
С. М. БУЛАНОВ

ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРЕДПОСЫЛОК ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА*

В данной статье производится попытка обнаружения предпосылок, на которых основывается современное представление об идентичности субъекта, наиболее полным образом сформулированное в работах Дж. Батлер. При помощи метода исторического анализа автор статьи обращается к семи мыслителям (Г. В. Ф. Гегель, Ф. Ницше, З. Фрейд, Ж. Лакан, М. Фуко, Л. Альтюссер, Дж. Батлер), оказавшим влияние на современное представление об идентичности субъекта, которое используется в публичных дискуссиях сегодня. Объектом исследования является история современного представления об идентичности субъекта. Предметом исследования оказываются предпосылки современного представления об идентичности субъекта. Актуальность исследования состоит в том, что обнаружение предпосылок современного представления об идентичности субъекта позволит осмыслить текущее положение дел в дискуссии вокруг идентичности субъекта. Новизна статьи заключается в том, что предлагаемый взгляд на историю современного представления об идентичности субъекта публикуется впервые.

Ключевые слова: идентичность, гендер, интерпелляция, субъекция, стадия зеркала, производство субъекта, идеология, власть.

This article attempts to discover the assumptions, on which the modern understanding of the identity of the subject, most fully formulated in the works of J. Butler, is based. Using the method of historical analysis, the author of this article refers to seven thinkers (G. W. F. Hegel, F. Nietzsche, Z. Freud, J. Lacan, M. Foucault, L. Althusser, J. Butler), who influenced the contemporary

* **Для цитирования:** Буланов С. М. Исторический анализ предпосылок формирования современного представления об идентичности субъекта // *Философия и общество*. 2024. № 1. С. 28–45. DOI: 10.30884/jfio/2024.01.02.

For citation: Bulanov S. M. Historical Analysis of the Prerequisites for the Formation of the Modern Idea of Subject Identity // *Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society*. 2024. No. 1. Pp. 28–45. DOI: 10.30884/jfio/2024.01.02 (in Russian).

Философия и общество, № 1 2024 28–45

DOI: 10.30884/jfio/2024.01.02

conception of subject's identity, which is used in public discussions today. The discovered backgrounds make it possible to comprehend the disposition in the discussion around the subject's identity. The target of the study is the history of the contemporary concept of the subject's identity. The scope of the study is the prerequisites of the modern concept of the subject's identity. The relevance of the study is that the discovery of the prerequisites for the contemporary concept of the subject's identity will make it possible to comprehend the current situation in the discussion of the subject's identity. The novelty of the article is that the proposed view on the history of the contemporary conception of the subject's identity is first published.

Keywords: *identity, gender, interpellation, subjection, mirror stage, production of subject, ideology, power.*

Сегодня в публичных дискуссиях все чаще употребляется такое понятие, как идентичность субъекта. Причем, говоря об идентичности субъекта, прежде всего имеют в виду гендерную идентичность. В настоящей статье предпринимается попытка исторического анализа современного представления об идентичности субъекта, представленного наиболее полным образом в работах Дж. Батлер. Для философии подобное исследование обладает значимостью не только в силу сугубо теоретического интереса, но также и потому, что для осмысленной работы с понятием идентичности субъекта, границы которого зачастую размыты, необходимо сначала выявить его *онтологическую структуру*. А наиболее полным образом сделать это применительно к понятию идентичности субъекта позволит *метод исторического анализа*. В данном исследовании мы преследуем цель выявить значимые вехи в становлении представлений об идентичности субъекта на пути их эволюции. Исторический анализ осуществляется на материале концепций Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Ницше, З. Фрейда, Ж. Лакана, М. Фуко, Л. Альтюссера и Дж. Батлер.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Гегель не разрабатывает собственную концепцию идентичности субъекта. Однако на существующие сегодня способы мыслить идентичность субъекта оказал огромное влияние раздел из его «Феноменологии духа» [Гегель 2000], озаглавленный «Самосознание», который посвящен диалектике раба и господина. Мы ограничимся анализом этой диалектики применительно к становящейся концепции идентичности субъекта.

Г. В. Ф. Гегель пишет о том, что самосознание представляет собой неустойчивую сущность, поскольку «оно... непосредственно

противоположно той определенности, в которой оно установлено» [Гегель 2000: 97–98]. Самосознание, возникающее, по Гегелю, в результате удвоения сознания в рефлексии, для предотвращения собственного распада нуждается в *признавании*. Признать самосознание в качестве самосознания может только другое самосознание. Гегель поясняет: «Самосознание есть... благодаря тому, что оно есть... для некоторого другого... то есть оно есть только как нечто признанное» [Там же: 97]. Таким образом, субъект нуждается в другом субъекте, признающем его и в свою очередь борющемся за ответное признание. Гегель продолжает: «...они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть. Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих... они должны возвысить до истины в другом и в себе самих» [Там же: 100]. Исход этой борьбы хорошо известен: побеждающий субъект оказывается в положении господина – самостоятельного сознания, уделом которого становится влечение, а проигрывающий в борьбе субъект – в положении раба, несамостоятельного субъекта, уделом которого оказывается труд. Тем не менее с завершением борьбы не прекращается диалектика взаимного признания, и господин по-прежнему нуждается в рабе, чтобы быть господином, а раб по-прежнему нуждается в господине, чтобы быть рабом.

Закончив на этом краткое описание того, как у Г. В. Ф. Гегеля складывается диалектика раба и господина, мы можем перейти теперь к ее анализу применительно к становлению концепции идентичности субъекта. Открытие Гегеля состоит в том, что субъект не может быть самим собой в отрыве от другого субъекта; иными словами, субъект наделяется идентичностью с подачи другого субъекта, то есть в самом сердце идентичности кроется *другой субъект*. Сегодня эта мысль может показаться нам тривиальной, однако никому не удалось сформулировать ее с такой философской определенностью, с какой это сделал Гегель. Более того, диалектика раба и господина в отношении идентичности дает нам понять, что той дистанции, которую выстраивает властное отношение между субъектом признающим и субъектом признаваемым, недостаточно для того, чтобы освободить их друг от друга и предоставить их идентичности самим себе. Раб и господин знаменуют собой разделение сознания надвое, которое вынуждает сознание стремиться к объединению, обретаемому в признании. По Гегелю, через стоицизм и скептицизм сознание переходит в несчастное сознание, терпящее свою неопределенность теперь как собственное бремя. «В стои-

цизме самосознание есть простая свобода самого себя; в скептицизме эта свобода реализуется, уничтожает другую сторону определенного наличного бытия, но, напротив, удваивает себя, и есть для себя теперь нечто двойное. В силу этого удвоение, которое прежде распределялось между двумя отдельными [сознаниями], ...имеется, таким образом, налицо, но еще не их единство, – и несчастное сознание есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности» [Гегель 2000: 110].

Несчастное сознание, вместившее в себя борьбу раба и господина и ставшее как бы персонализацией их борьбы, представляет конструкцию, которая артикулирует парадокс идентификации субъекта: внутри одного сознания одновременно и наличествует его изменчивость, и устанавливается его постоянство. Именно в такой ситуации обретает свою актуальность вопрос об идентичности субъекта. Следовательно, заслуга Гегеля для всякой будущей концепции идентичности субъекта заключается в том, что гегелевской мысли принадлежат фиксация и объединение условий, дающих возможность задаться вопросом об идентичности субъекта.

Фридрих Ницше

Влияние Ф. Ницше на становящиеся представления об идентичности субъекта проявляется прежде всего в концепции нечистой совести. Ницше развивает понятие нечистой совести в работе «К генеалогии морали» [Ницше 1990]. Генеzis нечистой совести он описывает следующим образом: «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, *обращаются вовнутрь* – ...так именно начинает в человеке расти то, что позднее назовут его “душою”. Весь внутренний мир... разошелся и распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой *сдерживалась* разрядка человека вовне. <...> Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения – все это повернутое на обладателя самих инстинктов: *таково* происхождение “нечистой совести”» [Там же: 461]. Здесь речь идет об инверсии инстинктов, которые, обращаясь на своего носителя, впервые в истории рожают морального субъекта, человека, который становится восприимчив к моральным императивам. По Ницше, нечистая совесть является условием функционирования морали, поскольку моральное требование теперь имеет то, к чему апеллировать. Действительно, *виновный по умолчанию субъект* всегда заранее вовлечен в игру моральных упреков.

В понятии нечистой совести для нашего исследования важна связка между внутренним миром субъекта и порядком этического, который надстраивается над ним. Обращенный внутрь человека инстинкт углубляет его внутренний мир и употребляет всю энергию, предназначенную для освоения мира внешнего, на обустройство и расширение человеческой «души». Так сформировавшаяся в результате акта насилия совесть «одушевляет» субъекта, и теперь благодаря нечистой совести воздействия власти обретают в субъекте точку притяжения. Отныне субъект вынужденно подчиняется властным требованиям, испытывая нечто вроде влечения к подчинению – влечения, которое несет в себе силу всех человеческих инстинктов, загнанных в застенки его «души». Здесь мы впервые в истории философии сталкиваемся с тем, что во многих последующих концепциях идентичности субъекта является ее неотъемлемым элементом, – изначальной потребностью субъекта в подчинении власти. Однако у Ницше эта потребность не просто постулируется; он предлагает нам гипотезу возникновения этой фундаментальной потребности, причем в этой гипотезе первым производением новой потребности оказывается ни много ни мало сама «душа» человека, все то, что принято называть его внутренним миром.

Эта обнаруженная Ф. Ницше связь сказывается во всякой будущей концепции идентичности субъекта, поскольку именно идентичность задает тот центр, вокруг которого формируется внутренний мир субъекта, и в то же время, именно опираясь на идентичность, властный порядок встраивает в себя субъекта. Ницшеанскому анализу нечистой совести мы обязаны тем, что фундаментальная взаимосвязь идентичности субъекта и его склонности к подчинению власти обретает здесь первые отчетливые очертания.

Зигмунд Фрейд

Вслед за тем шаг к современному пониманию идентичности субъекта совершает Зигмунд Фрейд. Он предлагает нам теорию идентификации, разработанную им в книге «Психология масс и анализ человеческого Я» [Фрейд 2011]. Стоит отметить, что идентификация, по Фрейду, представляет собой не более чем *процесс* обретения субъектом его идентичности, и нам нужно учитывать это в попытке понять вклад австрийского ученого. Фрейд характеризует идентификацию следующим образом: «Идентификация известна в психоанализе как самое раннее проявление эмоциональной при-

вязанности к другому человеку» [Фрейд 2011: 46]. Идентификация подготавливает ситуацию Эдипова комплекса, охватывая полюс взаимоотношений ребенка с отцом. Отец в психоанализе Фрейда, как известно, становится для ребенка идеалом, он вызывает желание подражать. Здесь мы можем обратить внимание на более полное определение идентификации, которое вводит Фрейд: «Идентификация стремится к сформированию своего “Я” по образцу другого человека, который берется за “идеал”» [Там же: 47].

Следовательно, идентификацию образует единство двух элементов: во-первых, это другой человек, избираемый субъектом в качестве образца для подражания; во-вторых, это идеал, усматриваемый субъектом в своем образце для подражания. Мы можем предположить, что подражание другому человеку, по Фрейду, является как бы внешней стороной идентификации, в то время как соотнесение себя с идеалом оказывается внутренней стороной идентификации. Если это действительно так, то фрейдовское понятие идеала вскрывает тайные пружины идентификации, поскольку идентичностью субъекта, то есть тем, с чем субъект себя соотносит, оказывается не столько другой человек, поведению которого стараются подражать, сколько идеал, узнаваемый субъектом в другом человеке. Идентификация, по Фрейду, следовательно, всегда представляет собой идентификацию с идеалом. И именно поэтому процесс идентификации возвращает субъекта в ситуацию Эдипова комплекса.

Фрейд резюмирует свои размышления об идентификации следующим образом: «Мы можем объединить изученное...: во-первых, идентификация является самой первоначальной формой эмоциональной привязанности к объекту, во-вторых, она становится путем регрессии заменой либидинозной привязанности к объекту, как будто путем интроекции объекта в “Я”, и, в-третьих, она может возникнуть при каждой вновь подмеченной общности с лицом, не являющимся объектом полового влечения» [Там же: 49].

Жак Лакан

Следующий важный вклад в теоретические представления об идентичности субъекта делает Ж. Лакан. В своем докладе «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я» [Лакан 1997], прочитанном в Цюрихе в 1949 г., Лакан предлагает концепцию стадии зеркала. Эта гипотеза является его попыткой осмыслить идентификацию субъекта. Лакан утверждает: «Важно лишь понять происхо-

дящее на стадии зеркала как идентификацию во всей полноте того смысла, который несет этот термин в психоанализе, то есть как трансформацию, происходящую с субъектом при ассимиляции им своего образа» [Лакан 1997: 8]. В стадии зеркала мы вплотную подходим к одному из столпов лакановского учения. Что же происходит на этой стадии?

В излагаемой концепции Ж. Лакан описывает одно интересное наблюдение, взятое им из сравнительной психологии. Заключается оно в том, что в возрасте шести месяцев ребенок начинает вдруг узнавать себя в зеркале и с тех пор проявляет большое любопытство к своему отражению. Лакан подробно описывает, как ребенок учится овладевать своим отражением и как он изучает в зеркале движения своего тела. По мнению Лакана, это незначительное на первый взгляд событие в ранней жизни ребенка несет в себе глубочайший смысл, поскольку в этом акте первичного узнавания себя в зеркале он впервые сталкивается с собственным образом и идентифицирует себя с ним. Здесь, следовательно, раскрывается лакановское понимание идентификации как *ассимиляции субъектом собственного образа*. А идентичностью субъекта, следовательно, оказывается у Лакана не более чем тот самый образ, который субъект ассимилирует в процессе идентификации. Но какими характеристиками должен обладать этот образ, претендующий на роль идентичности субъекта? Лакан дает нам понять, что единственным требованием к этому образу является только лишь его вовлеченность в процесс идентификации, то есть *в качестве идентичности субъекта может выступать любое означающее*. И в этом – принципиальное новаторство лакановского подхода в осмыслении идентичности субъекта. Если любое означающее может выступать в роли идентичности субъекта, то мы, следовательно, вынуждены отметить неотъемлемую значимость символического как такового для формирования субъекта в концепции Лакана.

Еще одной крайне важной чертой идентичности субъекта, по Лакану, является то, что этот образ, с которым субъект себя идентифицирует, открывает ему доступ к самому себе и к своему собственному внутреннему миру (Innenwelt, в терминологии Лакана). Доступ субъекта к самому себе, следовательно, опосредован его идентичностью. Ж. Лакан формулирует это следующим образом: «Функция стадии зеркала представляется нам частным случаем функции *imago*, которая заключается в установлении связей между

организмом и его реальностью – другими словами, между Innenwelt и Umwelt» [Лакан 1997: 10]. Здесь мы вынуждены констатировать, что идентичность у Лакана соотносится с субъектом вовсе не внешним образом, подобно некой случайной надстройке, которой могло бы и не быть. Напротив, сам субъект существует для себя через собственную идентичность, то есть идентичность есть не просто означающее, с которым субъект ассимилирован, но, более того, она есть означающее, которое организует принадлежащий субъекту опыт, делает его связным и последовательным. Лакан подчеркивает пространственный аспект этой идентификации, но с тем же успехом мы могли бы обратить внимание и на темпоральный ее характер, поскольку, подобно тому, как идентичность делает для субъекта возможным пространственный опыт собственного тела, она также позволяет ему связывать один за другим моменты времени, ассоциируя их друг с другом. По Лакану, таким образом, идентичность субъекта оказывается его неустранимым ядром, которое, однако, не перестает оставаться для субъекта инородным телом – производением символического порядка, который от субъекта онтологически отличен.

В связи с этой концепцией нам остается осветить только один вопрос, а именно: какова судьба идентичности субъекта после того, как стадия зеркала в индивидуальном развитии ребенка пройдена? Остается ли субъект намертво ассимилирован с усвоенным однажды образом или он сохраняет в отношении собственной идентичности некоторую подвижность? Лакан утверждает, что верно последнее. Так, в процессе дальнейшего взросления ребенка идентичность его неоднократно меняется. Это происходит, поскольку необходимость идентификации вызвана тем, что Лакан именуется специфической для человека преждевременностью рождения. По его мнению, человек рождается задолго до своего окончательного созревания, поэтому он вынужден преодолевать свое несоответствие собственному телу. Достижению этой цели и служит механизм идентификации. Ж. Лакан вводит эту мысль следующим образом: «Стадия зеркала... представляет собой драму, чей внутренний импульс устремляет ее от несостоятельности к опережению – драму, которая фабрикует для субъекта, попавшегося на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся формой его целостности... и облачением... в ту броню отчуждающей идентич-

ности, чья жесткая структура и предопределяет собой все дальнейшее его умственное развитие. Таким образом, прорыв круга *Innenwelt* в направлении к *Umwelt* порождает неразрешимую задачу инвентаризации “своего Я”» [Лакан 1997: 11]. Называя задачу инвентаризации Я неразрешимой, Лакан заранее объявляет обретение финальной идентичности невозможным. Субъект обречен на идентификации с чередой сменяющих друг друга идентичностей. И хотя каждая из этих идентификаций, вероятно, будет сложнее и организованнее предыдущих, говорить об обретении окончательной идентичности и о бесповоротном преодолении несоответствия субъекта собственному телу, по Лакану, не приходится.

Таким образом, мы можем резюмировать, что у Ж. Лакана представление об идентичности субъекта обретает воплощение в самодостаточной концепции стадии зеркала, согласно которой идентичность оказывается, во-первых, означающим, ассимилируемым субъектом в процессе идентификации; во-вторых, посредством идентичности субъект обретает доступ к самому себе; и, в-третьих, идентичность субъекта не может быть окончательной, поэтому мы вынуждены говорить о серии идентичностей, с необходимостью сменяющих друг друга.

Мишель Фуко

Следующей значимой вехой в процессе формирования современного представления об идентичности субъекта является подход к осмыслению дисциплинарного производства субъекта, предложенный Мишелем Фуко. Наиболее полным образом он излагается в работе «Надзирать и наказывать» [Фуко 1999]. И здесь для понимания вклада Фуко в представление об идентичности субъекта нам необходимо сконцентрировать внимание на концепции *души* субъекта. Следует сразу отметить, что философ проводит резкое различие между душой теологической и душой в том понимании, которое он вводит. Но в то же время душа Фуко реальна в наиболее смелом смысле этого слова. Что же она собой представляет? Фуко характеризует этот непривычный концепт следующим образом: «Неверно было бы говорить, что душа – иллюзия или результат воздействий идеологии. Напротив, она существует, она имеет реальность... вокруг, на поверхности, внутри тела, благодаря функционированию власти, воздействующей на... всех, кого контролируют» [Там же: 45]. Выходит, что душа оказывается результатом

воздействия дисциплинарных механизмов на субъекта: более того, когда М. Фуко говорит о *производстве* субъекта, он прежде всего имеет в виду производство его души. Следовательно, душа функционирует как некий отпечаток властного порядка, порожденный этим порядком и насквозь от него зависимый. С другой стороны, так понятая душа не теряет своей интимности, по-прежнему соотносясь с субъектом и составляя его сокровенное ядро. Фуко продолжает: «Душа в ее исторической реальности... не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения. Эта реальная и нетелесная душа не есть субстанция; она элемент, в котором соединяются и выражаются проявления определенного типа власти» [Фуко 1999: 45]. Благодаря концепции души Фуко мы вновь обнаруживаем связь между властью и всем тем в субъекте, что принято считать его глубоко личным измерением. Однако здесь уже власть не только служит неким толчком или первоначальным импульсом, подталкивающим субъекта к образованию его внутреннего мира; напротив, по Фуко, власть продолжает поддерживать в субъекте его внутреннее измерение и сквозь это внутреннее измерение действует на самого субъекта.

Но, тем не менее, вопрос о том, в какой степени принадлежащая Фуко концепция души позволяет нам пролить свет на становление современного представления об идентичности субъекта, остается пока без ответа. Нам необходимо предпринять еще одно теоретическое усилие, предположив, что в понятии души фиксируется не только то, как власть собирает субъекта, исходя из тех возможностей и ограничений, которые положены субъекту дисциплинарным порядком, но еще и то, как власть задает субъекту точку его самоопределения. Парадокс, связанный с таким пониманием души, заключается в том, что в границах, отведенных субъекту властными механизмами, он сохраняет иллюзию автономии. Действительно, душа кажется находящейся в распоряжении субъекта, и весь XVII век пребывал под обаянием этой иллюзии. И тем не менее границы этой условной автономии расчерчены властью, а сквозь саму автономию действует контроль. Не является ли эта теоретическая модель, связывающая воедино дисциплинарный порядок, представления субъекта о самом себе и его свободу, попыткой Фуко понять, как задаются идентичности субъекта? Во всяком случае, хотел он того или нет, этой концептуальной матрице предстояло

стать отправной точкой для многих и многих современных концепций идентичности субъекта.

Проиллюстрируем эту мысль еще одним фрагментом Фуко: «Человек... является следствием подчинения куда более глубинного, нежели он сам. “Душа” обитает в нем и дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа – тюрьма тела» [Фуко 1999: 46]. Насколько мы можем судить, представление об идентичности субъекта как о тюрьме для его тела берет свое начало именно у Фуко. Сама постановка вопроса о том, до какой степени идентичность субъекта является производением дисциплинарных механизмов и до какой степени субъект волен переписать свою идентичность, становится возможна благодаря исследованию, проделанному М. Фуко.

Луи Альтюссер

В строгом смысле слова Л. Альтюссер не предлагает нам эксплицитного понятия идентичности субъекта. Однако наш исторический анализ не может обойти этого философа стороной, поскольку в рамках его концепции идеологии он выдвигает идеи, оказавшие существенное влияние на развитие мысли об идентичности субъекта. Работа Альтюссера, на которую нам следует обратить внимание, называется «Идеология и идеологические аппараты государства» [Альтюссер 2011]. В этом тексте он вводит основополагающее для всей последующей традиции мышления об идентичности понятие интерпелляции. Альтюссер пишет: «...мы полагаем, что идеология “действует”, или “функционирует”, таким образом, что “вербует” субъектов в среде индивидуумов... или “трансформирует” индивидуумов в субъектов..., то есть тем самым образом, который мы называем “обращением” (l’interpellation) и который можно себе представить в виде самого банального, ежедневного обращения полицейского (или кого-то другого): “Эй, вы, там!”» [Там же: 50]. Согласно французскому философу, идеология функционирует за счет интерпелляции, в которой она одновременно окликает субъекта и производит его через этот оклик. Интерпеллированный субъект, вне зависимости от того, как он отреагирует на этот идеологический оклик, всегда уже несет на себе печать идеологии, которую следует рассматривать как идентичность субъекта. Альтюссер резюмирует это в следующей краткой формулировке: «...опре-

деляющая функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов» [Альтюссер 2011: 47].

Следовательно, Л. Альтюссер отмечает, что субъект возникает в результате интерпелляции как эффект направленного на него властного призыва. Понятие интерпелляции, таким образом, оказывается чрезвычайно значимым для теории идентичности субъекта, поскольку позволяет связать воедино идентичность субъекта и властный порядок, продемонстрировав полную зависимость первой от последнего. Тем самым, по Альтюссеру, идентичность субъекта есть продукт его подчинения власти, и никакой свободой в отношении собственной идентичности субъект не наделен. Сегодня такое представление об идентичности плохо согласуется с запросами общества, активно пользующегося понятием идентичности субъекта, однако в этом вопросе Альтюссер, во-первых, демонстрирует свою приверженность Марксу, а во-вторых, вторит Фуко, который отчетливо продемонстрировал зависимость субъекта от власти, сформировавшей его. Новизна Л. Альтюссера заключается в том, что среди оставшихся достаточно абстрактными формулировок Фуко о том, что «власть производит субъекта», ему удалось найти достаточно конкретное понятие, которое к тому же с легкостью обретает эмпирические примеры. Действительно, понятие интерпелляции со всей присущей ему ясностью позволяет проследить роль власти в процессе формирования идентичности субъекта.

Чтобы чуть лучше понять вклад Л. Альтюссера в современные представления об идентичности субъекта, необходимо более подробно отследить присущие его концепции марксистские коннотации. Для этого обратим внимание на то, что пишет Альтюссер о базе и надстройке. Он начинает построение своей концепции идеологии с анализа марксистского понятия *воспроизводства средств производства* применительно к воспроизводству рабочей силы. Однако Альтюссер настаивает на том, что это воспроизводство следует понимать несколько шире, чем принято обычно. Он пишет: «...воспроизводство рабочей силы неизбежно ведет к воспроизводству не только ее “квалифицированности”, но и подчиненности господствующей идеологии или “практике” этой идеологии. <...> Воспроизводство квалифицированной рабочей силы обеспечивается именно в формах идеологического подчинения» [Там же: 18–19]. Выходит, что идеология и идеологические аппараты государства, по Альтюссеру, в первую очередь гарантируют воспроизводство рабочей силы. Именно в связи с подобным воззрением он предлага-

ет пересмотреть классическую марксистскую метафору о базисе и надстройке: «...именно на основании воспроизводства можно и нужно рассматривать то, что характеризует самую суть существа и природы надстройки. Достаточно встать на точку зрения воспроизводства, чтобы прояснились многие вопросы, на существование которых указывала пространственная метафора здания, но не могла дать на них концептуальных ответов. Наш основной тезис заключается в том, что ставить эти вопросы... можно, только встав на точку зрения воспроизводства» [Альтюссер 2011: 21]. Л. Альтюссер предлагает взглянуть на функционирование идеологических аппаратов государства и на ритуальные практики, в которых это функционирование осуществляется, как на работу базиса, а на эффекты, производимые ими, – как на надстройку. Таким образом, отношение между базисом и надстройкой, поданное у Маркса как нечто статичное, у Альтюссера приходит в сложное движение. И, возвращаясь к нашей теме, если интерпелляция есть работа идеологических аппаратов государства, а идентичность субъекта – ее эффект, нельзя ли взглянуть на первую как на работу базиса, а на вторую – как на порожденный этой работой эффект надстройки? В таком случае идентичность субъекта, по Альтюссеру, зависит от властных отношений со всей определенностью и однозначностью, присущими марксистской теории.

Нашему историческому анализу также следует обратить внимание на то, что пишет Л. Альтюссер о необходимом отношении всякой идеологии к фигуре Субъекта с большой буквы. Исследуя структуру религиозной идеологии, философ констатирует: «...обращение к индивидуумам как субъектам предполагает “существование” Другого Субъекта, единственного и самого главного, во имя которого религиозная идеология обращается ко всем индивидуумам как к субъектам» [Там же: 53]. В фигуре Бога – поистине центральной фигуре для того, что называется христианской религиозной идеологией, – Альтюссер усматривает нечто такое, что играет конститутивную роль не только для всякой, по его мнению, идеологии вообще, но, что более важно для нас, он видит в этой фигуре нечто, обладающее также принципиальным значением для идентификации субъекта. Остановимся подробнее на этой необходимой для идентификации субъекта фигуре Субъекта с большой буквы. Альтюссер поясняет ее следующим образом: «...структура всякой идеологии, обращающейся к индивидуумам как к субъектам от

имени единственного и абсолютного Субъекта, <...> зеркальна вдвойне: это зеркальное удвоение является конститутивным элементом идеологии и обеспечивает ее функционирование. Что означает, что всякая идеология центрирована, что абсолютный Субъект занимает в ней единственное центральное место и обращается к бесчисленному количеству индивидуумов как к субъектам» [Альтюссер 2011: 54]. Примечательно, что многие теории идентичности субъекта действительно оперируют фигурой Субъекта с большой буквы как чем-то само собой разумеющимся и вскрывают генетическую связь этих элементов идентификации; однако ценность подхода Альтюссера заключается для нашего рассмотрения в том, что он фиксирует эту необходимость Субъекта с большой буквы достаточно отчетливо. Действительно, если интерпелляция как властный оклик представляет собой принципиально важное условие для идентификации субъекта, то у этого оклика должен быть не только адресат, но и адресант. Субъект с большой буквы в концепции Альтюссера фигурирует в качестве такого адресанта интерпелляции.

Джудит Батлер

Концепция идентичности субъекта, принадлежащая Дж. Батлер, на сегодняшний день выглядит наиболее полной и востребованной в современных публичных дебатах. Батлеровская концепция идентичности субъекта оказалась определяющей для представлений о гендерной идентичности. Наиболее полным образом концепция идентичности субъекта, принадлежащая Батлер, излагается в ее исследовании, озаглавленном «Психика власти: теории субъекции» [Батлер 2002], где она связывает возникновение идентичности с процессом, названным ею *субъекцией*: «“Субъекция” означает процесс становления субординированным властью и в то же время процесс становления субъектом» [Там же: 16]. По мнению Батлер, субъект проходит через идентификацию в процессе подчинения власти, получая идентичность как бы в оплату своего подчинения. Во многом опираясь в этом вопросе на М. Фуко, Дж. Батлер полагает, что анархический и безвластный субъект немислим, поскольку власть размечает само поле, в котором только и возможно возникновение субъекта. Более того, субъект, обладающий идентичностью, производится властью, и потому его идентичность оказывается также производной от этой власти. В этом

концепция идентичности Батлер весьма однозначна, поскольку идентичность субъекта здесь есть следствие его субординации.

Тем не менее быть субъектом идентификации, по Дж. Батлер, не означает демонстрировать абсолютное и беспрекословное подчинение власти. Согласно ее концепции идентичности, сама субъекция, выражающаяся в подчинении власти, оказывается условием относительной свободы субъекта и его автономии относительно этой власти. Батлер пишет: «...субъекция есть субординация, которую субъект навлекает на себя; однако если субъекция производит субъект и субъект есть предусловие свободы действия, тогда субъекция является основанием, на котором субъект становится гарантом своего сопротивления» [Батлер 2002: 25]. В этом отношении концепция идентичности субъекта Дж. Батлер заходит намного дальше, чем все предшествующие ей теории идентичности. Она, можно сказать, таким образом решает старую проблему свободы воли, парадоксальным образом основывая способность субъекта сопротивляться власти на самом его подчинении власти. Сама идентичность субъекта, обретенная им в результате субъекции, оказывается платформой его автономии. В том же исследовании Батлер следующим образом соединяет категорию сопротивления с категорией власти: «...сопротивление возникает как эффект власти, как... ее самоподрыв» [Там же: 81].

Таким образом, идентичность субъекта, по Дж. Батлер, является пространством его свободы. Концептуальным инструментом, при помощи которого она объединяет в идентичности подчинение субъекта власти и одновременно сопротивление ей, служит перформатив. Действительно, дальнейшее развитие ее концепция идентичности получает в русле перформативной теории гендера*, которую следует воспринимать как ядро батлеровской мысли, пользующееся сегодня наибольшим спросом и представляющее наибольшую актуальность. Понять Батлер в таком случае означало бы понять ее концепцию перформативной гендерной идентичности субъекта. Кратко резюмируя роль, выполняемую перформативом в теории гендерной идентичности субъекта, она пишет следующее: «...гендер является перформативом, ...гендер не “выражается” действиями, жестами или речью, но перформация гендера ретроак-

* Работая с Джудит Батлер, нужно отдавать себе отчет в том, что понятие идентичности субъекта совпадает у нее с понятием гендерной идентичности, поскольку вопрос об идентичности сводится у Батлер к вопросу о сексуальности.

тивно производит иллюзию того, что существует... внутреннее ядро гендера. <...> Перформация гендера... производит эффект некой... неизменной женской сущности..., так что для понимания гендера нельзя привлекать экспрессивные [построенные на представлении о выражении в неких формах чего-то уже существующего] модели. <...> Гендер производится как ритуализованное повторение набора конвенций» [Батлер 2002: 121]. Действительно, перформатив очень легко локализуется в той концептуальной рамке, которая выстраивается в батлеровской теории субъекции, – когда власть делегирует субъекту его идентичность в ответ на субординацию, когда власть производит эту идентичность, такое производство осуществляется именно в форме перформатива. В этом смысле Дж. Батлер отмечает, что вопрос о субъекте до возникновения его идентичности попросту немислим, поскольку сама субъектность субъекта возникает в результате перформации. Дисциплинарный порядок артикулирует субъекта, и провозглашенная идентичность, как свойственно это любому перформативу, не может быть ни истинной, ни ложной. Здесь Батлер обращается к интерпелляции Альтюссера. Когда полицейский на улице окликает субъекта, этот оклик, производящий идентичность властным образом и навязывающий эту идентичность субъекту, не может быть в строгом смысле ни истинным, ни ложным, поскольку субъект вынужден попросту принять тот порядок, в рамках которого его идентичность безальтернативным образом задается. Важно подчеркнуть, что подобная установка позволяет Батлер радикальным образом взглянуть на идентичность субъекта как на нечто такое, что срабатывает ретроактивно, то есть имеет обратную силу во времени. Благодаря этому онтологический статус идентичности оспаривается, а сама идентичность становится в некотором смысле произвольной, связанной не столько с чем-то вроде «ядра субъекта», сколько с системой властных отношений, внутри которой субъект существует.

Однако этот простой и как будто сам собою напрашивающийся ход, в котором Дж. Батлер интерпретирует интерпелляцию Альтюссера как перформатив, производящий идентичность субъекта, позволяет ей сделать далекоидущие выводы, которые оказываются для ее концепции идентичности субъекта поистине революционными: если идентичность субъекта является перформативом и возникает в результате перформации, то вопрос перемещается в плос-

кость социального производства таких перформативов. Является ли интерпелляция единственным возможным режимом производства идентичности? Или этот перформатив может проговариваться самим субъектом, пользующимся той свободой, которая в батлеровской концепции изначально вшита в его идентичность субъекцией? Перформативная теория идентичности открывает дорогу для гендерного самоопределения. Субъект в теории Дж. Батлер обретает инструменты для перепроизводства своей идентичности и для того, что может быть названо гендерным самоопределением, наперекор властному порядку, которым этот субъект был сотворен.

Следовательно, модель батлеровской перформативной идентичности субъекта мы могли бы схематично представить как движение, проходящее через три этапа: а) субъекция; б) самоподрыв; в) перформатив. Именно в такой форме современные дискуссии об идентичности субъекта заимствуют свою концептуальную базу у Дж. Батлер.

Заключение

Нам удалось произвести полноценный обзор исторических предпосылок, на которых основывается современное представление об идентичности субъекта. Действительно, проделанная работа позволяет реконструировать историю возникновения онтологической структуры идентичности субъекта, описанной в работах Дж. Батлер. Мы обнаружили, что констелляция таких понятий, как *признание* одного субъекта другим, зависимость субъекта от властного порядка в *нечистой совести*, *подражание идеалу*, ассимиляция субъектом собственного *образа*, дисциплинарное *производство* субъекта и *интерпелляция* его властным порядком, позволяет выстроить концептуальную рамку, в которой становится возможным говорить об идентичности субъекта как о перформативе, подобно тому как это делает Батлер. Идентичность, понятая таким образом, маркирует следующий парадокс: делегируя в подчинении идентичность, власть открывает через нее субъекту доступ к своему собственному внутреннему миру, однако благодаря этому субъект обретает возможность для своего перформативного самоопределения. Таким образом, идентичность субъекта оказывается поразительным соединением свободы и подчинения, объединяющихся в батлеровском понятии *субъекции*.

Литература

Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // *Неприкосновенный запас*. 2011. № 3(77). С. 11–58.

Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков : ХЦГИ; СПб. : Алетейя, 2002.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.

Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я / Ж. Лакан // *Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда*. М. : Логос, 1997. С. 7–14.

Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше // *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 407–555.

Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М. : Академический проект, 2011.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : AdMarginem, 1999.