикам (например, к таковой относится режим власть-знание)¹. Тем не менее на нейтральный характер власти, по мысли Хеллера, указывают *интенциональность и несубъективность* властных отношений, следствием чего являются два модуса развертывания власти — гегемонистический и контргегемонистический [Heller 1996: 79]. Власть не концентрируется в одном месте и в одних руках, ее механизмы, структурированные властными отношениями, не находятся в прямой зависимости от конкретных индивидов или групп² [Ibid.: 86] — *властные отношения носят сетевой характер*, и, следовательно, они не ограничиваются принципом доминирования, что, в свою очередь, обуславливает их неустойчивость и обратимость³. Поэтому гегемония всегда диалектически соседствует с контргегемонией: поскольку дискурсы производятся множественным образом, неизбежен их агонизм, и потому, наряду с отношениями господства, в которых власть выступает как доминирующая сила, негибкая и необратимая ввиду блокирования ею поля властных отношений и доступа контргегемонистических групп к механизмам власти,

1 Притом что дискурсивные и недискурсивные практики взаимным образом обуславливают друг друга, и дискурс также участвует в формировании субъекта властных отношений, фукольдианский разворот от идеологической, или дискурсивной, грани власти к «политике повседневности» также критикуется Фрейзер, но уже с позиций нормативности: она обнаруживает разрыв между представлением Фуко о нейтральности власти и «ангажированной» критикой биовласти, где та периодически ассоциируется им с классовым доминированием, а также определенно негативные выражения в описании нейтрального механизма власти [Фрейзер 2013].

2 Хотя Хеллер вслед за Фуко и признает, что какая-то группа всегда будет иметь больший доступ к контролю над властными механизмами, сам Фуко отрицает классовый аспект отношений.

3 Обратимость дискурсивных и недискурсивных практик определяется как возможность их переприсвоения как гегемонистическим, так и контргегемонистическим субъектом ввиду историчности самих практик [Фуко 2006b: 257].

будут возникать свободные властные отношения, гибкие и не навязывающие определенный тип дискурса всем социальным группам, тем самым обеспечивая сосуществование их намерений, целей и желаний [Ibid.: 104]. Однако остается не до конца проясненным то, каким образом возможен переход к такому освобожденному типу властных отношений, какова потенциальная степень покрытия ими властного поля и создают ли они его качественное изменение, реапроприируя техники отношений господства? На эти вопросы мы попытаемся пролить свет в разделе, посвященном рассмотрению субъективирующих практик и практик освобождения.

Если же мы рассмотрим механизм властных отношений в исторической перспективе, то в их основе обнаружим принцип апроприации силой (мечом) — так осуществлялось распределение благ, управление вещами и жизнью, что также внесло свой вклад в овеществление последней¹; собственно, принцип апроприации является эквивалентом миметического принципа. При этом, будучи «инстанцией взимания», власть функционирует неравномерно и слишком ситуативно, централизованный властный аппарат не позволяет охватить и задействовать все ресурсы, лежащие в поле власти, так что в конечном итоге последняя перестает адекватно отвечать происходящим в обществе преобразованиям: зарождающийся капитализм требует активного и системного вовлечения индивида в производство и извлечения из него максимальной степени полезности, что прежняя властная технология оказывается не в состоянии обеспечить. Тогда для сохранения работы принципа апроприации потребовалось задействовать более эффективные инструменты для своего осуществления.

Итак, апроприационная модель усиливается новыми формами власти, «обладающими функциями побуждения, усиления, контроля, надзора, умножения и организации сил, которые власть себе подчиняет» [Фуко 1996: 240]. Начинается поворот к дисциплинаризации, поиск наиболее эффективных способов оптимизации и рационализации связки коммуникационных, производственных и властных отношений [Фуко 2006а: 178-179]. Чтобы зафиксировать суть этого поворота, обратимся к работе Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», в которой им размечается политическая анатомия субъекта. Исследуя историю карательных практик и институтов, Фуко прослеживает, каким образом складываются

1 Эта парадигма общественных отношений настолько стара, что берет свое начало еще от эпохи неолита, а ее принцип за несколько тысячелетий так и не изменился: орудия труда и производственные отношения развиваются исключительно с одной целью — экстракция и эксплуатация ресурсов для дальнейшего извлечения прибыли [см.: Бадью 2006].

властные технологии, ориентированные на формирование новых типов субъективности, отвечающих нуждам власти и общества в целом. Новизна типов субъективности обусловлена тем, что они формируются в условиях приобретения властью наряду с правом на смерть и права на жизнь, что, в свою очередь, приводит к замещению смертной казни как радикального исключения индивида из общественного тела практиками исправления, призванными (пере)воспитывать и реинтегрировать индивида.

С определенного момента фокус властных механизмов постепенно перемещается с купирования цикла насилия на предотвращение несанкционированного властью насилия, таким образом, включается модус превентивной работы с насилием и виновным. Монополизированное властью насилие перестает обращаться только лишь в пенитенциарной системе: его интенсивность сменяется экстенсивностью, концентрированность — капиллярностью. Так, новая стратегия начинает свою работу с преобразования дидактического (или — в жирардианских терминах — миметического) функционала власти, а именно с формирования символической связи между преступлением и потенциальным наказанием, или «знаков-препятствий», которые будут воспроизводить в воображении преступника ужасные картины расправы за планируемое преступление [Фуко 2016: 128]. Может показаться, что таким образом предпринимается попытка достичь симметрии между преступлением и наказанием, но нет, речь идет именно об их «органической» взаимосвязи, позволяющей манипулировать желанием насилия [Там же].

То, что карается, также претерпело изменения, но не в силу расширения или сужения границ дозволенного: изменились «качество, природа, состав, в некотором роде субстанция наказуемого элемента», так, что отныне преступление не ограничивается лишь формальным определением преступного действия, но под него попадают мысли, намерения, чувства, желания, а также любого рода отклонения — «судят и наказывают именно их, эти тени, таящиеся за элементами дела»; иначе говоря, судят уже не проступок, но душу виновного [Там же: 24]. Введение в судебный процесс души означает появление такой функции наказания, как «исцеление», и, следовательно, влечет за собой включение в него несудебных практик и элементов, расширяющих поле деятельности власти далеко за пределы пенитенциарной системы. Таким образом, создаются новые правила, технологии и целые системы институций, нацеленных, однако, не столько на подавление субъекта, сколько на его производство.

Само же наказание словно бы приобретает оттенок «гуманности», хотя в действительности дело обстоит несколько иначе: «как будто этот ритуал, который “завершал” преступление, заподозрили в недолжном родстве с последним: словно заметили, что он равен,

а то и превосходит в варварстве само преступление, приучает зрителей к жестокости, тогда как должен отваживать от нее, показывает им, насколько часты преступления, выдает в палаче преступника, в судьях — убийц, в последний момент меняет роли, превращая казнимого преступника в объект сочувствия или восхищения <...> публичная казнь отныне воспринимается как очаг, где снова разгорается насилие» [Там же: 13-14]. В этом фрагменте «Надзирать и наказывать» Фуко (так же как и Жирар¹) делает вывод, что миф жертвоприношения, скрывавший насилие, после своего «разоблачения» преобразовался в миф карательной системы. Вероятно, по этой же причине исчезает и театральность насилия с ее чрезмерной жестокостью, и ей на смену приходит «обезболенное» страдание, порой чрезвычайно скоротечное, порой растянутое во времени, но главное, что тело перестает быть основной мишенью карательных практик, ведь теперь наказанию подвергается не столько тело субъекта, сколько его *субъективность*, права, собственность. Исключение индивида из числа дееспособных социальных агентов и даже смерть уступают место жизни, инвестируемой отныне сполна.

Фуко соотносит начало дисциплинаризации общества с появлением ряда дисциплинарных практик, в первую очередь направленных на исправление и трансформацию сперва виновного, то есть субъекта маргинального, которые затем распространяются за пределы пенитенциарной системы (перенос и дальнейшая модификация пенитенциарных практик в таких институтах, как школа, армия, больница), тем самым расширяющих свой функционал до контроля над жизнью субъекта и его субъективации. Развитие властных техник оказывается обусловлено стремлением к увеличению полномочий власти в ответ на изменения экономических, политических и социальных потребностей общества, но и наоборот — она становится напрямую заинтересована в развитии капиталистических производственных отношений, ведь на кону уже не существование суверена, но масс, которые и становятся объектом властного воздействия [Фуко 1996: 241]. Остановимся на преобразовании техник власти несколько подробнее.

Со сменой общего вектора приложения власти постепенно оформляются два направления ее деятельности: 1) тело субъекта, понимаемое как машина, подчиняется «дисциплине тела», из которой вырастает анатомо-политика человеческого тела; 2) коллективное

1 «По ту сторону одновременно практического и мифического различия нужно постулировать неразличимость, фактическое тождество мести, жертвоприношения и судебного наказания. Именно потому, что эти три феномена тождественны, они всегда склонны, в случае кризиса, впадать в одно и то же неразличимое насилие» [Жирар 2010: 37].

тело, или тело-род, живое тело с присущими ему биологическими процессами (размножение, уровень здоровья, долголетие, смертность и т. д.), вокруг которого выстраивается целая система их контроля, учета и отладки [Там же: 243-244]. Оба объекта манипуляции власти сращиваются — это не отдельные тела, но одно сложно скроенное тело, к которому применяются две, также наслоиившихся друг на друга, технологии индивидуализации и тотализации [Фуко 2006а: 169] — дисциплинарная и биополитическая. Само их появление объясняется пастырским типом власти — техникой, перекочевавшей в современное государство из христианских институтов [Там же: 170]. В секулярном виде такая власть ориентирована уже на *земное* спасение своих подопечных, чем и вызвано ее особое внимание к обеспечению безопасности и благополучия как индивида, так и общества в целом — подобным образом проявляется ее стремление к «глобальному равновесию, чему-то вроде гомеостаза — к сохранности целого по отношению к внутренним опасностям» [Фуко 2005: 263]. Эти два вида властных технологий несводимы друг к другу, и потому, утверждает Фуко, сочетаются между собой, достигая полного овладения жизнью, «от тела к населению, с помощью двойной технологии, с одной стороны, дисциплины, с другой — регулирования» [Фуко 2005: 267]. Модифицированная технология безопасности, вобравшая в себя процедуры и техники как правовой, так и дисциплинарной технологии, оказывается наиболее успешной в борьбе с хаосом внутреннего насилия, несмотря на то что сама она является наиболее экспансивной и «насильственной» по отношению к индивиду и обществу, ведь любая биологическая уязвимость становится поводом для политического вмешательства, и только смерть является границей власти.

Переходы между властными технологиями носят диффузный характер, между ними невозможно провести четкую границу, но можно указать на определенные тенденции, направляющие их трансформации. Как мы отметили ранее, основным объектом интереса власти становится индивид и его превращение в субъект, то есть введение его в поле властных отношений, что, по мысли Фуко, и является магистральной линией развития властных техник. Однако если мы совместим в этой точке фукольдianский тезис с жирардианской теорией, описывающей развитие навыков обращения с насилием, то увидим, что властная трансформация не ограничивается лишь рационализацией мести и монополизацией насилия государственными институтами, но в основании этой трансформации лежит процесс, который можно обозначить как *миметический поворот*, который и объясняет такое обращение власти к субъекту. Миметическая структура развивается: эволюционирует желание, человеческая коммуникация, способы обра-

щения насилия и его регуляции, что в совокупности и образует функциональный сдвиг в обществе, выражающийся в переключении между режимами подражания единому образцу (суверен или Христос) и конкретному коллективному образцу (воспроизводимому в армии, школе и прочих дисциплинарных учреждениях, а также в сословиях и классах, обладающих отличными друг от друга этическими, ценностными и эстетическими характеристиками), которое ввиду колебания различия, прежде удерживающего желание от соскальзывания в жертвенный кризис, запускает процесс растворения границ желания и самого различия, результатом чего становится третий режим подражания всех и всем. Таким образом, мы получаем три режима работы миметической коммуникации, но именно за счет последнего достигается социальная консистентность. Иными словами, миметический поворот характеризует движение от централизованного подражания к сетевому, или формированию сетевого способа организации властных отношений, описанный Фуко. Поэтому озабоченность субъектом и переориентация на его производство вместо его подавления, по существу, представляются попыткой подчинить и приручить эти три типа миметической коммуникации.

49

Жирандианский и фукольдианский субъекты: нюансы сборки

Прежде чем приступить к анализу субъективирующих практик в рассматриваемых дискурсах, будет уместным дать краткую обобщающую справку о разбираемых ниже типах субъектов, которые, по моему предположению, на самом деле лишь представляют два модуса одного субъекта. И жирандианский, и фукольдианский субъект является динамическим и пластичным; причем в обоих случаях субъективация носит децентрализованный и анонимный характер¹. Так, первый формируется посредством постоянной

1 С точки зрения миметической теории желание нелокализуемо — невозможно указать на его первоисточник — и носит спорадический характер. У Фуко же децентрированность производства субъективности является следствием его гетерогенности: дискурсы, формирующие типы субъективности, производятся множественным образом, что гарантирует возникновение несовместимых между собой типов субъективности — гегемонистического и контргегемонистического типов [Heller 1996: 94]. Анонимность же производства субъективности, вероятно, можно объяснить пренебрежением Жирара и Фуко классовой теорией, поскольку иначе типы субъективности можно было бы приписать к какому-либо классу, но в обоих случаях мы сталкиваемся с невозможностью типизировать

циркуляции желаний и образцов-соперников, а второй, пропуская через себя различные дискурсы (гегемонистические и контргегемонистические), приобретает некий спектр или набор субъективностей, выработанных в рамках работы определенного режима — внутренней либо внешней субъективации — или их совокупности. Следовательно, оба субъекта производятся негативным образом: субъективация, по Жирару, основана на желании, заимствованном у другого, тогда как, следуя мысли Фуко, она так же не является автономной, ведь осуществляется через заимствование индивидом субъективности у властного дискурса или же в противопоставлении ему [Перцева 2017]. Предположение, что на месте двух скрывается один субъект, а именно миметический (по своему устройству и функционированию), вытекает из очевидности миметического характера властных отношений, поскольку всякое социальное взаимодействие основано на мимесисе, и механизм субъективации тому подтверждение.

50

Условием субъективации жирардианского субъекта является подражательное присвоение, или *мимесис апроприации* [Жирар 2016: 8-11], способность к которому определяет научение как таковое: только благодаря подражательной способности человек овладевает языком, культурой, в принципе какими-либо навыками и сам может участвовать в культуротворчестве. Процесс субъективации начинается с ощущения нехватки, которую индивид начинает испытывать под взглядом другого, и ощущение это становится настолько навязчивым, а нехватка — радикальной, что индивид начинает подражать другому, который, как ему кажется, обладает «верховным бытием» и способен заполнить внезапно обнаружившуюся онтологическую брешь [Жирар 2010: 193]. Эта нехватка напрямую связана с тем, что желание само по себе носит неопределенный характер: объекты желания возникают в поле зрения субъектов случайным образом, а их ценность крайне нестабильна и относительна [Будзик 2017: 57]. Поэтому другой выступает для индивида в роли образца, указывая тому своим собственным желанием на то, что следует желать, но в силу того, что он также предъявляет индивиду объект, ценность которого он же и валидирует, он в то же время оборачивается для индивида соперником, живым препятствием к обладанию. Причем Жирар подчеркивает, что соперничество не является результатом случайной встречи двух желаний на одном объекте: индивид, изначально пребывающий в состоянии

субъекта подобным образом, то есть даже если в терминах Фуко мы обнаружим субъекта гегемонистической или контргегемонистической субъективации, его классовый статус будет для нас неопределяем.

интенсивного, но лишённого направленности желания, всегда находится в ожидании образца, который сможет задать тому ориентир — соответственно, помочь ему выявить брешь в бытии — через желательный объект, синонимичный бытийной цельности образца [Там же]. Амбивалентность другого в миметической коммуникации объясняется исходящим от него двойным посланием, или *double bind*, «подражай мне — не подражай мне»¹, которое индивид оказывается не способен понять, и потому вступает в отношения соперничества². Роль объекта в миметической коммуникации также двояка: с одной стороны, он работает как медиатор между индивидом и образцом-соперником, с другой — вмещает в себя некий метафизический компонент, высвечивающий «недостаточность» одного индивида и «полноту» другого и вместе с тем воплощающий пусть и смутное, но условие достижения искомой полноты. Эта метафизическая компонента объекта и самого желания открывается именно в момент вступления соперников в борьбу за объект, выводя на задний план его актуальную самооценку (она просто перестает учитываться) и вместе с тем приобретая характер ставки, так что желание начинает функционировать в логике пари: значение объекта возрастает сообразно взаимному сопротивлению сторон, аналогичным образом растет и авторитет образца [Жирар 2016: 345-348]. Утрата материальным объектом своей подлинной ценности означает его подмену престижем, т. е. буквально *ничто*, понимаемым обоими соперниками как маркер различия, которым необходимо овладеть с целью доказательства другому своей полноценности и, следовательно, установления отличия.

51

Однако по причине того, что соперники буквально делят одно желание на двоих, а обоснование ценности желания и желаемого объекта со стороны образца вкупе с притязанием индивида на объект усиливают желание первого, соперники чередуют роли образца и подражающего, так что отличить их друг от друга внутри треугольника становится практически невозможно. Иначе говоря, от-

- 1 Термин, введенный Г. Бейтсоном, через который Жирар объясняет специфику отношений между образцом и подражающим субъектом: именно нерелексивная смена субъектами позиций в миметическом треугольнике, наряду с колебанием между призывами к подражанию и отказом от него, составляют динамику миметических отношений и обуславливают их конфликтность [см.: Жирар 2016: 340-344].
- 2 Жирар неоднократно указывает на обоюдный характер слепоты обоих участников миметического взаимодействия: ни один из них в полной мере не может ни отрефлексировать момент вступления в подражательную гонку, ни отследить противоречивые сигналы, ни заметить предельную взаимную схожесть, что в совокупности и дает соперничеству возможность запуститься и развернуться в полную силу.

ношения между ними приобретают характер *двойнических* — мыслить в отдельности соперников больше нельзя, но только как целое [Там же: 350]. Отношения двойников также характеризуются двойственным образом: с одной стороны, они движимы стремлением к симметрии — единое желание, один — и в то же время удвоенный — объект, симметричные насильственные жесты, всегда совершающиеся с оглядкой на другого¹; с другой стороны, как мы отметили чуть ранее, отчетливо прослеживается стремление соперников к асимметрии, что выражено в расслоении самого желания на феноменальное (то есть *явленное* в реальности, но утрачивающее актуальность в момент начала борьбы) и метафизическое (инвестированное в борьбу), и в прибавлении к жесту насилия некоторого «избытка», который будто бы нацелен на то, чтобы положить конец двойническому спору, выявив сильнейшего и достойнейшего, но в действительности лишь раззадоривая, приглашает другого «перебить» этот избыточный жест насилия еще большим насилием. Такую взаимную осцилляцию насильственных жестов Жирар обозначает как *устремление к крайности*, в ходе которого исходный объект желания, обернувшийся ничто престижа, совершает свое последнее превращение — в желание насилия.

52

Итак, субъективация жирардианского типа всегда разворачивается посредством установления с другим отношений миметических двойников: сначала поиск и выбор образца, затем диалектическое становление двойником через различение с ним в серии насильственных жестов, которая чем длительней, тем более грозит трагическим коллапсом. Притом может показаться, будто такого рода конфликтное подражание происходит в отталкивании лишь от материальных объектов, владение которыми — в превращенном виде — придает субъекту пресловутую онтологическую полноту, однако миметический конфликт может изначально выстраиваться вокруг объекта нематериального, ведь, как мы отметили ранее, желание возникает сперва как безобъектное, а значит, стать триггером может что угодно, и подлинный объект желания может быть скрыт. Ситуация обучения служит тому примером: обладание учителя неким навыком делает его в глазах ученика достойным образцом, так что тот начинает ему интенсивно подражать, причем учитель,

1 «По мере того, как ожесточается их антагонизм, антагонисты парадоксальным образом делаются все более и более похожими. Они тем более беспощадно противостоят друг другу, что их противостояние стирает реальные различия, которые еще недавно их разделяли. Зависть, ревность и ненависть делают тех, кого они сталкивают, одинаковыми, но эти страсти в нашем мире отказываются ставить себя в связь со сходствами и тождествами, которые они не прекращают порождать» [Жирар 2015: 19].

как правило, пестует подражательный импульс, не замечая, однако, что тем самым он поощряет и конкуренцию со стороны ученика и в итоге включается в сопернические отношения с ним: «Ученик, кажется ему, его предал; он “вторгся на его территорию”. А ученику кажется, что он осужден и унижен, ведь он полагает, что его образец считает его недостойным участия в том бытии, которым наслаждается сам» [Жи́рар 2010: 193-194]. Тем самым в отношениях учителя и ученика обнаруживается противоречивый императив *double bind*, усиленный их обоюдной слепотой к соперничеству, и чем выше степень подобия между учеником и учителем, тем более враждебным становится последний, «маскируя истинную причину своей враждебности» [Жи́рар 2016: 339].

По мысли Фуко, субъект существует исключительно как продукт исторически обусловленных социальных — равно властных — отношений: в качестве субъекта индивид всегда производится в условиях уже существующей системы властных отношений, а потому его интенциональность оказывается не вполне свободной — ему доступен только выбор тактик, которые он может дискурсивно сформулировать, но такой выбор не является выбором «самости», поскольку индивид изначально помещен в конкретные языковую, культурную и историческую среды [Heller 1996: 91]. По этой причине мы можем иметь дело лишь с определенным историческим типом субъективности, но никак не с субъективностью или субъектом как таковыми. Становление же субъектом происходит посредством его объективации — внешней и внутренней (аутообъективация). Обе техники, которые Фуко обозначает как практики разделения, связаны с рецепцией властного дискурса и распространяемых через него образов и нарративов¹; таким образом, путем индивидуализации осуществляется управление индивидом [Фуко 2006а: 167]. Так, выделяются три режима субъективирующей объективации:

1) субъективация посредством становления объектом научного знания: «объективация говорящего субъекта в универсальной грамматике, филологии и лингвистике... или же объективация производящего субъекта, субъекта работающего»;

2) субъективация через внутреннее разделение индивида, осуществляемое им самим, либо внешнее, то есть осуществляемое другим («разделение на безумца и человека в здравом уме, на больного и здорового, на преступника и законопослушного гражданина»);

¹ Ведь социальное пространство — это пространство символического, входя в которое индивид непременно вступает во властные отношения, коль скоро он включается в производство и обмен знаков [Фуко 2006а: 176-177].

3) аутообъективация как режим становления индивида объектом для себя самого [Там же: 161-162].

Эти техники распространяются в большей степени на повседневную жизнь индивидов, потому как их цель состоит в формировании и закреплении за индивидом определенной идентичности, то есть трансформация в субъекта [Там же: 168] — и именно в *субъекта властных отношений*. Тезис о том, что субъект полностью конституируется действием власти, Фуко, с одной стороны, усваивает от Ницше, который объясняет появление рефлексивного отношения к себе, социальной ответственности как интернализированного индивидом морального контроля поведения, насильственным воздействием извне или угрозой его применения, с другой — он коррелирует с распространенной среди постструктуралистов идеей об антидиалектическом характере Просвещения [Dews 1984: 83-85]. Собственно, техника взгляда, действующая в паноптическом надзоре и применяемая индивидом в отношении самого себя (рефлексия и самоконтроль), наглядно иллюстрирует аргумент насильственной субъективации. Получается, что в производстве субъективности индивид занимает двоякую позицию: он относительно пассивный реципиент властных субъективирующих процедур, объект приложения власти, и в то же время, до некоторой степени интенционально активный, индивид является принципом своего собственного подчинения [Ibid.: 85].

Основная задача внутреннего и внешнего режимов заключается в индивидуализации, то есть наделении субъекта набором определенных черт-маркеров для идентификации его обществом и вместе с тем самоидентификации, что в совокупности выполняет функцию включения индивида в поле властных отношений и адаптации к ним. Фуко обнаруживает институциональные узлы, в которых оформляются и распространяются типы субъективности, а именно: школа, армия, больница, психиатрическая лечебница, тюрьма. Подобные учреждения — фабрики миметических образцов, формирующих как коллективный/групповой образец (ученик, солдат, больной, преступник), так и образцовую фигуру (учитель, офицер, врач, психиатр, судья, тюремщик), прививающую индивиду субъективность через ранее упомянутую связку *double bind*, сочетая призыв к подражанию с закрепленной иерархической дистантностью, тем самым устанавливая с индивидом отношения господства.

Так, в качестве индивидуализирующих техник разделения Фуко выделяет: 1) практики «признания», в ходе которых субъект через удостоверение себя посредством другого или же себя самого (например, парресия) устанавливает свою идентичность; 2) пенитенциарные практики, которые навязывают конкретный тип субъективности индивиду через дискурс, образ, «топическую» — то есть

принадлежащую определенному месту производства субъективности — субъективацию (например, специфическую атрибутику, и даже боль); 3) дисциплинарные практики, прибегая к которым, власть, устанавливая контроль над телом, субъективирует индивида в соответствии с основными фигурами, или образцами, господства (упомянутые нами выше врач, психиатр, священник, тюремщик, судья). Внутренние практики, которые условно можно обозначить как практики «активной» аутосубъективации, включают уже упомянутые техники себя, то есть рефлексивные практики, формирующие индивидуальную этическую и эстетическую систему координат существования субъекта. К ним относятся как самоанализ, нацеленный на рационализацию повседневности субъекта, оценку его поведения и способностей на предмет соответствия собственным ценностям и идеалам, так и самопознание как орудие овладения собой — все это является частью практик «заботы о себе», целью которых является возвращение к себе. Но к кому на самом деле возвращается этот субъект и возвращается ли?

Субъективация, какой мы ее находим у Фуко, представляет собой установление субъектно-объектных отношений, в которых позиция субъекта раздваивается таким образом, что в качестве такового выступает как власть, так и индивид-становящийся-субъектом, а на позиции объекта всегда находится индивид, «принимающий» на себя различные слои субъективности. Отметим, что формируется субъект не столько в соответствии с конкретным образцом, сколько сообразно определенным нормативам, такой совокупностью образцовых структур, которая в конечном итоге сводима к подражанию самому принципу подражания. В результате наслаивания типов субъективности образуется субъект, с одной стороны, как агент социальных отношений, с другой — как проводник, или медиум, властного дискурса: как агент социальных отношений субъект локализуется в обществе, пронизанном властью (или «уже», или «еще не»-гегемонистической), действуя в нем как ее продукт, и в то же время он выступает носителем властного дискурса и, следовательно, образцом для других индивидов, тем самым косвенно также участвуя в их субъективации.

Устройство субъективации у Фуко соответствуют тому, как образуется субъективность у Жирара. Фукольдский субъект представляет собой конфигурацию различных типов субъективности, производимых внешними и внутренними практиками субъективации, и эта конфигурация динамическая в силу того, что модели подражания и всякого рода социальные маркеры могут изменяться в зависимости от состояния и целей общества (сиречь власти), жирардианский субъект также находится в динамике, вращаясь в бесконечных отношениях с миметическими двойниками-сопер-

никами и подшивая их желания и ценности к своей идентичности. Различие между этими двумя субъектами состоит в следующем: если фукольдианский субъект может использовать аутосубъективацию в надежде отыскать или сформировать «подлинную» субъективность, то жирардианский субъект уверен в своей аутентичности, он не чувствует швов, связывающих его с другим, которые позволили бы ему опознать границу с другим — для него принципиально не существует разделения объективации на внешнюю и внутреннюю, есть только внутренняя, а потому он знает себя как того, кто *обладает* идентичностью. Именно поэтому выявление им нехватки собственного бытия, выраженное в желании неопределенного, для него так постыдно, что признание в этом и, следовательно, зависимости от другого означает утрату иллюзии собственной идентичности. Жирардианский субъект предъявляет себя как того, кто всегда обладал этой идентичностью, тогда как фукольдианский субъект — это тот, кто *может* ее обрести, отбросив субъективность, навязанную гегемонистическим дискурсом, и тем самым дать пространство для появления некой «подлинной» субъективности, ему противостоящей. Однако же оба питают пустые надежды, боясь признать, что все люди *одинаково идентичны*. И если жирардианский субъект оказывается абсолютно слеп в отношении своего миметизма и его пассивности, он одномерен, то фукольдианский субъект, по причине разделения субъективации на внутреннюю и внешнюю, делая акцент на внутренней как нетождественной внешней, мыслит себя гетерогенным, не замечая, однако, что источник и средства производства «альтернативной» субъективности находятся в условиях все тех же властных отношений.

Таким образом, все рассмотренные нами способы и практики субъективации объединяет то, что в их основании лежит миметический принцип: индивид производит свою субъективность по образцу, который подбирается и навязывается ему извне, либо избирается им самостоятельно из наличествующих; даже если она изобретается «от противного», она все равно остается в зависимости от исходного типа производства субъективности, а само это производство, несмотря на децентрализованный и гетерогенный характер, все же замкнуто во властных отношениях. Поскольку процесс субъективации основан на миметических процедурах (ведь индивидуализирующие техники работают через соотнесение с определенным образцом, будь то безумец или преступник, а самоидентификация равносильна утверждению «я подражаю этому или иному»), а субъективность опосредует отношения индивида и власти, то последняя сама оказывается миметична: она условие ее функционирования — это взаимодействие с и между субъектами, которое тождественно миметическому принципу [Жирар 2019:

27]. И здесь совершенно закономерным образом возникает вопрос: неужели вовсе не возможна субъективность, которая не была бы образована в условиях властного дискурса и средствами насилия?

Субъект (вне) мимесиса: возможна ли эмансипация субъективности между властью и насилием

Несмотря на обвинения в пессимистической окраске своих теоретических находок, и Жиран, и Фуко пытались разрешить вопрос о возможности эмансипации субъективности от привязки к насилию и власти, но траектории предлагаемых ими способов, как кажется на первый взгляд, диаметрально противоположны. Так, жирардианская позиция, констатирующая несвободу от механизма учредительного насилия вопреки распространенному мнению о преодолении жертвенного мифа, предполагает трансцендентный выход из миметической заикленности насилия, а именно — радикальный отказ от насилия через обращение миметической интенции к Христу; тогда как Фуко, отрицая освобождение субъективности, все же, как отмечалось ранее, допускает возможность освобожденных властных отношений, доступ к которым не в последнюю очередь открывает преобразованная самим индивидом субъективность, другими словами, Фуко предлагает имманентный условиям субъективации выход. Однако объединяет их прежде всего то, что в обоих случаях делается ставка именно на индивидуального субъекта, притом что его автономия в обоих дискурсах находится под вопросом.

57

Коль скоро корнем насилия является миметическое желание, бороться, согласно Жирану, нужно именно с ним. В условиях эволюции желания, его освобождения от традиционной системы запретов и табу, миметические потоки все труднее контролировать: беспрецедентно возрастает конкуренция между соперниками и все более сокращается дистанция между совпадением желаний субъектов в одном объекте и конфликтом за его обладание. Общество постепенно погружается в состояние социальной недифференцированности, когда размываются различия между и внутри социальных групп, утрачивают силу институции, что обостряет угрозу всплеск глобального и внутреннего насилия, ведь «...желание слишком хорошо знает, насколько близко к индивидам в разлагающихся обществах пребывают козлы отпущения и божества» [Жиран 2016: 360]. Тем не менее Жиран не призывает к возврату закрепощения желания, но, не изменяя миметической структуре, он предлагает преодоление того, что ранее мы обозначили как сетевое подражание, посредством взятия аскезы от желания и инвестиции всех миметических интенций в одного-единственного метаобразца, роль которого играет Христос, перенаправляющий, в свою очередь, собственное желание

подражания к Богу Отцу, который оказывается конечной инстанцией желания: Христос приглашает человека к подражанию ему, подражающему Богу Отцу, тем самым как бы отказываясь от претензии на уникальность своей субъективности и предлагая разделить ее с ним [Жи́рар 2018: 20]. Подражание Христу, по мысли Жи́рара, неизбежно приведет человечество к освобождению от насилия и наступлению *Царства* как состояния любви и неконфликтной взаимности, ведь, с одной стороны, подражание Христу означает отказ от идеи справедливости возмездия, являющегося в действительности тем же самым насилием, за которое и наказывает [Жи́рар 2016: 241]. С другой стороны — субъективация по такому образцу а priori не может быть конфликтна, потому как Христос радикально отличен от любого другого индивида (хотя подражание ему нацелено на возвращение человеку подобия Богу, конфликтной близости с метаобразцом здесь не образуется), а причина миметического конфликта — это попытка завладеть различием и продемонстрировать его другому, с кем, по Жи́рару, установлены отношения тождества по умолчанию. С Богом подобные отношения невозможны, поскольку дистанция между ним и человеком непреодолима.

58

Однако сотериология Жи́рара имеет ряд нюансов и непроясненных обстоятельств. Во-первых, ранее мы упоминали, что Жи́рар пишет о миметическом желании как неопределенном, почти что случайном, а также о подражательной слепоте на примере конфликта ученика и учителя, когда субъекты испытывают непонимание того, что они захвачены отношениями соперничества и ведут себя конфликтно, что в совокупности и объясняет трудность человека совладать с миметическим желанием. Во-вторых, несмотря на то что миметическая теория последовательно описывает историю зависимости субъекта от желания и попыток (не сказать чтобы очень успешных) приручения насилия, Жи́рар все-таки полагает возможным изменения миметического поведения и наделяет ответственностью за прекращение глобального насилия индивида, чей единоличный этический жест отказа от соперничества и мести должен передаться всему человечеству или хотя бы большей его части, тогда как подобную миссию относительно ненасильственно распространяющееся христианство не может осуществить уже более двух тысяч лет. В-третьих, даже при допущении отказа некоторого числа индивидов от сетевого и горизонтального подражания себе подобным в пользу подражания единственному трансцендентному образцу, есть риск, что миметический конфликт как борьба за различие, прежде бывшее мнимым и иллюзорным и ставшее реальным, — несмотря на свою метафизичность, может стать более ожесточенным и легитимным, поскольку стремление одних к уподоблению Богу и, следовательно, избегание миметической комму-

никации с некогда подобным обуславливает действительность различия с теми, кто остался в рамках горизонтального подражания, маргинализируя обе стороны в глазах друг друга и предоставляя тем самым новую и твердую почву для насилия. Другими словами, отказ от способа субъективации, побочным эффектом которой является насилие, и замена его на, казалось бы, абсолютно ненасильственный все же сохраняет триангулярную структуру желания, а значит, в ней непременно будет присутствовать объект, воплощающий в себе реальность различия, а значит, и борьба за него.

Фуко не допускает суверенность субъекта, формирующегося негативным образом¹, но в то же время не отрицает необходимость практик освобождения (хотя, как отмечает А. Перцева, тема сопротивления оказалась слабо развита в работах Фуко [Перцева 2017: 98]), потому он все же предлагает поиск и производство новых форм субъективности вместо навязываемых властным дискурсом [Фуко 2006а: 174]. Одной из таких практик свободы как альтернативного типа субъективации является забота о себе, определяемая как самопознание с целью формирования относительно автономной и активной субъективности — в противовес «пассивной», где индивид формируется властными практиками под принуждением [Фуко 2006b: 256] — и познания истины, ведь условием последнего является познание души [Там же: 246].

59

К практикам заботы о себе, встречающимся уже в архаичной культуре, относятся, например, обряды очищения, техники концентрации души, отрешения и т. д., которые были направлены в том числе и на получение доступа к истине [Фуко 2007: 62-63]. Перечисленные техники, которые так же, как и жирардианский отказ от сетевого подражания, можно охарактеризовать как аскетические, подразумевают некоторый разрыв с сообществом (ибо предполагается социальная бездеятельность) [Там же: 65], или прекращение коммуникации, что будто бы тяготеет к тому, чтобы быть анти-миметической практикой, уклоняющейся от властного дискурса. Однако выстраивая генеалогию понятия заботы о себе, Фуко приводит следующий сюжет, указывающий также и на то, что забота о себе нацелена на подготовку субъекта к политической жизни: так, на вопрос о том, почему, обладая землями, спартанцы не заняты их возделыванием, спартанец Анаксандрид отвечает, что вместо этого они занимаются собой — то есть практики себя в данном слу-

1 Фуко также отрицает прогрессивный политический потенциал автономного субъекта, поскольку субъективация сопряжена с подчинением, что обусловлено, отмечает Дьюс, фукольдиданским анализом, установившим взаимосвязь между дисциплиной и суверенитетом [Dews 1984: 87].

чае представляются политической и экономической привилегией. Также для прояснения содержания практик заботы о себе Фуко обращается к диалогу «Алкивиада», где разбирает наставление Сократом Алкивиада: прежде совета обратиться к самому себе, Сократ предлагает Алкивиаду сравнить себя с соперниками, осознать свое подчиненное положение во властных отношениях, и затем использовать обращение к себе, полученное в ходе практик себя знания для участия в политической борьбе, иначе говоря, в отталкивании от уже существующей конфигурации властных отношений создать новую, в которой прежде пассивный агент станет активным. В обоих примерах мы видим, что забота о себе является либо политической привилегией, либо средством ее достижения, однако такого рода привилегия лишь побочный продукт истинного объекта желания — власти, и сама необходимость практик заботы о себе также связана с ее осуществлением [Там же: 51].

60

Политическая и экзистенциальная значимость заботы о себе состоит также в том, что она непосредственно связана с достижением свободы: «Быть свободным означает не быть рабом самого себя и своих стремлений — это подразумевает, что мы устанавливаем с самими собой известные отношения господства, укрощения...» [Фуко 2006b: 249], то есть забота о себе предполагает выход из рабства желаний, а значит, и ограничение власти, поскольку последняя и воплощает собой подчинение другого своим желаниям, устанавливаемое не без участия насилия [Там же: 251]. Через практики себя и «веру в свободу» индивид создает *этос* свободы, который — как и сам субъект — послужит примером для других [Там же: 249], что означает, в свою очередь, отказ от подражания авторитетам и субъектам, сформированным во властном дискурсе, который осуществляется, например, в практиках парресии, ведь парресиаист действует сообразно собственным представлениям об истине [Фуко 2011b: 65]. Но нельзя упускать из виду то обстоятельство, что значение парресии — да и других практик себя, как мы рассмотрели выше — в конечном итоге сводится к научению управлению собой и другими [Там же: 353].

Таким образом, мы обнаруживаем, что забота о себе как относительно активный тип субъективации так же миметична, как и субъективация посредством властных техник: практики самости не являются изобретением индивида, они заимствованы из культуры [Фуко 2006b: 256], и для их осуществления индивиду необходим другой, достойный образец или наставник, который сообщит ему истину, в том числе и о самом индивиде [Фуко 2011b: 57]. Забота о себе при явном акценте на индивидуалистический этический аспект субъективности не выпадает из властного поля и не претендует на его переопределение — субъект может попытаться переопре-

делить таким образом только лишь свое положение в нем, но никак не сам принцип и порядок отношений.

Хотя Фуко и относит практики самости к освободительным, они, однако, скорее имеют характер сопротивления, которое, в свою очередь, является реактивным и никогда — проактивным, революционным. Властные отношения, основывающиеся на принципе подчинения и господства, позволяют индивиду, субъективирующемуся в практиках самости, не более чем перемещение внутри системы, сохраняющей статус-кво, за который разворачивается борьба между гегемонистическим и контргегемонистическим субъектами. Историческая детерминированность субъективации и субъекта в целом является следствием отказа от универсализма и нормативности, упомянутого ранее: верное толкование конкретной исторической — равно случайной — ситуации и соответствующих ей дискурсов и практик не может, согласно Фуко, привести даже к пониманию «правильных» ценностей, адекватных этой ситуации [Gutting 2016: 56], тогда как стремление сформировать универсальные ценности и образ субъекта, с одной стороны, просто невозможно ввиду историчности человека, а с другой — его следствием станет «тирания человека» [Ibid.: 57]. Жирар же, напротив, сведя все миметические потоки к единственному и трансцендентному образцу, тем самым переопределив образец для субъективации, совершает попытку выхода к универсальному, но поскольку замена множественности образцов на один не ведет к разгерметизации миметической структуры или хотя бы к ее качественному изменению, негативность мимесиса не преодолевается. Обращение к Христу, задействуя трансцендентное измерение, оказывается более радикальным вариантом практик самости, этически, но не политически, преобразующим субъекта. И потому, сохраняя общую миметическую структуру и ставку на индивида, жирардианско-фукольдианское производство субъективности будет работать лишь на сопротивление, но не на эмансипацию субъекта.

61

Библиография / References

- Бадью А. (2006) *Этика: очерк о сознании зла*, СПб.: Machina.
 — Badiou A. (2006) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, St. Petersburg: Machina. — in Russ.
- Батай Ж. (2006) *«Проклятая часть»: Сакральная социология*, М.: Ладомир.
 — Bataille G. (2006) *“The Accused Share”: Sacred Sociology*, M.: Lodomir. — in Russ.
- Будзик С. (2017) *Драма искупления: Драматические категории в богословии Р. Жирара, Х. У. фон Бальтазара и Р. Швагера*, М.: Издательство Францисканцев.

— Budzik S. (2017) *Drama of Redemption. A Critical Category in the Theology of R. Girard, H. W. von Balthasar and R. Shwager*, М.: Izd-vo Frantsiskantsev. — in Russ.

Жирар Р. (2016) *Вещи, сокрытые от создания мира*, М.: ББИ.

— Girard R. (2016) *Things Hidden since the Foundation of the World*, М.: BBI. — in Russ.

Жирар Р. (2019) *Завершить Клаузевица: Беседы с Бенуа Шантром*, М.: ББИ.

— Girard R. (2019) *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, М.: BBI. — in Russ.

Жирар Р. (2023) *Козел отпущения*, М.: Изд-во Ивана Лимбаха. EDN: QVAARZ

— Girard R. (2023) *The Scapegoat*, М.: Izd-vo Ivana Limbakha. — in Russ.

Жирар Р. (2010) *Насилие и священное*, М.: Новое литературное обозрение. EDN: QPPDPP

— Girard R. (2010) *Violence and the Sacred*, М.: Novoe literaturnoe obozrenie. — in Russ.

Жирар Р. (2015) *Я вижу Сатану, падающего, как молния*, М.: ББИ.

— Girard R. (2015) *I See Satan Fall Like Lightning*, М.: BBI. — in Russ.

Перцева А. А. (2017) Историзм и субъективизация: от Фуко к Рансьеру и обратно. *История философии*, 22 (1): 92-106. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2017-22-1-92-105>

— Pertseva A. (2017) Historicism and Subjectiv(iz)ation: from Foucault to Rancière and backwards. *History of Philosophy*, 22 (1): 92-106. — in Russ.

Фрейзер Н. (2013) Фуко о современной власти: эмпирические прозрения и нормативная путаница [Электронный ресурс]. *Неприкосновенный запас*, 2 (88). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovenny_zapas/88_nz_2_2013/article/10410/ (дата обращения: 21.01.2024).

— Fraser N. (2013) Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions [Electronic resource]. *Neprikosnovenny zapas*, 2 (88). — in Russ.

Фуко М. (2011a) *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году*, СПб.: Наука. EDN: QXBZNV

— Foucault M. (2011a) *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977–1978*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Фуко М. (1996) *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*, М.: Касталь.

— Foucault M. (1996) *The Will to Truth: beyond Knowledge, Power and sexuality*, М.: Castal. — in Russ.

Фуко М. (2007) *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебному году*, СПб.: Наука. EDN: QWQSXJ

— Foucault M. (2007) *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Фуко М. (2016) *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*, М.: Ad Marginem.

— Foucault M. (2016) *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, М.: Ad Marginem. — in Russ.

Фуко М. (2006a) *Субъект и власть. Интеллектуалы и власть. Часть 3*, М.: Праксис: 161-191. EDN: QWEKZH

- Foucault M. (2006a) *Subject and Power. Intellectuals and Power. Part 3*, M.: Praxis: 161-191. — in Russ.
- Фуко М. (2011b) *Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году*, СПб.: Наука. EDN: QXCNDH
- Foucault M. (2011b) *The Government on Self and Others. Lectures at the College de France 1982–1983*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.
- Фуко М. (2006b) *Этика заботы о себе как практика свободы. Интеллектуалы и власть. Часть 3*, М.: Праксис: 241-270. EDN: QWEKZH
- Foucault M. (2006b) *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. Intellectuals and Power. Part 3*, M.: Praxis: 241-270. — in Russ.
- Dews P. (1984) Power and Subjectivity in Foucault. *New Left Review*, 144 (1): 72-95.
- Dumouchel P. (2015) *The Barren Sacrifice: An Essay on Political Violence*, East Lansing: Michigan State University Press.
- Farneti R. (2015) *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics*, East Lansing: Michigan State University Press.
- Gutting G. (2016) The Politics of *The Order of Things*: Foucault, Sartre, and Deleuze. *History and Theory*, (54): 54-65. <https://doi.org/10.1111/hith.10828>
- Heller K. J. (1996) Power, Subjectification and Resistance in Foucault. *SubStance*, Issue 79, 25(1): 78-110. <https://www.doi.org/10.2307/3685230>
- Jun N. (2007) Toward a Girardian Politics. *Studies in Social and Political Thought*, 12(14): 22-42.
- Lewandowski J. (1995) Rethinking Power and Subjectivity after Foucault. *Symploke*, 3(2): 221-243.
- Palaver W. (2015) *Rene Girard's Mimetic Theory*, East Lansing: Michigan State University Press.

Кондакова Алина Сергеевна — аспирант Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге. Научные интересы: онтология насилия, миметическая теория, политическая философия, философская антропология.

ORCID: 0009-0006-9834-6318. E-mail: akondakova@eu.spb.ru

Alina S. Kondakova — PhD student at the Center for Practical Philosophy “Stasis” of the European University at St. Petersburg. Research interests: ontology of violence, mimetic theory, political philosophy, philosophical anthropology.

ORCID: 0009-0006-9834-6318. E-mail: akondakova@eu.spb.ru