Санкт-Петербургский государственный университет

***РАСОВА Вероника Сергеевна***

***Выпускная квалификационная работа***

***Отношение безумия и рациональности в современной философской мысли (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан)***

Уровень образования: бакалавриат

Направление 47.03.01. «Философия»

Основная образовательная программа СВ. 5026 «Философия»

Научный руководитель:

 доцент кафедры социальной философии и

философии истории СПбГУ,

д.филос.н., Наумова Е.И.

Рецензент:

**профессор кафедры культурологи,**

**философии культуры и эстетики СПбГУ,**

 **д.филос.н., Савчук В.В.**

Санкт-Петербург

2022

**Введение………………………………………………………………………..…3**

**1. Дискурс безумия в философии Мишеля Фуко
1.1. Дискурс безумия и функция власти…………….………………………...6
1.2. Проблема истины в дискурсе безумия Фуко………...…………………15
1.3. Антипсихиатрия: безумие и рациональность..……...…………………27**

**2. Философия Ж. Деррида
2.1.** **Рациональность и безумие: Деррида vs Фуко …………………..…..…35**

**2.2. Психоанализ и философиская концепция Деррида……...…………...42**

**2.3. Деконструкция и проблема рациональности………..………….......…49**

**3.**  **Психоанализ Ж. Лакана
3.1.** **Концепция субъективности: Воображаемое, Символическое, Реальное ………………………………………………………………………...54
3.2. Проблема безумия: три структуры психического устройства ……...60**

**3.3.** **Психоз, невроз, перверсия и их отношение к истине субъекта….…..65**

**Заключение…………………………………………………………………...…71**

**Список используемых источников…………………………………………..75**

**Введение**

Вопросы безумия и рациональности – это то, что всегда волновало и философов, и психологов, и неспециалистов. Так как они касались не какой-то одной определенной области науки, отделенной от остальных, но всегда – каждого из нас и нашей жизни в целом. Ведь именно внутри данных дискурсов формировались представления о норме, ненормальности, патологии, теле и разуме – то есть о том, с чем мы все напрямую связаны. Отношения, выстраивающиеся внутри них, касались всегда и нашей жизни напрямую, так как, обращаясь к Фуко, мы увидим, что одна власть дисциплины, зародившаяся в клинике, постепенно проникала и в другие социальные институты. В этом и состоит **актуальность дипломной работы** – раскрытие дискурса безумия и рациональности поможет нам понять, каким образом формируются знания о субъекте, что влияет на это, и какова роль общества в этом процессе. Это те вопросы, которые, на наш взгляд, актуальны сегодня. Также актуальность может быть обусловлена общим интересом к влиянию властного дискурса на формирование знания о субъекте, а также то, как оно может меняться со временем. Помимо этого, данная работа актуальна как возможность расширить представление о том, как рассматривается субъект в разных философских системах, какое место он там занимает и какие функции выполняет.

С практической точки зрения вопрос о безумии и рациональности – это вопрос об ускользающей истине, которая оказывается всегда сокрытой по разным причинам, зачастую связанным с приверженностью одной господствующей модели знания.

Чтобы рассмотреть внимательно, как происходили изменения в данных дискурсах и что они из себя представляют – мы обратимся к ближайшему для нас времени, а именно современной французской философии конца XX века, где мы можем наблюдать интеллектуальный расцвет в области философии, и, конечно, в данном вопросе.

В данной работе мы рассмотрим три, пожалуй, самые значимые в этой области фигуры – Мишеля Фуко и Жака Деррида, Жака Лакана, и их ключевые работы по данной проблематике.

Говоря о **степени разработанности проблемы**, мы можем упомянуть, что помимо Фуко, Деррида и Лакана, вопрос безумия и рациональности активно поднимали их современники. Среди них, например, и Кожев, и Мерло-Понти, и Альтюссер, и Рикер, и Кангилем, и Сэв, и Сартр. Каждый из них также оказал влияние и на мыслителей, которым посвящена данная работа, так как французские интеллектуалы в те времена очень тесно взаимодействовала, вдохновляя и критикуя друг друга. Важно упомянуть, что все они рассматривали отношения безумия и рациональности, в основном исходя из собственных философских программ.

В настоящее время также активно проводятся исследования, связанные с данной проблематикой и анализом работ вышеупомянутых философ, поэтому мы можем найти множество количество источников, посвященных сравнению мыслителей между собой, а также глубокому анализу философии каждого из них, включая вопросы безумия и рациональности и их место в философии Фуко, Деррида и Лакана. Среди таких исследователей можно отметь Автономову Н.С., также Голобородько Д.Б., Власову О.А., Дьякова А.В., Михеля Д.В., которые писали о явлениях французской философии в целом. Отдельно отметим исследователей, преимущественно рассматривавших психоаналитическое понимание субъекта, среди которых Наумова Е.И., Мазин В.А. Кроме этого, в написании работы помогло обращение к словарю терминов лакановской философии, составленному Эвансом Диланом.

**Целью исследования** является анализ дискурса о безумии и разуме в разных философских традициях французской философии конца XX в., с выявлением внутренней логики, особенностей развития и различий каждого из них, на примере их представителей – Фуко, Деррида, Лакана.

Соответственно**, объектом исследования будет** дискурс безумия и рациональности в философских теориях Фуко и Деррида и психоанализе Лакана.

В рамках исследования будут решены **следующие задачи:**

Рассмотреть дискурс безумия и разума в философии Мишеля Фуко, обращая внимания на идею формирования дискурса безумия и то, какой смысл и значение предавал ему мыслитель. И раскрыть содержание дискурса антипсихиатрии.

 Рассмотреть Жака Деррида и его критику Фуко и психоанализа, а также собственной системе деконструкции, в которой также нашлось место для раскрытия его представлений о традиционном знании и рациональности.

Рассмотреть революцию в психоанализе, совершенную Жаком Лаканом под лозунгом «Назад к Фрейду!», где необходимо показать, в чем состояло его переосмысление теории Фрейда. Показать понимание безумия и разума в психоанализе Лакана

Среди большого количества общегуманитарных и философских методов предпочтение было отдано следующим: философско-компаративистскому, культурно-историческому, герменевтическому и историко-философскому. Применялся также библиографический метод, в рамках которого было проведено не только ознакомление с научно-исследовательскими работами (авторефератами диссертаций и статьями), но и обращение к переводам оригинальных источников (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан).

**1. Дискурс безумия в философии Мишеля Фуко
1.1. Дискурс безумия и функция власти**

Начнем мы наше исследование с фигуры Мишеля Фуко, чье имя первым приходит на ум, когда речь заходит о дискурсе о безумии. Именно он поставил так остро этот вопрос в конце XX века во Франции. По сути, с проблемы безумия и началась его философская карьера в 1961 г.: одна из первых работ, принесших ему известность – его диссертация на тему развития дискурса безумия «История безумия в классическую эпоху». Однако ранний Фуко также уже был заинтересован вопросами философии и антропологии, выпустив несколько небольших, но менее популярных исследований. Тема эта также получила освещение в его более поздних работах, вышедших после «Истории безумия»: «Рождение клиники», «Психиатрическая власть», «Ненормальные» и т.д. В них уже больше читается акцент на рассмотрение дискурса власти в его проявлении по отношению к сумасшедшим.

Фуко подходил к этой теме с разных углов обзора, стараясь максимально развить ее и привлечь внимание общественности и интеллигенции к философским и общественно-социальным проблемам, которые освещались им в ходе всей его научной деятельности. Несомненно, что это был для него во многом не только общественный и философский интерес, но и личный, так как сам Фуко оказался напрямую связан с психиатрической клиникой, пройдя лечение в ней в молодости, а позже и практику, получив образование психиатра. Психология и психиатрия заинтересовали Фуко еще в студенчестве, в те периоды им был сделан перевод и предисловие к статье Бинсвангера.

«Самый главный вопрос ранних работ Фуко – что стоит за научностью психологии, за ее теорией и практикой, за целями ее развития, за исследуемыми ею вопросами. Как осмысляет и определяет себя сама психология?»[[1]](#footnote-1) - подвела общий мотив философских поисков Фуко исследовательница Власова О.А.

Таким образом, будучи глубоко вовлеченным в постановку вопроса по поводу дискурса о безумии, а также связанных с ним клинического и психиатрического, Фуко вывел эту тему на новый уровень обсуждения, внеся вклад также в антипсихиатрическое движение Европы, возникшее в начале 60-х годов прошлого века. Теперь мы постараемся более детально посмотреть, в чем состояла работа Фуко.

Свой анализ мы начнем с обращения непосредственно к одному из ключевых моментов дискурса безумия – а именно поля клиники, где зародился дискурс, и где мы сталкиваемся с важным для философии Фуко понятием власти-знания.

Надо отметить, что дискурс власти занимал особое положение во всей философской системе французского мыслителя, даже можно сказать, что центральное. Главный его тезис заключался в конституировании власти как системы всеохватывающего контроля над живым индивидом, которая развивалась и распространяла свое влияние во всех сферах жизни социума.

Власть в творчестве Фуко непременно выступала в связи со знанием, образовывая соответствующую пару «власть-знание». Смысловое содержание этой пары состояло в создании идеального дисциплинарного механизма, в основе которого находилась информация. То есть властная структура, обладавшая достаточным количеством знания о населении благодаря постоянному наблюдению за ним, сбору статистических данных о подвластных ей объектах, строила систему воздействия на них. Причем сбор информации об обществе происходил, как правило, в специфичных условиях, не являющихся естественными для жизни индивида. Такими условиями как раз таки могут выступать тюрьма или больница, где индивид находился под постоянным наблюдением. Субъект в подобной системе переставал быть индивидуальностью и выступал больше как некое явление, объект или социальный элемент. Однако властный механизм не ограничивался наблюдением только в рамках конкретного узкого пространства, специального созданного для этого, но также был динамичной схемой, которая пронизывала собой все виды общественных отношений, объективировав каждый элемент социума. Такая все присутствующая власть не задерживалась и не концентрировалась в одной сфере, и в этом также состоял именно её властный характер. Она не являлась конкретным сувереном, но целым блоком техник, управляющих телесностью субъекта, куда входили не только наказание, но и поощрение. Таким образом, власть брала на себя функцию рождения дискурса, а также его смыслов и значений; она - источник борьбы по поводу этих смыслов. «Власть, неразрывно связанная со знанием, опирающаяся на знание в своем стремление к эффективности, - это особая система власти, «власть над живым,»[[2]](#footnote-2) - выделил Сокулер данную мысль как итог дискурса о власти Фуко. Такая провокационная формулировка как «власть над живым» на самом деле является наиболее историчной и показательной, как напоминание о средневековом праве монарха распоряжаться свободой и жизнью своих подчиненных. Новое время видоизменило содержание властных механизмов, но оставило их общий смысл тем же. Властные структуры более не претендовали открыто на жизнь своих подчиненных, но в их распоряжении появилось новые возможности воздействия на граждан, более сложные и продуманные. И это снова отсылает нас к возрастанию значения знания, когда речь заходит о властной системе. «Власть и знание для Фуко — две стороны одной медали: исторические условия, создающие доминирование определенной системы знания — эпистемы — позволяют осуществлять власть над людьми, трансформируя их в субъекты дискурса.»[[3]](#footnote-3) Условия социальной среды, в которой мы пребываем, формируют нашу эпистему в данную эпоху. Это позволяет определять нам самим наше знание о себе, и тем самым объективирует нас, делая безличными единицами для наблюдения и управления.

Таким образом, все наши отношения, по мысли Фуко, непременно несут властный характер, это их суть. Мы постоянно наблюдаемы и наблюдаем, сами того не осознавая. Мы принимаем тех или иных индивидов внутрь общества в зависимости от того, попадают ли он под наш критерий нормы (за которой стоит эффективность и пригодность обществу) или же нет. Власть усиливает нормы с помощью юридических законов. Собственно именно она способствовала направлению неадаптированных элементов общества – безумцев, бродяг, свободолюбцев, попрошаек – в изоляторы. На данном этапе начнем подробное рассмотрение того, что же представляют собой изоляторы классической эпохи в ее первую половину.

История безумия начинается с лепрозориев, вслед за ними для безумия нашлось место в изоляторах куда вслед за прокаженными пришли сначала венерически больные, а далее сумасшедшие, бедняки, атеисты и изгои. Собственно вместе они и образовали тот самый пласт, от которого стремится отгородиться общества в силу своего страха и тревоги перед ним. Соседство безумия и правонарушения, греха, порока, распущенной жизни оставит неизгладимый след в восприятие первого на всю его дальнейшую историю: безумие будет вменяться в вину больному им. «Классическая эпоха, помещая в изолятор венерических больных, гомосексуалистов, развратников, расточителей…решала странное уравнение: она отыскивала общий знаменатель для таких сфер человеческого опыта, которые долгое время весьма далеко отстояли друг от друга, и этим знаменателем оказалось неразумие. Она сводила воедино все формы предосудительного поведения, окружая безумие каким-то ореолом виновности,»[[4]](#footnote-4) - подвел Фуко. И примесь этой морального осуждения безумия мы встречаем на показательном примере психиатрической клиники Пинеля, подробно рассмотренной Фуко; где Пинель, подаривший безумию свободу от изолятора, тут же установил постоянный надзор и внутрибольничный суд. Изоляция, будучи внутренне разнородной, создала общее восприятие всех своих подопечных. Таким образом, запертое в пространстве изоляции безумие приобрело не только образ виновного деяния от своих соседей, но и вместе с ними оказалось включено в сферу социального как отчуждение от разумного общественного человека. Дискурс безумия не только потерялся в разговоре о дискурсе неразумия, но неразумие стало тем, что определяло безумие в отношении его к обществу, и обобщало с другими изолированными. Запертый в поле термина «неразумие» безумец тем самым оказался лишен возможности лечения и своей индивидуальности. В таком размытом облике он уже предстал врачу классической эпохи как объект позитивного знания.

Перед тем, как стать рассматриваемым в пространстве медицины врачом, в облике помешанного соединились черты юридического начала, наложенные изоляцией и, следовательно, определенного морального облика вместе с самой своей болезнью. «Душевная болезнь, будущий предмет медицины, будет постепенно конституироваться как мифическое единство субъекта, недееспособного с юридической точки зрения, и человека, считающегося возмутителем спокойствия в данной социальной группе». Процесс слияния этих двух практик произошел не потому, что такова суть безумия и это ее черта, а потому, что общество со своими рамками и нормами само определило такое место для безумия: «…наша культура отвела ему место в точке пересечения общественного приговора об изоляции и юридического знания, определяющего дееспособность правовых субъектов»[[5]](#footnote-5).

Итак, соединение выше описанных опытов отношения к безумию достигло своей полноты в рождении психиатрической больницы, где изоляция стала медицинской практикой, необходимой для контроля над болезнью.

Психиатрическая клиника, возникшая в XIX веке, представляла собой результат внезапно возросшего страх людей перед помешанными и желанием отгородить от них обычных тюремных заключенных. В тюрьмах надлежало оставить лишь тех, кто был способен к исправлению, что совершенно было невозможным для заключенных, лишенных рассудка. Также возросло само значение тюрьмы в рассмотрении ее в поле власти как пространства для сбора данных для новой судебной системы. Выше уже говорилось, что замкнутые пространства со специфичными условиями среды представляли собой наиболее удобные для властных структур системы сбора сведений и приобретения знаний. Дисциплинарная власть, реализующая себя в подобных местах, находила необходимым разграничение общества на составляющие его ячейки, за которыми будет легче присматривать. Для сбора данных о содержащихся в тюрьмах призвали психиатров как экспертов в области личностных качеств субъекта, закрепив их социальную роль.

Таким образом, сочетание выше изложенных мер привело к рождению особой группы душевно больных и особого места для них – психиатрической клиники.

Психиатрическая клиника вывела безумие из области юридического и морального поля, передавав его в область позитивного антропологического знания. Безумец больше был не сколько зверь, чью природную стихийность нужно оградить и выдрессировать тюремной дисциплиной, сколько уже все-таки субъект, который способен найти в себе силы справиться со своим состоянием. И на этом также сделали акцент и Тьюко, и Пинель. С тех пор безумный субъект мог быть вылечен и подвержен воздействию врачебных практик, включавших в себя и медикаментозную составляющую, и врачебный надзор.

В пространстве клиники безумие, находявшиеся под наблюдением, должно было раскрыть свою истину и стать источником нового научного знания о субъекте. Допущение того, что безумие познаваемо, «предполагает, что человек, обладающий им, имеет определенную возможность от него освободиться, заранее обезопасить себя от его угроз и чар, т.е. определенный способ не быть безумным»[[6]](#footnote-6). Пинель и Тьюк, исходя из этого положения, предприняли все усилия для того, чтобы отгородить безумие от самого себя. В этом состояло отличие построенного ими клинического опыта от классической изоляции, отделявшей безумца от внешнего наблюдателя. И оба подошли к реализации этой идеи по-разному. Тьюк воспользовался для этого концептом страха, суть которого была заключена в том, чтобы безумец сам постоянно испытывал страх, а не внушал его, как раньше: «беспомощный и безысходный, и тем самым целиком окажется во власти педагогики здравого смысла, истины и морали»[[7]](#footnote-7). Скованный страхом, безумец вынужден самостоятельно отслеживать свое поведение и сдерживать маниакальные порывы. Такая система еще больше укрепила ассоциацию безумия с виновностью, призвав больного чувствовать угнетение по поводу нарушения моральных и общественных норм. Лечебница Тьюка, как описывал ее Фуко, - это опыт, в котором «свободный ужас безумия оказался подменен тревожной и не имеющей выхода вовне ответственностью»[[8]](#footnote-8). Клиника стала центром организации и упорядочивания системы виновности и страха для помешанного при посредстве надзирателя. Больной был виновен в своей болезни и для себя, и для того другого, кто наблюдал за ним и чей взгляд усугубляет это чувство ответственности за свой недуг. Важность этого процесса для Тьюка заключалась в возможности возврата безумца тем самым к разуму и рациональности. Объективируя себя как виновного перед другим, он обретал возможность вернуть рассудок и с ним свободу. Это возможно благодаря Труду и Взгляду.

Концепт взгляда, по сути, ключевой, в дискурсе о безумии в пространстве власти. «В классической изоляции безумец также был открыт для взгляда другого; но, в сущности, этот взгляд не затрагивал его самого: он лишь скользил по поверхности, улавливая чудовищную внешность безумца, наглядно явленное в нем животное начало; и в нем присутствовала по крайней мере одна форма обоюдности – здоровый человек мог словно в зеркало, увидеть в безумце возможную кривую собственного падения,»[[9]](#footnote-9) - писал Фуко. Взгляд смотрителя Тьюко и взгляд врача Пинеля не взаимны: их задача объективировать безумца, его истину, характерные данные, которые можно классифицировать. Их методы воздействия в основном выражались лишь взглядом и словом против безумца, не имевшего защиты от этого. Этот взгляд не только лишал индивидуальности больного, но и вынуждал его самого искажать свой образ, так как взгляд был направлен всегда только на поступки помешанного. Чтобы не быть подвергнутым наказанию, он приспосабливался и изменял своего поведения. И Пинелю этого было достаточно, так он приравнивал выздоровление к приобретению больным социально приемлемых черт.

В качестве наблюдателя у Тьюко выступала семья-симулякр с центральной фигурой Отца, где проступок безумца расценивался как покушение на его власть. В этом смысле семья представляла собой символ социального института, функция которого состояла в создании ситуации, оказывающей психологическое давление на пациента как на виновного в своей болезни.

У Пинеля в этом плане показателен образ суда. Вообще лечебница Пинеля раскрывает себя как правовое пространство, где основными методами воздействия на больных являлись их игнорирование, ситуация, в которой они вынуждены вглядеться в себя, и образ суда. В последних двух практиках заключена та же схема взгляда, но уже задействованная другим образом. «В Убежище, - пишет Фуко, - безумец постоянно находился под взглядом другого и знал, что на него смотрят…У Пинеля взгляд будет действенным только внутри пространства, заданного безумием, не имеющего ни внешней поверхности, ни внешних границ. Оно будет видеть само себя, оно будет видимым для самого себя: превратится в чистый объект-зрелище и в абсолютный субъект.»[[10]](#footnote-10) То есть таким образом объектно-субъектные отношения врача и пациента находились не только во внешнем восприятии последнего, но и переносились на внутреннее состояние. Суд же выполнял свою роль как определяющий все лечебное пространство, где за больным постоянно наблюдали, судили и наказывали. Такой механизм необходим к вызыванию угрызений совести у помешанного, что должно было вести к его выздоровлению. Подводя итог по поводу клиники, созданной Пинелем, можно использовать наиболее емкую фразу, которой описывал её Фуко: «медицина здесь преобразуется в правосудие, а терапия – в репрессии»[[11]](#footnote-11).

Во всей этой системе врач занимал отдельное место, как символ позитивного знания, хотя его действительный смысл не отличался от тюремщика. Он – источник объективного отношения к помешанному, выраженный постоянным стремлением систематизировать и классифицировать знание о больном. Важна была не сколько его способность вылечить, используя свой медицинский опыт, сколько терапевтическая сила его авторитета. Вместе врач и больной образовывали пару, которая несла в себе действительный смысл преодоления отчуждения в безумии. Врач брал на себя роль и судьи, и отца, и позитивиста, хотя по факту выражал собой лишь символ присутствия и источника власти над больным.

Таким образом, отношения врача и пациента в психиатрической клинике обозначались на уровне наблюдения и классификации – двумя властными практиками, делающими возможным контроль и сбор информации, которые так важны в дискурсе власти. Больной больше не был преступником в прямом смысле, но концепт виновности остался с ним, озвучиваемый теперь как необходимая мера для его выздоровления. Это выражалось в образе того бесконечного судебного процесса, на котором он постоянно находился. Освобожденный от изолятора, где он мог, единожды осужденный, продолжать говорить о своей истине на своем языке, в клинике он был вынужден говорить на языке чуждой ему антропологии и рациональности, постоянному объективируя самого себя и отчуждаясь. Лечебница как преемница изолятора осталась больше социальным институтом воздействия, чем местом для помощи больным, но в обоих случаях она отвечала потребности власти в знании и дисциплине. В клинике, пронизанной тем самым властными отношениями, безумие все больше и больше теряло свои индивидуальные черты и замыкалось в молчании. Позже Фуко рассмотрел подробнее вопрос соединения дискурса безумия и власти в понятии психиатрической власти в одноименной книге, анализ которой мы представим подробнее ниже.

 **1.2. Проблема истины в дискурсе безумия Фуко**

Вопрос существования истины безумия – скорее всего, и являлся целью всей работы Фуко. Он заключался именно в попытке доказательства того, что есть некоторое онтологическое пространство безумия, которое не может быть высказано на языке разума. Следует сразу заметить, что это не было попыткой высказать эту некую истину самостоятельно, как трактовали это Деррида и Хабермас, критикуя Фуко, а скорее – конституированием определенного рода проблемы, вытекавшей из общей критики власти (в данном случае – в отношении безумия).

Итак, чтобы рассмотреть истину безумия, нам следует говорить о нем, как об онтологической категории, так как несомненно, что вопрос истины - это область онтологии. И это же один из ключевых пунктов дискурса о безумии. Безумие как онтологическая категория – это в первую очередь конституирование субъекта в мире через образ безумца, которое начинается еще со Средних веков. Но это не историческое описание истории психиатрической медицины, а именно событийные преломления в структуре знания о субъекте безумном. События, служащие выкладкой дискурса, рассказывают о жизни на языке символов и знаков, расставляя акценты на главных фигурах дискурса. Для Фуко такие фигуры прежде всего властные структуры, определяющие отношения общества к субъекту и таким образом к самому себе.

Общество, регулируемое властью, в свою очередь вносит в мир свои нормы и смыслы, под которые вынужден подстраиваться субъект, чтобы найти себя в мире и иметь в нем место. Общественные устои, как и знание, постоянно претерпевают изменения и таким образом постоянно заставляют субъекта смотреть и знать себя по-разному, оперируя моделью идеального гражданина. Онтология дискурса разворачивается вопреки идеальным образам как свободное пространство для конституирования живой изменчивости субъекта и объекта, что, собственно, и отличает её от идеализированной истории. «Согласно мысли Фуко, субъект не является безличной трансисторической величиной, но всегда оказывается продуктом определенного исторического опыта. Этот опыт складывается на пересечении трех онтологий или трех форм отношений — отношения человека к самому себе, отношения власти и отношения знания,»[[12]](#footnote-12) – пишет Михель Дмитрий Викторович. Соответственно таким субъектом в дискурсе о безумии будет безумный субъект, чей образ складывается в результате практик безумия, формирующихся на протяжении всей истории. Но субъект, за которым стоят не даты открытия первой клиники и издания первых медицинских трактатов по психиатрии, но субъект опыта безумия и его знаков.

«История, которая вовлекает нас в свое течение и определяет нас, имеет скорее форму войны, чем языка: она есть арена отношений власти, а не отношений значений,»[[13]](#footnote-13) - писал Сокулер в своей вводной статье к «Истории безумия в классическую эпоху», и подводит нас своей цитатой к еще одному яркому понятию философии Фуко. Это слово «война», которое тем важно для нас, что именно оно дает наиболее точное представление о том, что дискурс, раскрываемый через событие, носит именно характер борьбы двух сил – господства и человека.

Знание о безумии, несомненно, все же исторично, так как практики, раскрывающие его, имеют свои корни еще в XIII веке, где вместе с лепрозориями родилась и изоляция, которая осталась вечной спутницей безумия. Однако именно само безумие как дискурс начало существовать намного позже, и именно в классическую эпоху, о которой будет рассказано ниже. До того момента оно было растворено в пространстве дискурса неразумия, выступая как оппонент рациональному и разумному пониманию мира. Дискурс о безумии по сути родился вместе с психиатрией, однако она также полностью не может высказать всю его истину в своих терминах и методах, что будет видно по ходу исследования. На данном этапе важно понять, что клинический опыт безумия не может исчерпывающе определить его, так как именно те многие умалчиваемые смыслы, сформировавшиеся в доклассическую эпоху, лечебница не принимала во внимание. Она стремилась полностью объективировать свой объект изучения, пытаясь исключить то множество смыслов и символов, которые приобрел облик безумия, когда не имел еще своего собственного дискурса.

Тем самым клиника также отдалилась от истины о субъекте и его связи с миром, которая формировалась совместно со знанием о безумии: «…параллельно с формированием представлений о безумии и психической болезни идет формирование определенного представления о субъекте. Согласно этому представлению, безумие есть отчуждение субъекта от его субъектной сущности и тем самым оно парадоксальным образом как раз и указывает на его субъектную сущность, вскрывая истину о человеке, молчаливую, но всегда угрожающе присутствующую в тайниках каждого человеческого существа. Оно указывает на внутренний мир дурных инстинктов человека вообще, а не только человека безумного. Но есть проявление «дна», темной глубины, присутствующей в каждом человеке…Такой образ человека питает, как подпочвенные воды, реки философских дискуссий об изначальной сущности здесь-бытия, о трансцендентальной структуре субъективности и пр.»[[14]](#footnote-14) Проясняя этот отрывок из статьи Сокурера, я бы хотела указать на упомянутое им онтологическое и антропологическое значение безумия в дискурсе, как пространстве немого значения, поиска истины субъекта в нем. Попробуем более подробно раскрыть далее эту мысль, обращаясь к словам самого Фуко о том темном человеческом начале, которая символизировало собою безумие. Так как это тоже одно из тех смыслов, который нес в себе дискурс о безумии в доклассическую эпоху как противоположность рациональному, и, таким образом, «светлому».

Сам эпитет «темное» отсылает нас к первоначальному явлению себя безумия миру – как нечто необъяснимое и неразумное. Именно с неразумием безумие делило и свой символический, и фактический изоляционный смысл. Оно было растворено в его пространстве, как пространстве рационального и тем самым не имело собственного дискурса. Таким образом, «темное» - это всегда негативная окраска, всегда указание на порок и грех, на связь безумия и преступления, возникшую в изоляторе.

Прообразом изоляторов для сумасшедших, как мы уже писали, послужил лепрозорий, куда отправляли на лечение больных проказой, ограждая их от здорового общества. Данный факт особо важен для рождения культуры изгнания, так как лепрозории несли в себе множество означающих смыслов и образов, связанных со своей функций и теми, кто являлся их клиентом: «Но есть нечто, что переживет саму проказу и сохранится в неизменности даже в те времена, когда лепрозории будут пустовать уже не первый год, – это система символов и образов, связанных с персоной прокаженного; это смысл его исключения из социальной группы и та роль, которую играла в восприятии этой группы его навязчивая, пугающая фигура, отторгнутая от всех и непременно очерченная сакральным кругом»[[15]](#footnote-15). Прокаженный – это образ субъекта, несшего на себе темную, необъяснимую печать гнева Бога, которого спасет лишь отторжение его от общества. Его изгнание – его причастие.

И тот же самый смысл вкладывался позднее в изоляцию венерически больных, бродяг и преступников. Все черты прокаженного несомненно унаследовал вместе с ними и безумец и в доклассическую, и в классическую эпоху. Вместе данные группы были изолированы не только в бывших лепрозориях, но и на средневековом Корабле дураков, куда их отправляло разумное общество за поиском правды и очищения. И как мы видим, и там. И там безумие в процессе этого приобретало то же общественное осуждение и мистический облик греха, что и его соседи.

 Эта мистическая облик нес в себе сакральный смысл, которым была окутана фигура помешанного, унаследовавшая его от прокаженных, и именно она положила границу в классическую эпоху между ним, и фигурой неразумного, которая больше несла в себе отпечаток социальной непригодности и аморальности. Это различие смыслов, сформировавшихся в доклассическую эпоху, в XVIII веке стало одной из причин для отделения дискурса о безумии и дискурса о неразумии в разные пространства. До того же времени в пространстве изоляции помешательство будет неотделимо от обычного неразумия и асоциального поведения, и их смысловые составляющие смешаются между собой.

Хотя надо заметить, что данный процесс стал активным также в связи с классической эпохой, получив свое развитие в ее начале. До того момента, безумие все же было отделено, так как в отличие от неразумия, еще могло говорить о своей истине публично на своем языке. Буржуазное же неразумие, как неприемлемое обществом и семьей поведение дворянских детей, свободолюбивое настроение представителей знати и священства, было сокрытым от глаз и молчало в изоляторе. С начала классической эпохи, их молчание стало общим, однако безумие сохраняло свою сущность во всей полноте.

Важно, что какие бы трансформации своего положения не претерпевало безумие в доизоляционный период, оно всегда было самим собой и имело возможность говорить о бытии и субъекте речью помешанного, а не речью разумного. В средневековой культуре это было особенно ярко выражено, так как фигура безумца оказалась в центре общественного внимания: «Безумие и безумец становятся важнейшими персонажами этой культуры – во всей своей двойственности: они несут в себе и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицы мира, и смехотворное ничтожество человека»[[16]](#footnote-16). Этот взгляд на безумие также был еще одним доказательством того, что его фигура уже неотделима от мистический символизма. Ему приписывали причастность к темной глубине природы субъекта, страшной правде субъекта о себе и своем пороке, который безумец высмеивал. Все эти идеи были причастны не только теме иррациональной сущности субъекта, получившей развитие в классическую эпоху, но и теме смерти. И такой же взгляд на безумии мы обнаруживаем позднее, в период Ренессанса. Безумие как нечто противоположенное разумному субъекту также отождествлялось с образом химеры – звериным начала в субъекте. Фигура зверя открывала субъекту мистическую правду о нем, представала формой запретного эзотерического знания, связанного с концом света. То есть – снова с деструктивным смыслом.

И тот и другой опыт отсылают нас, по сути, к тревожному поиску субъекту самого себя через оппозицию к темному началу и к попытке познания мира через сакральные фигуры. Эта практика также закрепилась в будущем образе безумия, все больше связывая его с иррациональным и укрепляя общественный страх перед безумцами. Однако в дальнейшем, в классическую эпоху, этот страх уже не был связан напрямую с библейскими символами Апокалипсиса, больше со страхом перед необъяснимым и неконтролируемым, тем, состоянием, в котором мог оказаться каждый субъект. По мере роста осознания разрушительной для основ общества силы безумия, происходило его исключение вместе с преступниками на протяжении всей доклассической эпохи. Таким образом, к началу XVII века безумие оказалось полностью включено в дискурс о неразумии как иррациональное явление. Как дискурс оно не существовало, и все знание, которое имелось о нем, было фрагментарно, что отразилось далее на классическом, и, позже, - современном опыте безумия.

В связи с этим, переходя далее к речи о классической эпохе, нужно особенно уделить внимание связи безумия и разума, так как именно эта связь служит основой того знания о безумии, которое сформировалось под конец XVIII века.

 Классическая эпоха обозначена Фуко как «Великое заточение» и является историческим периодом XVII-XVIII веков. В этот промежуток знание о безумии формируется строго через понятия оппозицию к понятию рациональности и разума, возникшую еще в доклассический период. Но в связи с новыми философскими взглядами новой эпохи эта взаимосвязь приобретает новый смысл, которое и будет раскрыто далее.

 Как уже говорилось выше, неразумие и помешательство, обращая на себя внимание общества и власти, становились социальной проблемой, и тем самым оказались изолированы. Безумие, попав за стенки изоляторов, более не пугало общество своей образностью, которая была связана с темой темного звериного начала субъекта и Конца света. В этой образности была также заключена и собственная истина безумия, которой оно оказалось лишено, так как смешалось с дискурсом рационального и тем самым истиной разума. Поэтому до конца XVIII века на дискурсе безумия появляться белое пятно. Медицинский опыт безумия и его собственный дискурс также возникали лишь как необходимость отделить безумие от рационального. Безумие не существовало для общества само по себе, оно было лишь рассмотрено в связи с разумом. И по мере того, как утверждалась господствующая позиция рационального, возникла необходимость отделения безумия. Клиника возникла не столь для лечения помешанных, сколь для отделения их от разумных преступников.

Клиника стала пространство медицинских практик для лечения безумцев, для возвращения их к рациональному состоянию. Для этого она включила безумца в позитивную картину мира, начав рассматривать его не только как иррациональный субъект, но как объект своей области знания.

Медицинский опыт в свою очередь был связан с понятием классификации, о чем уже говорилось в первой главе данной работы, и тем самым он предпринял попытку подменить реальную фигуру безумца образом больного тела – носителя симптомов, что ему не удалось, так как классификация помешательств в системе психиатрии разнилась. В этом конфликте терялся не только субъект – больной, но и само безумие как объект познания.

За невозможностью создать общий комплекс позитивной науки о безумии последовало исполнение медициной своей социальной функции – а именно создание клиники как объекта для контролирования безумия. Собственно это было связано с изначальной необходимостью создания специального места для помешанных – ответом на общественные волнения и требования отделить их от рациональных обитателей изоляторов. Данное настроение в обществе было вызвано мнением о росте числа душевно больных и страхом перед ними, который отмечен символами невыраженного, бессмысленного, мистического и сакрального – то есть всего того, что имело корни в отчуждении прокаженных. Это страх субъекта перед пустотой, символом иного смысла о самом себе.

Однако по мере узнавания себя в образе и символе другого субъекта и появлению уверенности в своей разумности на смену общественной тревоге приходит жалость и вместе с ней – полноценная психиатрическая лечебница, что является поворотным моментов в дискурсе о безумии. Пинель и Тьюк вместе с созданием нового опыта клиники привнесли и новым практики дискурса о безумии как болезни. Наконец, безумие становится объектом позитивного знания, но с особым смыслом, заключенным в его объективирующей форме, согласно которой «человек может быть объективно властен над самим собой»[[17]](#footnote-17). Хотя, становясь элементом позитивной науки, безумие не лишилось своего таинственного смысла, так как несло в себе функцию и объекта, и объективирующей формы. В этом выражена его дискурсивная сущность, согласно которой предмет дискурса конституирует и себя, и знание о себе и того, кто его познает; «оно и содержание этого познания, и его условие»[[18]](#footnote-18). Безумие определило в данном дискурсе себя как объект психиатрии, и также определило ее практики своей сущностью, которая сложилась на протяжении всей доклассической и классической эпох. Помимо этого оно определило место врача в этом процессе как источник знания и элемент, который способствовал преобразованию субъекта безумного в объект изучения медицины.

Этот новый статус безумия в медицинском дискурсе особо важен, так как он кардинально поменял не только его смысл как объекта знания, но и его значения для субъекта. Отныне у субъекта «угроза оказаться безумным насильственно отождествляется…с необходимостью быть объектом – во всем, вплоть до повседневной жизни. Позитивизм отныне будет не только теоретической программой, но и стигматом отчужденной, сумасшедшей экзистенции.

Отныне всякий индивид, признанный сумасшедшим, будет принудительно и сразу получать статус объекта; отчуждение сумасшествия окажется той истиной, которая образует сердцевину любого объективного познания человека»[[19]](#footnote-19). И если больной, находясь под пристальным взглядом врача, терял себя как индивида на время лечения, то безумие раскрыло уже совершенно другом уровень самосознания, существования и восприятия субъекта самим себя.

Истина безумия оказалась не индивидуальна, но объективна. И пространством для раскрытия такой истины послужила психиатрическая лечебница, где задача безумия открыться во всей своей идеальной простоте в терминах разума. Это показало, что чем больше пытались познать истину безумия, тем больше она отдалялась. Тьюк, основатель Убежища, – одной из первых специализированных психиатрических клиник, приравнивал безумие к его истине, посчитав, что лишним в этом уравнение являлась лишь только окружающий мир, общество и все, что не относилось к природе. Но именно эти условия конституировали безумца, как субъекта, пришедшего в общество с заранее установленными нормами.

Истина безумия может быть раскрыта только через его онтологическое взаимоотношение с миром общества. Так как именно общественное мнение и практики касательно образа безумца повлияли на его знание о самом себе как на субъекта, находящего в общественных отношениях с другими субъектами, и оказавшимся изгнанными из этих отношений за счет своей непохожести на рациональных членов этого общества.

 Пинель, французский психиатр, который реформировал содержание психически больных, чувствовал связь безумца с обществом, но толковал ее по своему, решив, что здоровье имело ценность на уровне социальной пригодности и человек заранее задан как социальный тип.

Освободив безумца, Пинель не стремился вылечить его, а сделать социально приемлемым. Поведение помешанного необходимо подлежало взгляду и у Тьюка, и у Пинеля. «Отныне безумие существует как зримое бытие,»[[20]](#footnote-20) - подвел Фуко. Взгляд врача не являлся взглядом того, кто лечил, это был взгляд, придавший статус больному, конституировавший и больного, и его истину. Через взгляд произошло рождение новых отношений между врачом и безумцем, которые состояли в объективирование последнего, его обнаружении в научной картине мира и бытии. Субъект как безумец трансформировался в объект – носитель безумия. Безумец, по сути, начал существовать в тот момент, когда на нем появился взгляд врача. Истина безумия и его бытие стали возможно лишь будучи рассматриваемыми и тем самым конституируемы. Этот процесс во многом и позволил стать безумию самостоятельным дискурсом.

С клиникой безумец лишился своей свободы, несмотря на то, что Пинель и Тьюк считали, что освободили его. Он лишился именно той свободы, которую можно было обозначить как онтологической пространство, где субъект и объект сами конституировали себя и свой смысл на своем языке. Свобода безумца – это «как проблеск истины, как невнятное требование, сопутствующее всем словам, мыслям и поступкам относительно безумца, как упорное, но не уловимое полностью и не до конца присутствие»[[21]](#footnote-21). В противовес клиники изоляторы, хоть и не дали более говорить безумию на улице и конституировать свой дискурс самостоятельно, а лишь в связи с терминами неразумия, но и не лишали его собственного языка, детерминируя все его поступки. Свобода безумия парадоксальна, но именно в своей парадоксальности она была близка к бытию субъекта, его истине и смыслу, высказываясь на своем языке о своей истине, может, и таинственной. Эта свобода сталкивала безумца самим с собой, через нее он становился безумным и соприкасался с истиной о жизни: «для того, чтобы безумие стало возможным, надо, чтобы в какой-то крайне отдаленный, но необходимый момент оно оторвалось от самого себя, оказавшись в пространстве своей не-истины, и тем самым конституировало себя как истину»[[22]](#footnote-22).

Таким образом, психиатрическая клиника не только объективировала безумие, но и заключило его в рамки детерминирующей свободы, заставляя говорить помешанного не об истине в целом, но о конкретной истине данного больного. Безумец, став таковым, не только приближался к своей собственной истине, но тут же отдалялся от нее: «Безумие станет вести речь не о небытии, но о бытии человека, о содержании этого бытия и о забвении этого содержания»[[23]](#footnote-23). Язык безумца больше был не мистическим языком мира со всей своей лирической трагедией о конце света, а рациональным языком субъекта, созданным чтобы говорить субъекту о его субъективной истине. Что выражало оппозиционную сущность дискурса о безумии, как дискурса, возникшего только в сопоставлении с рациональностью, а также знания, которое возможно выразить только в рамках разумной рациональности, которой придерживалось и определялось общество. Чтобы быть возвращенным в общество – безумцу нужно стать рациональным. «Безумие есть как бы вневременный срез человека; оно рассекает не время, а пространство; оно не движется ни по течению, ни против течения человеческой свободы – оно показывает, где эта свобода обрывается, поглощается телесной детерминированностью»[[24]](#footnote-24) - и в данной формулировке наиболее ярко отражена позиция безумия как дискурса, как истины о субъекте, в то же время отличной от него, говорящей своими символами и жестами.

Безумие делает возможным для субъекта узнать самого себя как раз за счет своей отличностью, за счет того, что через призму безумия у субъекта появляется шанс объективировать себя как чистую природу вне рамок субъективных норм: «Путь от простого человека к человеку истинному лежит через человека безумного»[[25]](#footnote-25). Теряя свою социальную субъектную сущность и самого себя как чисто субъективное понятие, субъект внезапно обнаружил свою онтологическую причастность к миру.

Таким образом, безумие, преломляясь в своем значении и языке, всегда говорило с миром на своем языке символов, являясь для субъекта проводником к себе самому и окружающему его бытию. Классическая эпоха, испуганная мистической незнакомой истиной субъекта о самом себе, удалила его от общества, но все же не могла не вглядываться. Психиатрическая клиника, расположив помешательство в границах субъективных терминов и социальных устоев, попыталась все же приблизиться к истине безумия, но безуспешно отдалила её. И субъекта по прежнему влечет к этой истине, он продолжает тянуться к её сакральному смыслу, желая исчерпать языком разумного, однако не достигает успеха, позволяя безумию оставаться молчаливым таинственным зазором в бытии. И этот образ безумия, отражение которого Фуко видел и в современности, потому он продолжал развивать тему дальше, уделяя больше внимания отношениям больного и врача в рамках антипсихиатрического дискурса.

**1.3. Антипсихиатриия: безумие и рациональность**

Следует в целом обозначить, что антипсихиатрический дискурс Фуко – это не только развитие темы отношения безумного и врача, но и причастность к такому значимому явлению конца второй половины XX века, как антипсихиатрическое движение, суть которого заключалась в пересмотре традиционной медицинской парадигмы в сторону гуманистических тенденций. В рамках него поднимается вопрос о восприятие субъекта через психиатрические властные практики, которые обесценивают экзистенциальный смысл психического заболевания. Проблема дискурса антипсихиатрии, возникающая в связи с переосмыслением истины «больного» субъекта, в первую очередь поднимается и раскрывается в психоанализе, как ближайшем преемники традиционной психиатрии, и в то же время первом дискурсе, обратившимся в рамках лечения пациентов к истине их переживаний и опыта.

 Лакана, вслед за Фрейдом, критиковал многие классические методы лечения истерии и других душевных заболеваний, что наглядно отражало изменения уход от статуса больного и в психоанализе.

Фуко в свое цикле лекций «Психиатрическая власть» признал заслуги психоанализа, как традиции, противостоящей медицинской парадигме лечения психических больных, однако, в то же время, мы находим еще в «Истории безумия в классическую эпоху» и критику в сторону психоанализа, о чем будет рассказано ниже. «Психиатрическая власть» посвящена более детальному анализу принципов формирования власти дисциплины и то, как они пронизывает все наши общественные отношения, включая туда понятия нормы и патологии, а также то, как она воздействует на субъектов в рамках психиатрической власти, тесно связывая ее с другими дисциплинарными институтами, среди которых школа, армия, тюрьма и тем самым формируя ту самую властную сеть, о которой мы часто встречаем упоминание у Фуко.

В предыдущей главе мы рассмотрели процесс зарождения пары «врач-больной» и смогли увидеть, как возникла и разрослась власть внутри клиники, и какую роль играло в этом процессе безумие. Сейчас же мы попытаемся определить это понятие более конкретно, следуя хронологии развития идеи Фуко, так как психиатрический дискурс был основан на дискурсе о безумии.

Итак, что же такое психиатрическая власть? Психиатрическая власть по воздействию к любому субъекту – безумцу или ненормальному – является властью, стремящейся усмирить. В лице этой власти выступает главным образом врач (но здесь важно уточнить, что власть не сосредоточена в конкретном лице, она пронизывает собою всю систему, и таким образом к обладающим властью в клинике также можно отнести весь персонал), постоянно наблюдающий за больным при помощи различных средств. Вся больница представляет собой как бы сплошное тело врача, внутри которого оказывается заперт больной. Это тело – это особая реальность, которая выступает заменой реальности болезни. Врач, как обладатель авторитета, как представитель науки – медицины, и тем самым знания, выступая в роли обладающего властью, претендовал на истину о болезни субъекта. Как уже говорилось выше – в столкновении сил врача и безумца, задача врача состояла не сколько в том, чтобы вылечить, сколько в том, чтобы развеять бред, в который безумец верил, и поскольку его бред иррационален, то и психиатр не мог использовать логических доводов для его опровержения. И тогда он начал уже выступать не как проводник истины в сознание больного, а как проводник реальности: «Психиатр – это тот, кто призван придать реальному принудительную силу, с помощью которой оно сможет овладеть безумием, пронизать его насквозь и уничтожить как таковое. Психиатр должен был снабдить реальность – именно так определяется отныне его задача – дополнительной властью, необходимой ей, чтобы предписать себя безумию, и, наоборот, долг психиатра – лишить безумие способности ускользать от реальности»[[26]](#footnote-26). Таким образом, можно сделать выводы о том, что психиатрия более не была заинтересована в решении вопроса истины в отношениях врача и больного, она задавалась им только внутри самой себя и сама же его разрешала, как научная инстанция. Это стало возможным благодаря образованию клинического медицинского дискурса, куда входил и нозологический дискурс, и патолого-анатомический, укрепляя научные позиции психиатрии: «психиатрическая власть говорит: вопрос об истине никогда между мной и безумием подниматься не будет, просто потому что я, психиатрия, уже являюсь наукой»[[27]](#footnote-27). То есть психиатрия – не просто агент власти, а агент сверхвласти реальности, так как она предполагала за собою обладание истиной о безумии и безумном субъекте. То есть, таким образом, психиатрическая власть претендовала на все, что как-либо касалось жизни подвластного ей субъекта. И несомненно, это не могло не вызвать у него ответной реакции.

Такую протестную реакцию больных на психиатрическую парадигму и сверхвласть врача Фуко рассматривал в первую очередь в связи с проблемой симуляции и появлением истеричек. Симуляция, возникающая в XIX веке, - это ответ в рамках безумия на попытки подмены реальности субъекта врачом; это кризис внутри психиатрического дискурса, который приводит нас к рождению дискурса психоаналитического. «Причем, говоря о ней, я имею в виду не теоретическую проблему симуляции, а тот процесс, в котором безумцы отвечали психиатрической власти, отказывавшейся поднимать вопрос об истине, вопросом о лжи. Ложь, симуляция, безумие, симулирующее безумие, - такова была перед лицом психиатрической власти антивласть безумцев,[[28]](#footnote-28) » - писал Фуко об этой ситуации. Таким образом, в клинике снова происходил процесс столкновения врача и больного, но уже в рамках вопроса о возвращении проблематики истины в отношения психиатра и субъекта психиатрической власти. Так как не происходит признания врача, несмотря на его научный статус носителя знания, как инстанцию истины. Данный новый дискурс Фуко обозначается как антипсихиатрический, так как он отражает новую сторону противостояния сил внутри клиники, уже не просто между врачом и больным, но между носителем медицинской парадигмы и тем, к кому она применяется. Это конфликт не между конкретным индивидом и конкретным представителем власти, но конфликт внутри системы, которая должна быть перестроена исходя не из рамок медицинских норм, а исходя из своего субъекта – безумца. В качестве субъектов, через которых раскрывается новый антипсихиатрический дискурс, выступали женщины-истерички. Они оказались вместилищем всех смычек внутри психиатрической власти, которые накопились в области ее ведения к XIX веку. В представлении о женской истерии заключались понятия о психическом отклонении, об аморальном сексуальном поведении, об отклонении от своей гендерной роли в семье, а также – безумном начале. Таким образом, психиатрическая власть, претендовавшая на исключительность своих возможностей в воздействии на всех безумцев и ненормальных, и включая в себя не только сферу ведения непосредственно психиатрии, но и семьи, школы, суда, пыталась реализоваться в лечении истеричек в полной мере, доказывая свою уникальность как медицинского знания. К лечению истерии применялись все те же методы, что и к другим психическим заболеваниям, состоящие в сглаживании симптомов и подмены реальности больного реальностью врача. На все это в ответ и возник феномен симуляции. Возник он в результате требования психиатра зафиксировать симптоматику безумия – необходимый для психиатрической больницы и врача момент, так как именно благодаря нему происходила констатация врача как фигуры, обладающей знанием и властью, чтобы отнести болезнь к психическому заболеванию; благодаря же симптоматики и психиатрия может быть рассмотрена как медицинский дискурс, так как понятие и фиксация симптомов закрепляют за ней научный статус и сближают ее с другими отраслями медицины. Это оказывается возможным благодаря возникновению неврологического диспозитива, который взамен практики психиатрического опроса выдвигал требование, ответить на которое должен был не сам пациент, но его тело, реакцию которого может проанализировать только врач, как владеющий истиной о теле.

Истерия, таким образом, представлялась самой близкой к классической медицинской парадигме болезнью, так как в отличие от безумия, может быть осмыслена в терминах неврозов. Поэтому психиатры делали на нее такой упор, стремясь приблизить себя к «настоящей» науке. Шарко, с именем которого в первую очередь связан феномен истеричек и симуляции, в рамках таких представлений занимается разработкой симптоматики истерии. Для их демонстрации он обращатился к практикам гипностического воздействия, наглядно подчеркивающих медицинский статус истерии и того, кто занимался её лечением. Но, параллельно процессу утверждения статуса врача как фигуры медицинского и научного дискурса, и его власти, происходило утверждения власти самого больного субъекта, который, предоставляя врачу симптомы, признавал его таковым, и потому – оказывавался также обладающим сверхвластью. Но в медицинской практике XIX века Шарко с помощью гипноза искал не только подтверждения болезни у истеричек, с помощью них он пытался раскрыть симуляции других больных, выясняя истину их болезни или ее отсутствие, и тем самым он также, не осознавая того, укреплял их преимущество перед ним.

Чтобы восстановить свою власть Шарко обращался к следующему методу – погружая истеричек в состояние гипноза, он просит их рассказать о своем детстве и своей травме, но в ответ на это происходит обнаружение сексуальности в припадках. Таким образом, в психиатрии выступает «новое тело – уже не неврологическое, а сексуальное тело[[29]](#footnote-29)». Беря за основу рассмотрения сексуальное тело, рождается психоанализ как антипсихиатрический дискурс. Итак, почему же Фуко рассматривал психоанализ в ключе противопоставления традиционной психиатрии?

 Для этого нам следует сначала обозначить, что вообще из себя представляла антипсихиатрия в понимании французского мыслителя. «Сердцевиной антипсихиатрии, - как пишет он, - является борьба с институцией, внутри институции и против нее»[[30]](#footnote-30). Если говорить конкретнее, то антипсихиатрия должна была выступать против всех больничных практик, связанных с властью дисциплины и подавлением воли больного; также она должна исключить из отношений врача и пациента понятия привилегированности обладающего знанием над незнающим. Субъект в рамках психиатрической власти «сразу же дисквалифицировался как безумец, лишался всякой власти над своей болезнью и всякого знания о ней»[[31]](#footnote-31). Путь развития безумия в антпсихиатрической перспективе представлялся возможностью «пойти в своем безумии до конца, довершить его в опыте, которому могут способствовать и другие, но только не от имени власти, якобы им врученной их разумом или нормальностью; она освобождает его поступки, страдания, желания от медицинского статуса, который придавался им ранее, очищает их от диагноза и симптоматики, означавших не просто классификацию, но принятое решение, приговор; и наконец, она развенчивает отождествление безумия с душевной болезнью, укреплявшееся с XVII века и завершенное в XX веке»[[32]](#footnote-32).

Таким образом видел Фуко антипсихиатрию как гуманный дискурс, учитывающий истину субъекта, позволяющий раскрыть безумию знание о самом себе, и не претендующий на власть над пациентом. В этих аспектах он наблюдал в психоанализе репрезентацию антипсихиатрического дискурса, отмечая следующее. Во-первых, в процессе психоаналитического сеанса аналитик и пациент стремятся выйти за пределы дисциплинарной больничной системы для поиска истины, не несущей в себе отпечатков властных отношений и навязанной извне реальности. Во-вторых, психоанализ в лице Фрейда не поддавался идеи Шарко патологизировать истеричек и не рассматривал проблематику сексуальности в рамках неврологического дискурса, что уже являлось выступлением против медицинской парадигмы. В-третьих, также в отличие от Шарко Фрейд не видел необходимости в изоляции субъекта от семьи в пространство клиники, и тем самым он также частично отрицает исключительную необходимость для лечения пространства больницы.

 Подводя итог, можно подчеркнуть, что психоанализ как преемник психиатрии, все же продвинулся дальше в сторону гуманизации и обращения к субъекту, а не только его телу. В этот состоит, как отмечал сам Фуко, его заслуга и вклад в дальнейшее развитие западной мысли и антипсихиатрического дискурса. Однако, в то же время Фуко критиковал приверженность психоанализа мифическим мотивам, а также высказывал идею о недостаточности рассмотрения болезни как индивидуального феномена, считая, что нужно говорить также о социальном комплексе, формирующимся вокруг него. Подход психоанализа Фуко также обозначил как «сверхмедикализацию», считая все же, что, несмотря на попытку уйти от классической парадигмы, психоанализ еще больше ушел в симптоматику, подводя расстройства под свои догматы.

Курс лекций «Психиатрическая власть», к сожалению, не успел придти к своему логическому завершению, так как, как отметил Жак Лагранж[[33]](#footnote-33), ссылаясь на интервью самого Фуко, тот больше предпочитал действие слову, и в тот период он оказался больше вовлечен в активную политическую жизнь Франции, чем в написание книг. Поэтому трудно обозначить, как в итоге он видел завершение антипсихиатрического дискурса. Но так или иначе, свою первостепенную задачу – а именно поставить акцент на окружавшем безумие молчании, на проблему подмены истины, на общие тенденции власти дисциплин – он смог выполнить. И потому мы до сих пор обсуждаем его работы, их критику другими мыслителями, их защиту его последователями, так как такая острая тема не может не быть забыта и оставлена, пока у нас в принципе будет стоять вопрос о человеке, рациональности и рядом с ними всегда – вопрос о безумии.

1. **Философия Ж. Деррида**
	1. **Рациональность и безумие: Деррида vs Фуко**

Во многом революционные в вопросе о безумии и разуме идеи Фуко, действительно, быстро распространялись во Франции, взывая к солидарности либо критике со стороны других мыслителей, среди которых самым известным стал Жак Деррида, активно посещавший лекции Фуко в Высшей нормальной школе.

Критика Деррида была высказана им в докладе «Cogito и История безумия», с которым он выступил в 1963 году в Философском колледже, и главным образом обращалась к фрагменту «Истории безумия» Фуко, посвященной Рене Декарту и его видению безумия в «Размышлениях о первой философии». Через анализ этой части книги Фуко, Деррида в целом высказывал свои сомнения по поводу конструктивности всей концепции безумия, которую выстраивал Фуко в своей работе. Фуко также в свою очередь прокомментировал замечание Деррида в приложении к изданию «Истории безумия» 1972 года, назвав его «Мое тело, эта бумага, этот огонь». Таким образом, между двумя французскими мыслителями образовалась активная дискуссия, которую мы и рассмотрим в данной части.

Как и все исследователи, уже анализировавшие этот спор в своих работах, мы непосредственно обратимся к той части «Истории безумия», где Фуко, процитировав и проанализировав Декарта, пришел к выводу о том, что его «Размышления о первой философии» выражали общее пренебрежении безумцами после классической эпохи. В первую очередь, как субъектами, и тем самым, исключая их из всякой политической, социальной и юридической жизни общества, так как приравнивали их к неразумным, то есть не способным мыслить рационально. Здесь мы возвращаемся к важной для дискурса безумия Фуко идеи – а именно соединения концепции безумия и неразумия. И фигура Декарта здесь Фуко нужна, чтобы продемонстрировать, что данная проблематика носила не только общественно-исторический, но и интеллектуальный характер.

Этот тот момент в работе Фуко, который остался непонятен для Деррида, так как у него, обращаясь к словам исследователя Д.Б. Голобородько, сопоставлявшего критику Фуко, высказанную Деррида и Хабермаса, не было в представлениях существенного различия между концептами разума и неразумия: «Ни Деррида, ни Хабермас не тематизируют и не анализируют это различие, в их анализе нет места исследованию его смысла, и в результате – различению трансцендентально-философского и археологического уровней книги Фуко»[[34]](#footnote-34).

Далее следует обратить вслед за Фуко внимание на исключающий жест Декарта по отношению к сумасшедшим. В нем он видел олицетворение всей той археологии молчания, что присутствовала в дискурсе о безумии, начиная с классической эпохи.

 Как мы помним, в первую очередь, это было связано с растворением понятия безумия в понятии неразумия на первом этапе, когда сумасшедшие, больные и преступники, - т.е. все те, выделялся так или иначе из общества, были помещены в одно пространство изоляторов. И таким образом, дискурс безумия не только потерялся в разговоре о дискурсе неразумия, но неразумие стало тем, что определяло безумие в отношении его к обществу, и обобщало представление о безумии с представлением о других изолированных. Потому для Фуко важно было отметить тот факт, что Декарт будто бы вынес безумие за скобки мысли.

После освобождения безумия Пинелем и Эскиролем и созданием специализированных психиатрических лечебниц, молчание стало связано с процессом установление истины врача над истиной безумия. Здесь Фуко также видел роль Декарта в этом процессе, так как благодаря декартовской идеи дуализма, выделявшей в человеке материю протяженную и мыслящую – тело и душу, разделял их тем самым как объекты знания. И, имея под собой разную материю, оба проявления человеческой сущности, соответственно, и должны были лечиться различно. Таким образом, душа со своими недугами, исчезла из однозначного пространства медицины и позитивного знания, приближаясь к области мистического и религиозного, чем еще больше связывала себя с областью морали.

Из всего вышесказанного следует, что картезианский субъект, являвшийся отражением эпохи Нового времени, стал олицетворением молчания по отношению к сумасшедшим и дополнительным свидетелем их виновности. И таким образом, Фуко, по мнению Деррида, выступал категоричным обвинителем Декарта, как основателя европейского рационализма, приписывая его идеям дополнительную репрессивную роль в дискурсе о безумии.

В первую очередь следует уточнить, что Деррида критиковал Фуко, исходя из своего деконструктивного проекта чтения Декарта, то есть исходя чисто из рамок текста, отбросив его историческую привязку к эпохе, для Фуко текст создавался исходя из дискурса – в соответствии с исторически заданными правилами. Это соотносилось с его идеей археологии знания и соответствующим ей археологическим способом исследования.

Вслед за Д.Б. Голобородько, мы выделили два хода мысли Деррида, касательно отрывка из «Размышлений» Декарта[[35]](#footnote-35).

Первый из них касался области сомнений, высказанных Декартом, а именно о том, где границы сомнения разумного человека. Именно здесь появляется фигура безумия: «…Каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим сумасбродом, если бы перенял хоть какую-то их повадку. Однако надо принять во внимание, что я человек, имеющий обыкновение по ночам спать и переживать во сне все то же самое, а иногда и нечто еще менее правдоподобное, чем те несчастные — наяву»[[36]](#footnote-36).  Для Деррида казалось здесь очевидным, что оппонент Декарта, к которому тот обращался, расположен где-то во вне – то есть это не сам размышляющий субъект, а некая фигура, необходимая для литературного хода размышления, к которой можно было бы обратиться. И таким образом, ход мысли Декарта, согласно Деррида, не явная попытка дискредитации сумасшедших, а способ обозначить наглядно сомнение относительно достоверности телесных ощущений. Сон потому являлся точно такой же фигурой рассуждения, продолжая мысль о недостоверности телесного опыта. «Движение размышления на этапе от положения о необходимости универсального сомнения через его ограничение (исключение тела из области сомнения) к расширению сомнения на всю область чувственного, включая собственное тело, Деррида описывает как риторико-педагогическое движение, или методический уровень размышления,»[[37]](#footnote-37) - прояснил нам Голобородько Д.Б. Далее Деррила сделал указание на то, что линия сна и сновидения были введены Декартом как раз таки для того, чтобы указать на различия во мнениях субъекта и оппонента «Размышлений о первой философии Декарта»: «И он посредством гиперболы распространяет гипотезу сна и сновидения на весь опыт («Предположим сейчас поэтому, что мы спим…); эти гипотезу и гиперболу он использует для того, чтобы расширить сомнение, опирающееся на естественные основания»[[38]](#footnote-38).

Таким образом, Деррида в целом подвергал сомнению корректность чтения Декарта Фуко, акцентируя внимание на возможной негативности и предвзятости французского философа при толковании отрывка. Также Деррида поставил другой ряд вопросов, указывая на некую предвзятость Фуко, касательно его выбора для анализа именно отрывка из Декарта и картезианства, в то время как в работах многих других философов также можно было обнаружить следы исключения безумия.

Если с мыслью Деррида о том, что Фуко оказался категоричен к Декарту, сам в то время практикуя рационализм (об этом его замечании мы подробнее поговорим ниже), то касательно выбора образа картезианского субъекта, мы можем выступить в защиту Фуко, так как это согласовывалось с его идей историчности: вне сомнений тот факт, что картезианский субъект и его способ рефлексии стали на долгое время олицетворением мышления новоевропейского человека, а Декарт - известным как родоначальник новоевропейского рационализма. И так как именно в этот период произошла клинификация безумия и становление его предметом позитивного знания, а в следствие этого, и растворение его собственной истины в истине врача, медицины и клиники, то в целом линия размышлений Фуко оказалась достаточно логично построенной. Поэтому, намеренно отвергая идею исторического прочтения текста, Деррида сам в свою очередь был категоричен к идеи Фуко, спрашивая, «имеет ли эта явная интенция Декарта, понятая однажды – как знак, – имеет ли она именно ту связь с той всеобщей исторической структурой, с которой ее хотят поставить в некоторое отношение, – именно ту, которую хотят ей приписать. Имеет ли она то историческое значение, которое ей хотят приписать?»[[39]](#footnote-39) Потому что, исходя из логики Фуко, с опорой на историю безумия как дискурса, мы могли ответить положительно на вопрос Деррида.

Более основательной кажется его критика касательно построения Фуко концепции безумия, согласно которой оно могло бы высказывать свою истину без посредников, но ее также можно опровергнуть.

Критика Деррида состояла в том, что если, согласно Фуко, классическая эпоха установила некую приемлемую обществом форму дискурса о безумии, то значит, должна существовать противостоящая ей форма безумия, говорящего на своем собственном языке. Но здесь, по мнению Деррида, возникло противоречие, так как ему показалось, что Фуко взял на себя роль высказываться о безумии и продвигать его истину, несмотря на то, что сам он продолжал говорить на языке разума и существовать в рамках европейского рационализма; что затеянный Фуко поиск аутентичного и самобытного безумия невозможен, пока он сам рационально мыслит, имея опыт психиатрического и рационалистического знания. То есть идея построения оппозиционного разуму дискурса внутри самого же разума представлялась Деррида нелогичной и противоречивой, а археология молчания оставалась все же языком разума, только измененным. Поэтому ему казалось, что более правильным здесь было бы в первую очередь определить понятия истории и архэ как таковые.

Но, как отметил Голобородько Д.Б., что Деррида, что ранее критиковавший Фуко Хабермас неверно поняли проект мыслителя, который состоял вовсе не в попытке определить безумие и его истину, а в заострении внимания на проблеме молчания безумия и существовании опыта безумия субъекта: Фуко «только указывает на отсутствие в поле высказываний о «безумии» самого безумия, на невозможность «безумного» сделать автореферентное высказывание»[[40]](#footnote-40).

Таким образом, Фуко анализировал безумие не только исходя из него как некого явления, сформированного властным дискурсом, и не пытался его определить, но также пытался понять, как безумие мыслило само себя, что оно представляло как субъективный опыт и каким образом он мог бы быть высказанным.

Подводя итог полемике Фуко и Деррида, важно уточнить, что это – два философа, придерживавшихся совершенно разных стратегий интерпретации текста, основанных на их философских проектах, - идеи дискурса и деконструкции соответственно. Это ключевой момент их полемики и основа взаимного недопонимания и критики. Идея Фуко выходила за грани одной книги и обращалась к истории и констатированию дискурса безумия как исторического феномена, тогда как проект Деррида заключался в подробном и разборчивом чтении и толковании только в рамках конкретного текста. И Фуко в своей работе «Мое тело, эта бумага, этот огонь», являвшейся ответом на критику Деррида, упрекал его в том, что, выстраивая свою гипотезу о ходе рассуждения Декарта и его литературных приемах, Деррида проигнорировал множество действительно важных деталей: «Странным образом, воображая этот другой голос, возражающий и наивный, голос, который исходит откуда-то с тыла декартовского письма, Деррида упустил все различия, из которых образован текст; точнее, стирая все эти различия, наугад сближая испытание безумия и испытание сна, делая первый из них блеклым и неудачным наброском второго, Деррида воспроизводит картезианское исключение»[[41]](#footnote-41). И далее следовало уточнение, что результатом такого прочтение могло бы быть в целом изменение философского дискурса, перенесенного Деррида в поле не-безумия. Что было бы логичным для Деррида, так как, как мы писали уже выше, понятия безумия и неразумия не были для него кардинально различны. И точно таким же образом отличались его понимания разума и неразумия от понимания Фуко.

Из всего вышесказанного мы можем сделать вывод, что принципиальное несогласие Деррида и Фуко по поводу понятий безумия и разума, а также трактовки Декарта, через которую была начата дискуссия, сводилось к различиям тех философских проектов, что они строили и были основаны на разнице между письмом и дискурсом. То есть, таким образом, достаточно логично обусловлены для каждого из них и их последователей. Существует мнение, что аргументы Фуко, конечно, были более сильными по сравнению с Деррида. Но важно понимать, что Деррида, выступая против Фуко, был также еще достаточно молод. И занимать сторону в данном споре кого-либо из них значило бы выбрать более близкий себе концепт. Оба они оказали существенное влияние на философию и корпус гуманитарных наук, за что, в любом случае мы должны воздать им должное.

Об их мировоззренческих различиях хорошо писал Голобородько Д.Б., подытоживая свой анализ полемики Фуко и Деррида: «Общим для них является то, что они развивались в рамках направления критики разума в традиции французского гегельянства, основания которого были заложены Кожевым. Различия же между ними состоят в том, что если археологическая концепция характеризуется большой долей скептицизма по поводу возможности разума трансформироваться, то деконструктивистская отличается большей долей оптимизма по отношению к способности разума самоизменяться и к возможности философии, по выражению позднего Деррида, «восстановить достоинство разума»[[42]](#footnote-42).

Так или иначе, их спор до сих пор является ярким примером интеллектуальной дискуссии. Вопрос безумия и отношения к нему в рамках парадигмы рационализма, а также концепция разума остаются такими же актуальными для большого количества мыслителей и исследователей и в наше время.

* 1. **Психоанализ и философская концепция Ж. Деррида**

Жак Деррида, читая работу Фуко «История безумия в классическую эпоху» заострил свое внимание, конечно, в первую очередь на фигуре Декарта. Но также он не упустил упоминание Фуко о Зигмунде Фрейде – еще одном значимом мыслителе в дискурсе о безумии. Как его роль оценивал Фуко мы уже рассмотрели выше, и хотели бы сейчас проанализировать, что значил Фрейд для философии Деррида и в чем схожесть и различия их проектов – психоанализа и деконструкции.

В первую очередь следует отметить, что поле психоанализа было в целом интересным для изучения Деррида, так как он видел много общего в ключевых философских концептах Фрейда со своими. В первую очередь это касалось пересмотром понятий в психоанализе, что было также характерно для деконструкции. В результате этого процесс значения понятий были расширенны, а системы психоанализа и деконструкции не были замкнуты исключительно на себе. И в целом их можно охарактеризовать как две формы критики традиционного знания и культуры. «Стратегии Зигмунда Фрейда и Жака Деррида отличаются критической функцией, направленной на пересмотр ценностей Западной традиции, если не сказать больше — на подрыв ее устоев,»[[43]](#footnote-43) - писал об этом исследователь В. Мазин в работе «Субъект Фрейда и Деррида».

Критики Деррида заключалась в переосмыслении ключевых философских терминов, среди которых истина и знание. Фрейд же ставил себе задачу пересмотреть значение сексуальности, невроза, симптома и уйти от классической формы психиатрии. Хотя проблемы истины для него была также важна, но в рамках психоанализа.

Также общим для них являлось то, что они не относились к одной конкретной области науки и имели междисциплинарный характер. Как следствие, термины, что использовали в деконструкции и психоанализе, обладали свойством пограничности – то есть в них была заложена внутренняя оппозиция.

 В психоанализе это было связано, в первую очередь, с главным объектом исследования - психическим аппаратом, состоящим из противоположных друг другу частей. Субъект психоанализа всегда совпадал с объектом за счет специфики объекта исследования, и в то же время для осознания это оставалось невозможным. Письмо в деконструктивном проекте Деррида подобным же образом конституировало и разрушало субъект и содержало в себе отличия от себя. Деррида, указывая на близость с Фрейдом, отмечал значимую роль письма в самом психоанализе. Это связано во-первых, с тем, что во многих трудах Фрейда так или иначе присутствовали сцены, связанные с письмом. Во-вторых, и сам Фрейд часто сравнивал письмо с психическим аппаратом, памятью и бессознательным из-за их общей многослойности, используя для этого понятие «волшебный блокнот». «Психоаналитическая метафора письма — это фрейдовский «волшебный блокнот», в котором невидимо сохраняются разные слои записи»[[44]](#footnote-44), - писала об этом известная советская и российская исследовательница и переводчица Автономова Н.С.

 Письмо предполагает же всегда за собой концепт знака, который в свою очередь также был важен особенно и для самого ярого последователя Фрейда – Лакана.

Лакан, рассматривая роль языка символа в контексте их важности для психоаналитического процесса, построенного на высказывании бессознательного, обращал внимание на постоянно скольжение означающих по отношению к означаемым. При этом их отношения друг к другу не являются устойчивыми. Тот же момент оказался важным в рамках философии Деррида, и Фрейда. Последний рассматривал это, например, в связи с понятием либидо: «При шизофрении, по мысли Фрейда, снятое с объектов либидо не ищет новых объектов, а возвращается к себе. Словесные представления при этом возвращаются к своему пределу, т. е. к телу, шизофреническая речь становится «языком органов». При этом словесные представления не просто преобладают над предметными, но обретают автономию»[[45]](#footnote-45). Таким образом, один из известных методов психоанализа – метод свободных ассоциаций, действует по той же логике – речь пациента, развиваясь, распадается на части, которые могут соотносится с различными, зачастую не связными между собой образами.

На данном этапе мы также не можем не упомянуть еще одно значимое для психоанализа и деконструкции понятие – смещение. Природа смещения в психоанализе, по замечанию Деррида, схожа с гегелевским снятием. Фрейд описывал этот механизм как этап сновидения, который подменяет некоторые некоторые элементы сна, связанные с тревогой и неврозами пациента, на более нейтральные, то есть такие образом цензурирует сон. Он связан с областью бессознательного. Для Лакана, увлеченного построением психоанализа на лингвистической основе, произошла замена понятия смещения понятием метонимия: «Лакан определяет метонимию как диахроническое отношение между двумя означающими в цепи означающих. Метонимия представляет собой способ комбинирования/связывания означающих в единую цепь («горизонтальные» отношения), а метафора – замещения означающего в одной цепи означающим из другой («вертикальные» отношения). Вместе метафора и метонимия организуют способ производства означивания»[[46]](#footnote-46).

Также важными функциями смещения, согласно Фрейду, является децентрация и субъекта, и оппозиций внутри сна. Внутри сна всегда существует некий ложный центр, не поддающийся анализу, и, как правило, таких центров может быть несколько. Для Деррида понятие центра несло в себе след негативности как то, что неизменно утягивало нас к ложной идеи структуры, тогда как «центр – не свойство структуры, а иллюзия, проецируемая наблюдателем вовне, продукт его желания, результат его влечения овладеть объектом постижения»[[47]](#footnote-47). Таким образом, центр – это попытка придать форму, ограничить и обозначить, он находится и внутри структуры, и за ее пределами. Это позиция по отношению к понятиям центра и структуры сближает Фрейда и Деррида также с еще одним исследователем, уже ранее рассмотренным нами, - Мишелем Фуко. Фуко главным образом говорил в своей философии о децентрализации власти как таковой, указывая также на ее институты, которые точно также можно было бы принять за центры власти.

Таким образом, идеи децентрация и деструктуруализация оказались крайне значимыми для французских философов конца XX века на пути к поиску истины. Единственный, кто решил продолжать придерживаться идеи какого-либо центра внутри своей философии – это Жак Лакан, возведший структуру языка до уровня опорной точки психоанализа. Но мы можем это связать с тем особым статусом истины, что присущ психоанализу и рассмотреть его подробнее, в попытках понять ход мысли и Фрейда, и Лакана.

С опорой на работу В.Мазина[[48]](#footnote-48), мы можем отметить два ключевых вопроса касательно истины в психоанализе.

Первый из них связан с пациентом, а именно – можно ли считать истинной его речь? И для психоанализа ответ достаточно прост: именно в речи и высказывается истина, так как все слова анализанта так или иначе соотносятся с областью бессознательного и его желаниями. Путем свободных ассоциаций возможно достижение истины и разрешение конфликта. Однако Лакан не до конца разделял этот тезис Фрейда и придерживался мнения о том, что речь не способна отразить всю полноту желаний пациента. У Лакана речь, прежде чем высказать желание субъекта, проходит через цензуру лингвистических правил, поэтому возникает проблема недостаточной истины в словах анализанта. Но важно уточнить, что речь также не идет о том, что анализант лжет.

С другой стороны встал вопрос о том, содержится ли истина в речи психоаналитика по отношению к пациенту? Для Фуко, как мы помним, ответ был прост: любой врач (в меньшей степени психоаналитик, но и он тоже) – носитель властного дискурса, который высказывал истину, не совпадающую с действительной истиной и игнорировал истину безумия. Для Фрейда ответ на вопрос содержал противоречие, которое в итоге свелось к тому, что все зависит от пациента – как изменялось его состояния в зависимости от высказанного психоаналитиком предположения. Деррида же не задавался целью обнаружить истину как таковую, отталкиваясь от метафизики присутствия, он также не верил в возможность конструирование истины во всей однозначности и полноте. Таким образом, «деконструкция и психоанализ при этом направлены не на восстановление некой изначально истинной картины, и не на герменевтическое истолкование того или иного текста, будь то текст книги или текст симптомов, но на порождение картины, не на обнаружение истины, но на ее конструирование-деконструирование»[[49]](#footnote-49). И здесь же мы вновь можем проследить близость деконструктивного и психоналатического проекта с проектом дискурса о безумии Фуко, где истина безумия не пыталась быть высказанной и построенной, но указывалось на возможность ее существования и невозможности ее толкования на традиционном языке рационализма и господствующей научной парадигмы. Поэтому можно сделать вывод, что связь Фуко, Деррида, Фрейда и Лакана прослеживается более ясно, чем кажется на первый взгляд, хотя бы в их общей оппозиции традиционной западной культуре, которая присуща конкретная структура, ясность и четкость понятий, возможность установления полноты истины в рамках европейского рационализма.

Но все же нам необходимо уточнить, что, несмотря на очевидное сходство деконструкции и психоанализа, Деррида подчеркивал их принципиальное отличие друг от друга. Характер деконструкции был заключен в постоянном анализе текстов, их переписывании и стирании одновременно. Она всегда осуществлялась исключительно в рамках текста (как в примере с «Историей безумия» Фуко – анализ данной работы не выходил за рамки текста, в этом и состоял корень разногласий Фуко и Деррида), психоанализ наоборот отличался своей динамичностью и движением к внетекстовому элементу – телу пациента, его психике и болезни, т.е. к иному текста.

Несомненно, что Деррида очень высоко ценил труды Фрейда и ему был не чужд психоанализ в целом, но все же он подчеркивал отсутствие анализа и метода в деконструкции.

Общего у Деррида и Лакана было еще меньше, несмотря на то, что они жили в одно время. Между ними были достаточно сложные отношения и во многом их позиции принципиально отличались. Если Деррида предпочитал письмо речи, то труд Лакана состоял в основном как раз из записи его речей, которые были для него в приоритете перед письмом. Но все же имели место быть сходства их проектов, которые мы отметили выше, а также упомянула Автономова Н.С. в работе, посвященной Ж. Деррида: «Во всяком случае, для нас важно здесь не только то, чем Лакан отличается от Деррида, но и то, в чем они созвучны. В концепции Лакана действительно был (и после «Ecrits» лишь усиливался) акцент на дифференциальности, на «письме», и тем самым намечался поворот, который Деррида, в память о Хайдеггере, называет Kehre. В самом деле, уже в «Ecrits» первая сцена — это размышления об «Украденном письме» Эдгара По, и обсуждаются здесь явления, которые свидетельствуют не столько о полноте речи, обретающей себя в психоанализе, сколько о механизмах отсутствия, замещения, навязчивого повторения. Цепь означающих во всей ее материальности прорисовывается все ярче, одерживая верх над любым означаемым»[[50]](#footnote-50).

Таким образом, как мы видим из проведенного выше анализа, в процессе формирования концепции Деррида, существенная роль была сыграна и представителями психоанализа – Фрейдом и Лаканом. Самое главное сходство обнаруживается в близости понимания психики Фрейдом и письмом Деррида, а также в их идеологическом пересмотре традиционной культуры и ее трактовке базовых для психоанализа и деконструкции терминов.

Сравнение двух мыслителей помогло нам приблизиться к пониманию того, каким образом выстраивалась система Деррида и где в ней нашли себе места понятия психического и рационального.

* 1. **Деконструкция и проблема рациональсти**

Таким образом, проанализировав критическую сторону исследований Деррида, мы подошли, наконец, к тому, чтобы дать комплексную характеристику дискурсу безумия и рациональности в его философской системе.

Как мы уже писали выше, деконструкция Деррида – это во многом критический проект, и помимо критики Фуко и психоанализа, значимое место в его работах было уделено рассмотрению популярной для западной философии концепции онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма. Это термин введен самим Деррида, попытавшим емко выразить суть европейской метафизики. Ключевое понятие здесь – конечно, логоцентризм, указывающее на основу всей европейской науки – разум. «Логоцентризм — вот имя, которое дает этой картине присутствий и отсутствий, умолчаний и обнаружений Деррида. «Логоцентризм — замыкание мышления на се­бя самого как на порядок присутствия перед самим со­бою, апелляция к разуму как к инстанции закона, удер­живаемой вне игры, свободной от дисперсии, над кото­рой она властвует,»[[51]](#footnote-51) - цитирует с дополнением Деррида Автономова Н.С., проясняя этот момент. Таким образом, Деррида пытался противостоять структуре, в которой центр наделялся свойствами всей полноты бытия, и остальным знаниям оставалось лишь примыкать к нему на периферии. Деконструкция, по задумке Деррида, должна была преодолеть эту парадигму европейской метафизики, путем перепрочтения текстов и переосмысления терминов философского разума, не выходя в то же время за пределы текста, но разрушая внутри него связь между значением и означаемым. Также в связи с этим Деррида также ввел термин «различания», отражающий невозможность найти и зафиксировать какое-либо окончательное знание. Об этом мы находим в его работе «Письмо и различие».

 «Письмо и различие» Деррида – одна из особенно примечательных работ философа, где в рамках своего проекта критики истории философии он углубился в переосмысление идеи знака – как исходного средства выражения. Письмо и различие – это два ключевых для деконструкции концепта, которые по своему смыслу направлены на преодоление логоцентризма, так как именно данные методы по умолчанию никогда не использовались для серьезной философской работы в рамках классического рационализма. Выше мы отмечали особенную роль письма для Деррида, в данной главе лишь можно уточнить, что в целом письмо в системе философа занимало роль того, что превышает бытие. «По Деррида, именно письмо, предшествующее любой данности, сдвинуто относительно любого наличия/присутствия; письмо — это технология обращения с материей языка и сознания и одновременно концептуальный каркас новой онтологии — онтологии различий (можно было бы сказать, гетерологии). Письмо запечатлевается в текстах, которые выступают как основная материя культуры. Отсюда вызывающий тезис Деррида: «нет ничего кроме текста» («II n'y pas de hors-texte») или, в ином возможном толковании, «вне текста нет ничего»[[52]](#footnote-52),» - поясняла Автономова Н.С. Письмо отвергалось западной метафизикой постоянно, как что-то вторичное, искажающее первоначальный смысл, исключающее личное участие автора. Именно поэтому Деррида обратился к нему, как средству борьбы с традицией.

 И письмо тесно связано с различием, которое по смыслу своему очень схоже с методом фрейдовского пониманием психики: оно про возможность видения двух противоположностей в одном поле. И тесно связано с человеком, который также буквально соединил в себе две противоположности, о которых писал еще Декарт, и занял тем самым промежуточное положение в бытии. Рядом с различием у Деррида появилось понятие «различания» - термин, появившийся у него в «О грамматологии», которое можно назвать основой жизни и воплощением оппозиции наличия и присутствия, некой формой двойственности всех объектов мира. Все эти понятия служили Деррида инструментом для демонстрации невозможности однозначной трактовки вещей в бытии. Они могли стать основой новой системы знания, но в то же время это привело бы Деррида к тому парадоксу, за который он критиковал Фуко: построению оппозиции системе внутри системы.

Напомним, что в одной из глав данной работы, посвященной критике Фуко, мы отметили один из ключевых аргументов Деррида в их споре – а именно невозможности построить концепцию безумия, которая бы отталкивалась от того, что оно говорит о себе само. Причина этому – наше постоянное нахождение внутри дискурса разума, и выстроить противоположную ему же на его языке систему оказывается невозможно. Поэтому попытка Фуко выйти за рамки традиционной философии и науки была раскритикована Деррида. Ведь он также не видел реальных средств для воплощения идеи, которые бы предложил Фуко. Однако, он также обрушивался критикой и на Гадамера и Серля, пытавшихся придерживаться традиции.

Сам Деррида также отдавал себе отчет в том, что реализовать его проект может оказаться достаточно сложно. Как писала исследовательница Автономова Н.С.: «это все же не выражение деконструктивистского скепсиса, а констатация некоей антропологической неизбежности».[[53]](#footnote-53) И важно также уточнить, что все же его критика не строилась на нигилистических основах, а имела под собой поиск нового осмысления истины и человека. Поэтому, таким образом, Деррида, хоть и активно полемизировал с Фуко, сам со своей позиции также критиковал традиционную парадигму рациональности.

Подобно безумию для Фуко, для Деррида различание играло роль концепта, выражающего в себе оппозицию европейской метафизике. Оно отражало именно ту же инаковость, иное разуму, что и безумие у Фуко. Автономова Н.С. , опираясь на Деррида, характеризовала это как «некий исходный абсолют, лежащий в основе всего сущего и существующего; то, что не есть некая покоящаяся и в себе замкнутая сущность, пред­ставляемая в форме данности, наличия, присутствия; то, что не может также быть представлено в виде образа, репрезентации, изображения этого налично данного и присутствующего. Собственно говоря, так описываемое и так понимаемое — это уже даже и не различие как покоящаяся двухосновность одного и другого, такого и инакового, но, точнее, «различение»[[54]](#footnote-54). Таким образом, различание – отражение сути философии Деррида, и, возможно, та истина, которая присутствует во всем, и в том числе человеке. Поэтому обратиться к деконструкции и различанию, переосмыслять и перечитывать тексты – для Деррида равнозначно приближению к новой, необходимой нам истине.

Таким образом, отношения безумия и рациональности в философии Жака Деррида заключены в критике рациональности, противопоставление ей своего проекта деконструкции, включащего методы пересмотра классического знания. При этом философ осознавал сложность и парадоксальность попытки построения оппозиционной структуры внутри структуры. Мы смогли ознакомиться с его критикой совершенной подобной попытки Фуко, отметив сильные и слабые стороны критики, и пришли к выводу об основе спора, заключенной в разнице систем Фуко и Деррида. Поэтому важно отметить, что для каждого из мыслителей собственная система и действия, осуществленные согласно с ней, были обоснованы. Точно также Фрейд, как и Фуко и Деррида, руководствовался собственными принципами и методами, заслуги которых хоть и были отмечены Фуко и Деррида, но в то же время они также указывали на недостатки его системы. Поэтому, говоря о полемике Деррида с Фуко и с Фрейдом и Лаканом, важно отметить, что, несмотря на критику, Деррида признавал их заслуги в построении оппозиционных классической философии систем.

Мы не можем не отметить стремление Деррида в поисках новых форм знания и его роль во французской философии. Как и многие, Деррида до сих пор активно обсуждаем и критикуем. У читателей постоянно возникают вопросы по поводу деконструируемых им текстов и обоснованности его методов. И хоть для многих философия Деррида не представляет собой ценности как некая конкретная философская система, которая могла бы ответить на вопрос об истине, на мой взгляд, система Деррида очень важна своим оппозиционным культурным характером, свои вопрошанием к традиции. И также это особенно ценно в контексте его активной политической жизни: свои философские взгляды, подобно Фуко, он переносил в жизнь, и подобно тому, как он отстаивал идею внесистемного существования истины и разума, также он говорил о возможности существования свободы вне рамок выбор одной конкретной альтернативы. Деконструкция как проект отражала переживания и проблемы своего времени, вопросы истины и обоснованности классической рациональности, и в этом своем смысле она остается для нас такой же актуальной, несмотря на то, что ее методы для многих остаются под вопросом.

1. **Психоанализ Ж. Лакана
3.1. Концепция субъективности: Воображаемое, Символическое, Реальное**

Последний ключевой представитель французской философии XX века, упомянутый нами уже не раз – Лакана. Он также выступал одной из значимых фигур времени в контексте развития комплекса представлений о безумии и рациональности как представитель психоанализа. В первую очередь мы знаем его как преданного последователя Фрейда, пытавшегося популяризовать его идеи. Однако подход самого Лакана к проблеме бессознательного также оказался достаточно новым и революционным, и, что важно отметить, совершенно в духе тенденций его времени: в том, какую роль Лакан отвел знаку, нельзя не увидеть влияние структурализма. Поэтому для начала мы попытаемся рассмотреть ключевые понятия лакановской системы, так как они напрямую связаны с тем, как им понималось безумие и разум, и какое место им отведено в его психоанализе. Отталкиваясь от этого мы также сможем оценить отношение Лакана к современной ему психиатрии, так как, как и Мишеля Фуко, его интересовали вопросы отношений пациента и анализанта и негативные тенденции растущей власти врачи над пациентом.

Так как нам был уже упомянут знак, то именно с него мы и начнем рассмотрение лакановской системы. Итак, что же представляет из себя знак в философии Лакана? Несомненно, он тесно связан с тем знаком, что мы обнаруживаем у Соссюра – современника Лакана. Но у Соссюра мы находим представление о знаке как о неком произвольном означающем, тогда как Лакан сделал акцент на скольжении означаемого и означаемых по отношению друг к другу. Такое понимание сложной структуры взаимоотношений означаемого и означающих близко и Жаку Деррида, как мы помним. Именно оно отражало сложную структуру речи анализанта, которой Лакан уделил так много внимания в своих семинарах. Суть его сводима к тому, что означаемое, которое заключает в себе желания и неврозы, зачастую остается невыговоренным пациентом, а лишь скользит рядом с означающим, и таким образом, поток свободной речи уже нельзя назвать достоверным инструментом, который бы мог привести психоаналитика к скрытому в бессознательном. Целые комплексы означаемого ускользают от взгляда психоаналитика, как и из области сознательного пациента. Поэтому Лакан и попытался реформировать психоаналитический подход, концентрируя свое внимание на исследовании речи как особой структуры, транслятора означающих символов, как системы бессознательного, расшифровка которой могла бы приблизить психоаналитика к истине. Важно поэтому отметить, что в речи Лакан не видел известное всем фрейдовское бессознательное сопротивление анализанта, скрывающего за образами истину, а лишь некий факт несовпадение сознания и психики, или, говоря иначе, субъекта анализа и его «Я».

 Здесь заключено расхождение и между субъектом и его истиной, и между собственным представлением субъекта о себе самом и действительностью. Это расхождение – пространство, которое должен заполнить психоаналитик, воссоздав структуру субъекта путем обращения к трем основам, на которых она становится – реальному, воображаемому и символическому.

Термин «реальное» не являлся нововведением Лакана, подобно «знаку» - он соотносился с традицией эпохи. И изначально Лакан употреблял его как оппозиционное образному, то есть то, что находилось непосредственно в нашем бытии. Однако в 1953 году «Лакан возвышает реальное до статуса одной из основных категорий психоаналитической теории: реальное становится одним из трех порядков, с помощью которых могут быть описаны все психоаналитические феномены. Другими двумя порядками являются символическое и воображаемое. Следовательно, реальное не только противопоставлено воображаемому, но также находится по ту сторону символического. В отличие от символического, которое конституируется посредством оппозиций, таких как присутствие и отсутствие, «в реальном нет отсутствия». В то время как символическая оппозиция присутствия и отсутствия предполагает, что в символическом порядке всегда чего-то может не хватать, реальное «всегда на своем месте: оно носит его приклеенным к подошве [англ. it carries it glued to its heel], и не догадывается о том, что может изгнать его оттуда»[[55]](#footnote-55). В более поздних работах статус реального связан с его несовместимостью с языком и означающим и его противоположностью им. Таким образом, реальное в философии Лакана - это бессознательное, существующее еще до языка. Также оно аморфно, не имеет четких границ, и, что важно, по мнению Лакана, человек стремится вернуться к реальному от мира «не-Я», языкового, символического, но не может никогда реализовать эту цель в полной мере, отсюда мы имеем травму. Реальное Лакана частично совпадало с фрейдовским понятием «Оно».

Понятие «Я» в свою очередь можно связать с Воображаемым – следующим важным термином лакановской системы. В нем заключено целостное представление человека о себе и своем теле, которое он видит в зеркале, т.е. важный процесс самоидентификации с зеркальным двойником, и связано с обманчивой иллюзией и очарованием увиденного. Оно также, как и реальное, тесно связано с доязыковой стадией, и является первой ступенью на пути формирования субъекта. Здесь мы уже можем говорить о месте языка, так как упомянутые выше означаемые и означающие включены как раз именно в область воображаемого, само воображаемое также всегда уже структурировано символами. Таким образом, этап встречи с двойником на стадии зеркала – это и этап встречи с Другим, и этап перехода к символическому.

Символическое можно соотнести, следовательно, последняя часть в структуре психики по психоанализу Фрейда - «Сверх-я». Сам Лакан упоминал о связи своего понятия символического с системой Леви-Стросса, развивавшего идею построения и структурирования окружающего нас общества символами и законами, регулирующими отношения в нем: «Символическая функция образует универсум, внутри кото­рого все человеческое должно быть упорядочено. Не случайно Леви-Стросс называет эти структуры *элементарными —*а не *примитивными. Элементарное*противопоставляется *ком­плексному.*Так вот, интересно, что книгу *Комплексные струк­туры родства*он так еще и не написал. Комплексные структуры — это как раз те, что представлены нами, и характеризуются они куда большей аморфностью»[[56]](#footnote-56). Символическое из всех трех регистров наиболее тесно связано с языком, так как все системы, вся коммуникация и законы высказаны на языке. Однако, важно провести здесь разграничение и уточнить, что символическое и язык нетождественны, так как все же язык по-прежнему включает в себя область и реального, и воображаемого помимо символического. Тогда как в символическом представлении языка можно говорить только об означающих.

В символическом нашли свое место все социальные явления и обозначение, среди которых и культура, и семья, и отношения с Другим. Оно отделено от природы и, по мысли Лакана, является другим миром: «Исходя из него мы можем сформулировать гипотезу, что символиче­ский порядок, всегда полагая себя как целокупность, как начало, самостоятельно формирующее независимый универсум, — больше того, созидающее Универсум как таковой как нечто, от Мира отличное, — должен и сам быть структурирован как цело­купность, то есть представлять собой независимую, полную диалектическую структуру»[[57]](#footnote-57). И с ним же Лакан связывает основные психоаналитические проблематики: Эдипов комплекс, нехватку, инстинкт к смерти и т.д. Это объясняется особенностью символического – активным присутствием Другого, появляющегося еще на стадии зеркала. Там ребенок, создавая свой образ, ждет его одобрения от Другого – взрослого. Там же возникает Эдипов комплекс, в котором происходит переход из регистра воображаемого в символическое, когда ребенок соперничает с отцом, первичным Другим, за символические отношения с матерью, которая олицетворяет нехватку. В отличие от Фрейда, Лакан не верил в возможность полного самостоятельного преодоления этого комплекса, а также сводил основные неврозы к его неразрешенности. Все это являлось для него подтверждением того, что суть неврозов в основном соотносится с регистром символического, куда включались язык и все социальные отношения, которые, конечно, строятся на языковой коммуникации.

Таким образом, мы теперь можем обозначить последнее ключевое здесь понятие, соотносимое со всеми тремя регистрами – а именно бессознательное. Как мы могли понять из рассмотрения по отдельности его частей, оно отличалось от представлений о бессознательном Фрейда, которое по большей части сводилось к вытесненному. Для Лакана же бессознательное тесно связано с языком и Другим, и в его основе – лингвистические структуры означающих. При это существует доязыковое бессознательное, уже упомянутое реальное, которое нам недоступно.

В связи с Другим бессознательное понималось Лаканом как дискурс, где в коммуникации мы влияем на другой субъект. Другой относится к области символического, а речь и коммуникация появляются только в связи с существованием Другого. Таким образом, здесь прослеживается тесная взаимосвязь коммуникации, бессознательного и Другого, которая отражена и в его понимании термина «дискурс», который исследовательница Наумова Е.А. обозначила как «способ, с помощью которого субъект предъявляет себя другому субъекту, тем самым устаналивая социальные узы интерсубъективных отношений. Дискурс – это система, через вхождение в которую представляется субъект. Согласно Лакану, дискурс необходимо понимать как социальную ткань, в которую субъект оказывается вплетен, как межчеловеческие отношения, в которых он функционирует. <…> Во всех дискурсах субъекту отведено определенное место, которое и конституирует его как субъекта отношений, отношений к другому, знанию, истине»[[58]](#footnote-58). Лакан ввел четыре основных дискурса – господина, истерика, аналитика и университета.

Первый из дискурсов, дискурс господина Лакана, очень схож с идеей дискурса власти его современника – Фуко. В рамках его концепции язык предстает своего рода агентом дискурса господина, так как он выстроен по правилам господствующей парадигмы и тем самым он образует структуру, переложение в рамках которой искажает истинный смысл сказанного. Господский дискурс выражает таким образом «императивную природу языка вообще»[[59]](#footnote-59), он также «несет в себе скрытую функцию преграждения истины для субъекта»[[60]](#footnote-60).

Следующий дискурс, университета, выступает как продукт господского и его иллюзорная замена. Он состоит в рационализации и упорядочивании всех процессов с опорой на знание и является наглядным отражением господствующей в обществе научной парадигмы. Также господский дискурс является противостоящим дискурсу аналитика, о значении которого пойдет речь дальше. Лакан связывает возникновение психоанализа с аналитическим дискурсом, в рамках которого перестраиваются отношения врача и пациента, где врач не выступает больше как господин, обладающий знанием о субъекте. Аналитик должен был занимать не привилегированное положение в отношении больного, он помогал субъекту самому отыскать свое желание, что совпадает с идеей антипсихиатрии Фуко. Таким образом, Лакана, как и Фрейда, и психоанализ как таковой, частично можно рассматривать как упразднителей авторитета врача. В рамках этого процесса субъект сам создает означающие, а не использует заданные Другим, ищет причины собственного желания и имеющие для его переживаний значения. Дискурс аналитика и дискурс истерика тем самым оказываются тесно связаны и зависимы друг от друга, они создают пространство означающих, дающих возможность субъекту познать свою истину и раскрыть себя. Дискурс истерика – это этап на пути становления дискурса аналитика, необходимый для признания больным своего желания знать истину. Психоанализ, таким образом, как писала Наумова Е.И. – «дискурс, который представляет собой сеть означающих, в силу того, что он есть практика по восстановлению ассоциативных связей в речи, которые в свою очередь ведут к прояснению смысла нашего желания»[[61]](#footnote-61). Аналитический дискурс «раскрывает в себе возможность доступа к бессознательному, и демонстрирует возможность получить знание в месте истины, тогда как в господском дискурсе на месте истины всегда находится расщепленный субъект»[[62]](#footnote-62).

Таким образом, рассмотрев ключевые моменты, на которых строился лакановский психоанализ, мы смогли обратить внимания на его представление о бессознательном, дополняющее Фрейда: вводя понятия Символического, Реального и Воображаемого, он создает концепцию субъекта нехватки как психоаналитического субъекта. А также рассмотрели роль языка и знака, которые им отвел Лакан в психических процессах, и, соответственно, комплекс знаний о психике, неврозе и разуме. Далее мы детально рассмотрим, как в его системе обозначен дискурс безумия и рациональности, отталкиваясь от основ его теории.

 **3.2. Проблема безумия: три структуры психического устройства**

Следовало бы начать с того, что термин «безумие» как таковой у Лакана не использовался, данное явление он называл психозом и третий том его семинаров носил одноименное название. Это не связано с каким-то пренебрежением или умалчиванием феномена путем его другого обозначения, но, возможно, со стремлением актуализировать психоанализ как более точную и строгую науку наряду с медициной. Психоз в его нозологический системе стоит в одном ряду с такими понятиями как невроз и перверсия. Важно, что все они представляли собой не набор симптомов или классификационную таблицу для определения диагноза, как в традиционной психиатрии, а, скорее, служили для обозначения структуры психики в клинических понятиях. И психоз, и невроз, и перверсия – это в первую очередь именно способ коммуникации, обусловленный структурой субъекта, а не болезнь.

Симптомы, возникающие в поле неврозов, психов и перверсий, также характеризуются в связке с языком. Они могут заключать в себе и некое послание вовне к Другому, и попытку субъекта достичь удовлетворение, восполнить нехватку, и использоваться субъектом как путь для включения себя в коммуникацию. Само наличие симптома необязательно должно приносить дискомфорт, чего нельзя сказать о нехватке – это всегда ощущается человеком и тяжело переносится. Нехватка всегда связана с желанием, либо обладанием. В первом случае мы говорим именно о желании бытия, во втором – о требовании. Вопрос требования особенно остро встает в связи с явлением эдипова комплекса, о последствиях которого будет ниже.

 Логично будет предположить, что в оппозицию им должно было бы быть некое комплексное знание о том, что относилось бы к здоровью, рациональности, нормальности. Но мы их не находим в лакановской системе: «Нет психической структуры, которую можно квалифицировать как «психически здоровую», «нормальную». «Нормальность», по Лакану, – верх психопатологии, поскольку она неизлечима. Если Фрейд полагал, что невротика можно превратить в обычного несчастного человека, то для Лакана, невроз — структура, не подлежащая изменению; и цель психоаналитической работы — не устранение невроза, а изменение отношения субъекта к своему неврозу, себе самому, своей истории»[[63]](#footnote-63).

Итак, разобравшись с отношением Лакана к области рациональности, мы теперь можем уже более детально рассмотреть, что же тогда представляет собой психоз. В первую очередь, конечно, уточним отличие трактовки Лакана от трактовки Фрейда. Если у последнего мы говорим о разрыв между Я и реальностью, в результате которого Я подчиняется Оно, и в результате этого возникает состояние бреда, при котором происходит окончательная потеря реальности, и Я выстравает свою новую реальность в соответствии с желаниями Оно, то у Лакана все иначе. Как логично будет предположить, психоз тесно связан с влиянием одного из регистров на жизнь субъекта. А именно – символического, который подавляет при болезни реальное. То есть выходит на первый план доязыковое бессознательное, на основе которого психотик выстраивает подобным образом, что и у Фрейда, свою систему, но не мира, а языка и способа коммуникации, который не согласовывается с общепринятыми.  Конечно, в языке больного психозом могут быть обычные слова, которые употребляются людьми вокруг, он необязательно должен выдумывать новые, но внутренняя связь слов, то есть правила их согласования, а также их значение и их применение все равно будут оставаться неразумными, непонятными для остальных. И также верно сказать, что не только психотик выстраивает некую языковую систему, но языковая система, как кажется больному, подчиняет его. Это выражается в той речи и голосах, которые, как ему кажется, он слышит извне.

В связи с этим также важно упомянуть еще одно значимое понятие для понимания дискурса психоза Лакана, а именно форклюзию, которая появилась в системе Лакана в результате его поисков причин психоза. Ее смысл, состоящий в психической защите, перекликается с фрейдовским отвержением, так точно также вычеркивает что-то, но в данном случае из порядка символического. Форклюзия изначально связывалась с фигурой Отца. Как мы уже писали выше, отец – это первый Другой, к которому обращается ребенком за подтверждением своего образа, то есть тот, кто должен помочь ему обрести себя в пространстве символического. Невыполнение этой операции, точнее, функции, которую Лакан обозначил как «Имена-Отца», на определенном этапе может привести к неустойчивости целостности «Я». Таким образом, мы имеем некий механизм новый механизм психики, сформированный из этой травмы: «Имя-Отца отброшено за пределы символического порядка, точнее, что Оно никогда не было в этот порядок интегрировано (поэтому один из переводов этого понятия на русский язык-предызъятие). Речь идет о нехватке отцовской функции, о том, что отцовская функция сводится к образу отца, но не к имени его символического закона»[[64]](#footnote-64). Такое отведение особого места эдипову комплексу и отцу связано с тем, что Лакан в принципе делал больший акцент на фигуре матери, нежели Фрейд: нехватка матери и эдипов комплекс как первая коммуникация, как первая встреча с миром символического закладывают основы принципов всей коммуникации субъекта в целом, поэтому, собственно, они могут быть так травматичны и иметь такие последствия для человека: «Когда Имя-Отца подвергается форклюзии, оно оставляет дыру в символическом порядке, которую невозможно заполнить; в таком случае субъект приобретает структуру психоза, даже если при этом он не проявляет его классических признаков. Рано или поздно, когда подвергшееся форклюзии Имя-Отца снова появляется в реальном, субъект оказывается неспособным ассимилировать его. Результатом этого становится «столкновение с не ассимилируемым означающим», представляющее собой, собственно, «вход в психоз», характеризующийся, как правило, возникновением галлюцинаций и/или бреда»[[65]](#footnote-65).

Важно отметить, что форклюзия, несмотря на некоторые сходства, все отличается и от вытеснения, и от отрицания, и от проекции. Отвергнутый форклюзией элемент не уходит, как с вытеснением, в бессознательное, он полностью исключается даже оттуда. В отличие от отрицания, форклюзия не отвергает от себя некий элемент, который знаком, так как для нее он будто бы и не существовал. Что касается проекции, то она имеет направление изнутри вовне, с форклюзией все состоит в точности наоборот. В целом, проекция и вытеснение – психические защитные механизмы, свойственные неврозу. Форклюзия же эксклюзивна для психоза.

Суммируя вышесказанное, а также исходя из роли языка и коммуникации в системе Лакана, мы получаем определение психоза «как одного из расстройств речи. Это близко представлениям Фрейда, высказанным в 1891 году в книге об афазиях. В 1956 году Лакан относит эти речевые расстройства к нехватке у психотика достаточного числа пунктов пристегивания. Пункты пристегивания — места скрепления означающих с означаемыми, точнее — с полем значений. Скольжение означаемых под означающими приостанавливается у невротика именно в этих точках. Нехватка этих точек у психотика предопределена отсутствием Имени-Отца. Это отсутствие и приводит к невозможности приостановить скольжение означаемых, что приводит к катастрофе означения»[[66]](#footnote-66).

В 70-е годы Лакан несколько расширил понимание психоза и писал о нем как о результате разрыва связи между реальным, воображаемым и символическим.

Подводя итоги вышесказанного, мы видим, как из нового психоаналитического понимания Лаканом бессознательного и его структуры возникло понятие психоза, основывающееся на преобладании одного регистра над другим, а позже – на несовпадении этих регистров. Отталкиваясь от этого, мы смогли наглядно рассмотреть, какую здесь роль играет Эдипов комплекс, нехватка, языка, коммуникации и, как все вместе они связаны с бессознательным. Говоря о дискурсе рациональности мы можем лишь отметить только то, что в понимании Лакана не существовало традиционной нормальности и психической болезни, так как последняя понималась скорее как структура личности, а первая в принципе не существовала для него.

Теперь, продолжая следить за логикой мысли Лакана, мы обратимся ко второй, не менее значимой структуре личности, относящейся к психотическому дискурсу, неврозу.

* 1. **Психоз, невроз, перверсия и их отношение к истине субъекта**

Как и психоз, невроз является особой клинической структурой. Вспомним, что невроз Фрейд определял как болезненную реакцию на вытесненное в бессознательное желание, которое не могло найти способ своего удовлетворения в реальности. Я в данном случае, в отличие от психоза, не оказывается во власти Оно, но чувствует давление с его стороны и использует защитные механизмы, чтобы снизить это давление. Лакан, исходя из своей концепции психоанализа и бессознательного, вращавшихся вокруг языка и коммуникации, определял невроз как деформацию связи воображаемого с реальным. Но, несмотря на эту деформацию, в отличие от психоза, в неврозе остается символическая связь с реальностью, то есть коммуникация с окружающими в целом сохраняется в том же виде, что и у других. Она доступна и понятна другим, в отличие от языка психотика.

Деформированное воображаемое в неврозе раскрывается как перестройка, или перезапись всех ощущений невротика и фантазий, основанных на них. Результатом такой перезаписи воображаемого символическим является подчинение воображаемых отношений символическими образами.

В основе невроза, по мысли Лакана, лежит вопрос, который определяет структуру невроза. От сути этого вопроса зависит, можем ли мы говорить об истерии или навязчивом неврозе: «В статье 1957 года «Инстанция буквы» Лакан говорит: невроз — не что иное, как вопрос, который бытие задает субъекту оттуда, где оно было прежде, чем субъект пришел в мир. На семинарских занятиях середины 1950-х годов Лакан вновь подчеркивает, – невроз это по сути дела вопрос, который задает субъекту бытие. Две формы невроза — два экзистенциальных вопроса. Вопрос истерии относится к полоролевой идентичности: «кто я, мужчина, или женщина?»

Вопрос невротика с навязчивостями — вопрос о существовании: «быть или не быть?»»[[67]](#footnote-67)

Третьей структурой в ряду с психозом и неврозом стоит перверсия. Для Фрейда перверсия – форма сексуального отклонения. Но, как мы уже выяснили, Лакан не говорит о каких-либо диагнозах и девиантном поведении, поэтому определение перверсии будет у него соответствующим. Перверсия для него связана с механизмом отрицания, заключающимся в отказе признания существования какого-то факта. Сама она определяется через влечение: «Например, указывает Лакан на семинарских занятиях 1964 года, при эксгибиционизме/вуайеризме субъект становится объектом зрительного влечения, при садизме/мазохизме — влечения голосового. Более того, так называемый извращенец устремлен по ту сторону принципа удовольствия, к пределу наслаждения. Если невроз характеризуется вопросом, то перверсия — отсутствием такового. Извращенец не сомневается в том, что служит наслаждению Другого. Такова структура эдиповых отношений»[[68]](#footnote-68).

Отсюда вытекает два основных пункта описание переверсивной структуры Лаканом. Первая из них – через отказ, который был уже упомянут. Суть описание перверсии через него состоит в том, что субъект в перверсии отказывается принимать факт кастрации, т.е. отсутствие у себя или матери фаллоса, что приводит его к травматичным переживаниям. Здесь мы снова сталкиваемся с важным значением разрешения эдипова комплекса.

Также перверсия тесно связана с влечением, смысл которого у него также изменен и состоит в удовлетворении Другого, чувствуя наслаждение в акте принесения удовольствия Другому и являясь инструментом для этого. Подобные явления мы можем наблюдать в садистских или мазохистских отношениях.

В перверсии, в отличие от невроза, нет вопроса в основе. Скорее – уверенность в правильности своих действий по отношению к Другому. Поэтому такой субъект, в отличие от невротика не будет испытывать осознанной необходимости во вмешательстве психоаналитика, так как не видит сложностей в своей коммуникации с миром. То же самое относится к психотику, только он уверен в своих навыках коммуникации и выстраивании отношений с миром по причине изначально неверного знания о языке и способах взаимодействия. По этим причинам, Лакан, например, видел сложности в работе с первертами в рамках психоанализа, однако, был раскритикован многими за это.

Что, несомненно, общее и для перверсии, и для невроза и для психоза – это то, что в системе Лакана они в первую очередь завязаны на языке и способах взаимодействия с миром в рамках регистров реального, символического и воображаемого. Но из этой общей основы следует еще одна – все они связаны с эдиповым комплексом, как мы уже смогли это увидеть, и Именам-Отца. И в психозе, и в неврозе, и в перверсии Имена-Отца, под которыми Лакан понимал отца в качестве символической функции, - это интернализованный объект, подверженный деструкции. Последствия которой могут самые разные, но в основном они все сводятся к некой травме, связанной с недостаточностью участия особого означающего – Имен Отца, которые, в свою очередь, есть являются основой закона Эдипа. Закон Эдипа – это запрета, связанный с матерью. Как мы помним, Лакан указывал на более значимое положение матери в психоанализе, по сравнению с тем местом, которое отводит ей Фрейд. В том способе, каким цензурируется детская сексуальность, и лежит разграничение психоза, невроза и перверсии, основная разница в которых, как мы рассмотрели, и в их основе по отношению к трем регистрам, и способам коммуникаций с миром, и в защитных механизмах.

В связи с этим, мы теперь рассмотрим, какую же роль здесь должен играть лакановский психоанализ. Как мы уже выяснили, он не стремился кого-то излечить, так как в принципе у Лакана нет четкого понятия некой нормы, а невроз, психоз и перверсия не рассматривались им как болезни.

Важно, что для Лакана психоанализ был в принципе автономной дисциплиной, которую он не относил ни к психологии, ни к медицине (несмотря на то, что хотел подчеркнуть его серьезность наравне с ней), ни к философии, ни к лингвистике. Напомним, что, в общем и целом, проект психоанализа Лакана звучал как возвращение к истокам – к Фрейду, и также в нем нашлось место критике для других последователей Фрейда, которых Лакан обвинял в неверной трактовке фрейдизма. Лакан, обращаясь к языковой и знаковой основе психики и психоанализа, стремился сделать его доступным и ясным, хотя его критики в свою очередь видели в этом усложнение психоанализа и считали его обращение к математическим формулам и лингвистике излишним.

В чем же тогда видел цель психоанализа Лакана, раз он имел дело не с болезнью, а психоанализ – не медицина? В первую очередь, в сообщничестве с субъектом психоанализа, но таким образом, чтобы не возникало переноса. Для этого используется посредник – речь, но и она возможна при наличии еще одного компонента, а именно – реальности смерти или влечение смерти. «Для того, чтобы отношения переноса были от этих последствий свободны, аналитику следует, очистив нарциссический образ своего Я от всех форм желания, участвовавших в его образовании, свести его к той единственной ипостаси, которая за этими масками кроется, – абсолютному господину, смерти.

Вот здесь-то и получает анализ Я свое идеальное завершение, E котором субъект, отыскав в процессе воображаемой регрессии корни своего Я, достигает, путем прогрессирующего припоминания, конца анализа – субъективации смерти.

Это и есть конец, которого мы вправе требовать для Я аналитика – человека, по отношению к которому справедливо будет сказать, что жизнь, которую ему предстоит провести через столько судеб, останется ему дружественна лишь при условии, что он не должен испытывать иного обаяния, кроме обаяния своего единственного господина – смерти. Что ж, цель для человека вполне достижимая – ведь она вовсе не подразумевает, что для него самого или для кого-то другого смерть будет обладать чем-то большим, чем обаяние; к тому же она просто-напросто удовлетворяет требованиям, необходимым для выполнения задачи аналитика,»[[69]](#footnote-69) - писал об этом процессе Лакан.

Таким образом складывается образ поведения психоаналитика в сеансе, который должен быть максимально восприимчив к речи анализанта. При это сам аналитик должен обладать речью, приближенной к собственному бытию, чтобы построить диалог, который будет истинен для обоих участников анализа. В речи, построенной на принципах безопасности и истины, пациент должен выговорить свои желания, тем самым раскрыть их истину и истину своего бытия, и, что важно, сделать это в присутствие Другого. Словно возвращаясь к стадии зеркала и заново идентифицируя себя в присутствие Другого как образ целостной личности.

Суммируя все вышесказанное, мы можем сделать вывод, что, рассмотренный нами психоанализ Жака Лакана как дискурс рациональности и безумия, существовал, скорее, больше дискурс безумия, или психотический. Так как определенного оппозиционного ему дискурса разума для Лакана не было, в этом выражался его протест традиционному знанию, идеологизации и психиатризации, что отмечал как его заслугу и Фуко. Те клинические структуры, что были нами рассмотрены, а именно – невроз, психоз и перверсия, были для Лакана особенности коммуникации, но не сколько не болезнями, которые надо вылечить. Более того – он не считал, что это в принципе возможно. И построенный им психоанализ, хоть он этого и не признавал, по праву, как нам кажется, можно назвать все же философским, так как та цель, которую он ставил – артикуляция истины субъекты, это то, что согласуется с философскими запросами. И эта цель также сближала его с Фуко, который подобно Лакану, не строил систему знания о безумии, но лишь пытался указать на факт существования особого языка и истины безумия.

Та работа, которую проделал Лакан в отношении переосмысления теории Фрейда, как нам кажется, с трудом может быть оценена объективно, как и его вера в то, что структуры личности неизлечимы. С одной стороны, обозначение психоза, невроза и перверсии не как болезни – очень гуманно и прогрессивно, и согласуется с нынешними тенденциями психологии.

**Заключение**

Завершая работу, мы в первую очередь бы хотели уточнить, почему была выбрана такая тема и как связаны безумие и рациональность с философией, помимо той связи, что мы указали во введение. Безусловно, они разделяют общие вопросы об истине, субъекте, отношениях и знании. Но важно сделать здесь замечание, что во Франции, в отличие от других стран, в принципе психиатрия, психоанализ и философия были всегда тесно связаны. И это обусловлено и междисциплинарным характером философии, и тем, что любое психическое заболевание всегда согласовывалось с эпохой. Также психоанализ изначально во французских университетах рассматривался в рамках изучения философии, и только в конце XIX века психология стала более позитивистской наукой, по сравнению с философией. Однако общие проблематики они делят до сих пор, так как в психоанализе до сих пор есть часть, которую он не может самостоятельно разрешить, и эта честь, конечно, связана с тем, кто такой субъект. Что, несомненно, является вопросами онтологии и антропологии, как указала на это исследовательница Власова О.А.[[70]](#footnote-70) И в ходе анализа дискурса безумия и рациональности мы смогли это наглядно увидеть.

Для того, чтобы иметь общую картину касательно того, какое развитие получил дискурс безумия и рациональности в конце XX века во Франции, мы обратились к трем самым ярким фигурам в данном вопросе - Жаку Лакану как представителю психоанализа, Мишелю Фуко и Жаку Деррида, которые оба себя не причисляли ни к одной традиции, однако многие их относят к постструктурализму – популярному в тогдашней Франции философскому направлению.

Суммируя проделанную работу, мы можем указать на то, что несомненно объединило философов помимо эпохи и страны происхождения, хотя именно это и оказало первоочередное влияние, выраженное в том, что каждый из них по-своему противостоял классической парадигме рациональности и науки.

 Фуко, как ярый критик власти дисциплины, указывал на необходимость ухода от традиционного представления о безумии и психиатрии и тех отношений, которые были построены в рамках этого дискурса. Как мы смогли рассмотреть, то знание, что было сформировано о безумии и разуме в классическую эпоху, не могло больше быть основной для современной психиатрии и психиатрической власти. Поэтому Фуко рассматривал необходимость создания более гуманной психиатрии, учитывавшей индивидуальность субъекта и пересмотревшей свое отношение к безумию и разуму.

Деррида, несмотря на критику Фуко и обвинения его в категоричности по отношению к Декарту, в свою очередь также критиковал европейский рационализм и традиционную метафизику. Для Фуко олицетворением его протеста был дискурс безумия как иллюстрация формирования предвзятого знания. «Различание» для Деррида выполняло ту же роль, обозначая собой нечто иное разуму, некое двойственное явление, как и безумие. Он также призывал пересматривать традицию, перечитывать тексты и искать смысл где-то посередине. Поэтому критика Деррида по отношению к Фуко в основном обусловлена не разницей идеологических принципов, но разницей в их философских системах – так как Фуко рассматривал дискурс безумия и разума в согласовании с историческим контекстом, а Деррида – исходя только из рамок текста, так как ограничение только текстом. Также Деррида критиковал Фуко за попытку выразить истину безумия на языке разума, но, как мы выяснили, это было также неверная трактовка – так как Фуко не ставил себе такую задачу.

Также оба мыслителя, критикуя традиционную систему, вместе с психоаналитиками указывали на отсутствие конкретного центра, говоря о децентрализованности структуры. Для Фуко, в первую очередь, именно властной.

Лакан, как представитель психоанализа, подобно Фрейду, в свою очередь был против традиционного представления о структуре психики, роли врача и аналитика в процессе сеанса с клиентом. И подобно Фрейду, тем самым не придавал фигуре врача авторитета носителя истины, считая, что желания и истина рождаются в процессе анализа. Эта задача поиска истины в неврозе, психозе и перверсии, а не лечении их, схожа с задачей, которую ставил себе Фуко – указать на собственную истину безумия, но не выразить ее. И также он ничего не говорил о какой-то общепринятой нормальности, считая ее несуществующей, а общепринятые понятия психоза и невроза характеризовал как клинические структуры, а не болезни. Поэтому Фуко ценил вклад Лакана и психоанализа в целом в развитие антипсихиатрического дискурса.

Другой важной стороной системы Лакана был знак, так как свой психоанализ он строил на лингвистической основе. Речь анализанта представляла собой скольжение означаемых и означающих по отношению друг к другу, то есть несовпадение выговариваемых желаний с чувствуемыми пациентом. Данный процесс схож с понятием смещения в деконструкции Деррида.

Но, в отличие от Фуко и Деррида, у Лакана мы можем увидеть попытку обозначить центр психоанализа. Также, как мы помним, для Лакана в первую очередь была важна устная речь, тогда как для Деррида – письмо, и этот один из важных моментов их расхождения друг с другом.

Говоря в целом, мы можем обозначить первоочередную важность поиска истины для каждого из мыслителей и их стремление построить философские системы, не зависящие от традиционной европейской рациональности. На наш взгляд, это два ключевых момента сходства между М. Фуко, Ж. Деррида и Ж. Лаканом.

Рассмотрение проблематики безумия и рациональности приблизило нас к осознанию факта многогранности проявлений человеческого бытия и тому, что оно должно быть не вынесено за рамки системы, а принято ею как особенность субъекта.

Проблемы знаний о субъекте, разума и безумия и отношений внутри системы актуальны до сих пор, и будут актуальны всегда, пока существует человек и, соответственно, его истина. Поэтому данное исследование остается необходимым и в наше время, и служит иллюстрацией того, что нам необходимо помнить о том вкладе, который мы также можем внести, как данные мыслители. Потому что они, несомненно, оказали значительное влияние на современную философию и не только. И подобным им мы можем развивать это направление, затрагивая не только область философии, но и психологии, и социологии, и политики. И это важно делать, так как это напрямую соотносится с нашим бытием и его истиной.

**Список используемых источников:**

1. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. — М.: Наука, 1998. — 287 с.
2. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. — М.: Наука, 1977. — 270 с.
3. Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. - 510 с. — (Российские Пропилеи).
4. Архипов Н. Мишель Фуко. Структурализм и постструктурализм. URL: https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-strukturalizm-i-poststrukturalizm (дата обращения 29.04.2020)
5. Ашкеров А. Ю. Проблема взаимоотношений человека и власти в работах Мишеля Фуко // Вестник РАН. — 2002. — № 3. — С. 241—244.
6. Вен П. Фуко. Его мысль и личность / Пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 195 с.
7. Власова О.А. Психиатрический дискурс во французской философии XX века: учебное пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2019. — 104 с.
8. Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. Монография. Москва: Изд–во РГСУ «Союз», 2006. — 221 с.
9. Гобрусенко Г. К. Новые онтологические модели и пространственный поворот в современных исследованиях науки и технологии // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: сб. ст. по матер. XXXIV междунар. науч.-практ. конф. № 2(34). – Новосибирск: СибАК, 2014.
10. Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с.
11. Гиренок Ф.И. Фуко и Деррида: спор о природе безумия в философии Декарта // Вестник Московского университета. — 2020. — № 7. — С. 42—55.
12. Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2000. - 495 с. — («Концепции»).
13. Деррида Ж. Cogito и история безумия / / Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. – C. 96—148.
14. Дьякoв А. В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Территория будущего. 2010. C. 560 5. Зайкина Д.С. О возможных способах преодоления власти дискурса: Фуко и Лакан // Научный электронный журнал «Матрица научного познания». — 2020. — № 7. — С. 161-165.
15. Комков О. «Порядок дискурса» Мишеля Фуко: кто управляет знаниями, управляет всем. URL: https://monocler.ru/poryadok-diskursa-fuko/ (дата обращения: 29.04.2020)
16. Лакан Ж.(1946). Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте // Кабинет: Картины Мира, СПб.: Инапресс, 1998. Пер. с фр. В. Лапицкого, с. 136-142
17. Лакан Ж. (1953).Функция и поле речи и языка в психоанализе. Пер.c фр./ Перевод. А.К.Черноглазова. M.: Гнозис. 1995. C. 70
18. Лакан Ж. (1953). Семинары, Книга I : Работы Фрейда по технике психоанализа. М.: Гнозис, Логос. 1990. C. 520
19. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). М.: Гнозис, Логос. 2009. С. 520
20. Лакан Ж. (1957). Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. М.: Логос. 1997. C. 54-57
21. Лакан Ж. Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70). М.: Гнозис, Логос. 2008. C. 267
22. Лакан Ж. Образования бессознательного. (Семинары: Книга V (1957/1958)). М.: Гнозис. 2002. C.608 28 14.Михель Д.В. Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе» — Саратов: Издательство Поволжского федерального учебного центра, 1999. — 136 с.
23. Лакан Ж. Варианты образцового лечения [Электронный ресурс] // URL: https://psychoanalysis.by/2019/03/20/статья-жак-лакан-варианты-образцовог/ (дата обращения: 08.05.2022)
24. Мазин В.А. Введение в Лакана. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. 227 с.
25. Мазин В.А. Лакан в кино. — СПб.: Сеанс, 2015. — 336 с.
26. Мазин В.А. Субъект Деррида и Фрейда. — СПб.: Алетейя, 2010. — 256 с.
27. Михель Д.В. «По направлению к Фрейду: интеллектуальная и культурная предыстория психоанализа» // Вестник Самарской гуманитарной академии. — 2007. — № 1. — С.18-41.
28. Мочалова И.Н. Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2015. — № 2. — С. 9-20.
29. Наумова Е.И. Психоанализ и диалектика: негативные практики освобождения. — СПб. : OmniScriptum Publishing KS, 2011. — 216 с.
30. Наумова Е.И. Капитализм и культура. Философский взгляд. Санкт-Петербург, 2015. 230 с.
31. Наумова Е.И. "Проблематика "Эдипа" в психоанализе и философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари: идея капитализации бессознательного" // Вопросы теории и практики, № 8, 2015 20. «Психоанализ Фрейда как рационалистическая концепция» // вестник волгоградского государственного университета. Серия 7: философия. Социология и социальные технологии, 2012, №3(18) с. 22-29
32. Сокулер З. А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени: [Вступительная статья] // Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб. : Университетская книга, 1997. — 576 с.
33. Сивков Д.Ю. К вопросу о методе анализа материальности в микрофизике власти М. Фуко // «Социология власти». — 2017. — № 4. — С. 55—65.
34. Сидоров-Моисеев И.И. Понимание психической болезни Мишелем Фуко: от критики психиатрии к постструктурализму // Вестник Пермского университета. — 2011. — № 2 (6). — С. 42-47.
35. Смирнов А.В. Рождение клиники или Тело через болезнь // Альманах «Studia culturae», Studia culturae. Выпуск 1. , №1 Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. C.32-38.
36. Тхостов А.Ш. Власть, болезнь, смерть: [Вступительная статья] // Фуко М. «Рождение клиники». — М. :Академический проспект, 2010. — 252 с.
37. Филимонов К. Памяти Фуко: что такое власть и как мы пришли к обществу норм, дисциплины и контроля [Электронный ресурс] / Филимонов К. // Дискурс – коллективный журнал с открытой редакцией. – 2019. – Режим доступа: https://discours.io/ (05.05.2020)
38. Фрейд З. Введение в психоанализ / Зигмунд Фрейд ; Пер. с нем. Г.В. Барышниковой. — Москва : Издательство АСТ, 2019. — 544 с.
39. Фрейд З. (1901). Психопатология обыденной жизни// Психология бессознательного. M.: Просвещение. 1989. C. 202-309.
40. Фрейд З. (1914) О введении понятия “нарциссизм”// Психология бессознательного. M.: Просвещение. 1989. C. 41-80 104.
41. Фрейд З. (1917). Скорбь и меланхолия// Вестник психоанализа, № 1, 2002.C. 13-29 105. 29 26.Фрейд З.(1925). Отрицание// Венера в мехах. Пер. А. Гаджи. M.: Культура. C. 365-371 106.
42. Фрейд З. Психология бессознательного. Отрицание. М. 2006. С. 130.
43. Фрейд З. Знаменитые случаи из практики. М.: Когито-Центр. С. 2007. C. 538 108.
44. Фрейд З. Сексуальная жизнь. М.: Фирма СТД., 2006. C. 311.
45. Фуко М. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году / М. Фуко ; Пер. с фр. А.В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2007. — 450 с.
46. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году / М. Фуко ; Пер. с фр. А.В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2005. — 432 с.
47. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко ; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
48. Фуко М. Ранние работы/ Пер. с фр. и предисл. О.А. Власовой. — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 287 с.
49. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб. : Университетская книга, 1997. — 576 с.
50. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. СПб.: Наука. С. 312.
51. Фуко М. Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году. СПб.: Наука. 2010. С. 448.
52. Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь. / / Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. – C. 148—176.
53. Шестерикова О.А. Трансформация медицинского дискурса в современной медицинской культуре: дис. ... канд. философ. наук. Санкт- Петербург. гос. университет, Санкт-Петербург, 2014.
54. Эванс Д. Вводный словарь лакановского психоанализа. — Лондон.: Routledge, 1995. 274 с.
1. *Власова О.А.* Психиатрический дискурс во французской философии XX века: учебное пособие. – Спб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2019. – С. 36. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Сокулер З. А.* Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени: [Вступительная статья] // Фуко М. История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 16. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Филимонов К*. Памяти Фуко: что такое власть и как мы пришли к обществу норм, дисциплины и контроля [Электронный ресурс] / Филимонов К. // Дискурс – коллективный журнал с открытой редакцией. – 2019. – Режим доступа: https://discours.io/ (05.05.2020) [↑](#footnote-ref-3)
4. *Фуко М*. История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 106. [↑](#footnote-ref-4)
5. Там же. С. 144. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 451. [↑](#footnote-ref-6)
7. Там же. С. 474. [↑](#footnote-ref-7)
8. Там же. С. 475. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 476. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 487. [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. С. 490. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Михель Д.В.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе» — Саратов: Издательство Поволжского федерального учебного центра, 1999. С.10. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Сокулер З.* А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени: [Вступительная статья] // Фуко М. История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 11. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Сокулер З*. А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени: [Вступительная статья] // Фуко М. История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 14. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 27. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 35. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 453. [↑](#footnote-ref-17)
18. Там же.С. 453. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 454. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 478. [↑](#footnote-ref-20)
21. Там же. С. 500. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 502. [↑](#footnote-ref-22)
23. Там же. С. 503. [↑](#footnote-ref-23)
24. Там же. С. 507. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху — СПб. : Университетская книга, 1997. С. 513. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Фуко М.* «Психиатрическая власть». — СПб.: Наука, 2007. С. 157. [↑](#footnote-ref-26)
27. Там же. С. 160. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Фуко М*. «Психиатрическая власть». — СПб.: Наука, 2007. С. 161. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Фуко М*. «Психиатрическая власть». — СПб.: Наука, 2007. С. 377. [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. С. 407. [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же. С. 409. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Фуко М*. «Психиатрическая власть». — СПб.: Наука, 2007. С. 409. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Лагранж Ж.* Контекст курса // Фуко М. Психиатрическая власть. — СПб. :Наука, 2007. С. 434. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М.,

2011. С.36. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М.,С.53. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Декарт Р*. Сочинения: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1989– 1994. С.17-18. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М.,

2011. С.54. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Деррида Ж*. Cogito и история безумия / / Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М., 2011. С.120. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Деррида Ж*. Cogito и история безумия / / Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М., 2011. С. 99. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М.,С.36. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Фуко М*. Мое тело, эта бумага, этот огонь. / / Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М., 2011. С.171. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии: М. Фуко и Ж. Деррида. М.,С.66. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Мазин В.А.* Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. СПб. : Алетейя, 2010. С.11. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида. С. 73-74. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Мазин В.А.* Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. СПб. : Алетейя, 2010. С.65. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Dylan Evans.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Routledge, 1996. С. 125. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Мазин В.А*.Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. СПб. : Алетейя, 2010. С.97. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Мазин В.А*.Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. СПб. : Алетейя, 2010. С. 135. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Мазин В.* Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. СПб. : Алетейя, 2010. С.58. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Автономова Н.С.* Философский язык Ж. Деррида. С. 75. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. С. 171. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Автономова Н.С.* Философский язык Ж. Деррида. С. 46. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Автономова Н.С.* Философский язык Ж. Деррида. С. 428. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. С. 162. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Dylan Evans.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Routledge, 1996. С. 182. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Лакан Ж.*Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: "Гнозис/Логос", 1999. С. 48. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Лакан Ж.*Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: "Гнозис/Логос", 1999. С. 48. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Наумова Е.И.* Психоанализ и диалектика: негативные практики освобождения. — СПб. : OmniScriptum Publishing KS, 2011. — С. 137. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Д.С. Зайкина.* О возможных способах преодоления власти дискурса: Фуко и Лакан // Научный электронный журнал «Матрица научного познания». — 2020. — № 7. — С. 162. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Наумова Е.И.* Психоанализ и диалектика: негативные практики освобождения. — СПб. : OmniScriptum Publishing KS, 2011. — С.141. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Наумова Е.И.* Психоанализ и диалектика: негативные практики освобождения. — СПб. : OmniScriptum Publishing KS, 2011. — С.138. [↑](#footnote-ref-61)
62. Там же. С. 138. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Мазин В.* Введение в Лакана. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С.90. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Мазин В.А*. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 92. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Dylan Evans.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Routledge, 1996. С. 236. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Мазин В*. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 93. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Мазин В*. *А*. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 90. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Мазин В. А.* Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 90. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Лакан Ж.* Варианты образцового лечения [Электронный ресурс] // URL: https://psychoanalysis.by/2019/03/20/статья-жак-лакан-варианты-образцовог/ (дата обращения: 08.05.2022) [↑](#footnote-ref-69)
70. *Власова О.А.* Психиатрический дискурс во французской философии XX века: учебное пособие. – Спб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2019. – С. 33. [↑](#footnote-ref-70)