

УДК 141.112

DOI: 10.17072/2078-7898/2016-2-32-38

КРИЗИС КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ СУБЪЕКТА КАК «ЭПИСТЕМНЫЙ СДВИГ»

Панкова Екатерина Сергеевна

Казанский федеральный университет

Статья посвящена анализу картезианской парадигмы субъекта и ее критическому переосмыслению в обществе постмодерна. Методологически исследование представляет собой интеграцию двух направлений — классической философии рационализма и структурализма, причем рассмотрены не только фундаментальные труды представителей этих направлений, но и работы их методологических последователей. Научное исследование человеческой природы и идентичности, субъекта и субъективности начинается в рамках классической философии рационализма. Со структурализма начинается исследование механизмов функционирования субъекта и социального, которое логически продолжается в постструктурализме. Кроме того, в основе постструктурализма содержится методологическая дифференциация преמודерна, модерна и постмодерна, которая очень важна для исследования. В работе обозначены основные положения картезианской субъективности, ставшие основанием для последующей критики в философии XX в. Сделан вывод о том, что гносеологическая трансформация субъекта в постструктуралистской методологии приводит к «эпистемному сдвигу» и выделению трех форм субъекта: ренессансной эпистемы, классической и современной, представляющих преמודерн, модерн и постмодерн. Постепенная девальвация субъекта, которую можно проследить в эпистемах, приводит к кризису идентичности, отчуждению человека от собственного «Я» и тому, что может быть названо смертью субъекта.

Ключевые слова: картезианская парадигма субъекта; субъект; эпистема; постструктурализм; постмодерн.

CARTESIAN PARADIGM OF THE SUBJECT CRISIS AS AN «EPISTEMIC SHIFT»

Ekaterina S. Pankova

Kazan Federal University

The paper focuses on the analysis of Cartesian paradigm of the subject and its critical reflection in the Postmodern. The methodology of the research is an integration of the two schools such as classical philosophy of rationalism and structuralism. Moreover, not only the fundamental works of the representatives of these schools would be regarded, but the works of their methodological successors as well. The scientific consideration of human nature and identity and the subject and subjectivity begins right from the classical philosophy of rationalism. Structuralism set out the cornerstones for the studies of mechanisms of functioning of the subject and social that is logically continued in poststructuralism. Apart from that, at the heart of poststructuralism there is a methodological differentiation of the Premodern, the Modern and the Postmodern that is of great importance for the research. The main provisions of Cartesian subjectivity, which became the basis for the subsequent criticism in the 20th-century philosophy, are designated in the paper. It is concluded that the epistemological transformation of the subject in the poststructuralist methodology leads to the «epistemic shift» and isolation of the three forms of the subject, such as the Renaissance episteme, the classical episteme and the modern episteme that will present the Premodern, the Modern and the Postmodern. The gradual devaluation of the subject, which can be seen in epistemes, leads to a crisis of identity, the alienation of man from himself and to what might be called the death of the subject.

Key words: Cartesian paradigm of the subject; subject; episteme; poststructuralism; Postmodern.

Картезианская парадигма субъекта является в философии одной из основополагающих и господствующих идей, причем речь идет не столько о концепции самого Р. Декарта, сколько именно о картезианской

парадигме, т.е. о комплексе учений, связанных с рационалистическим пониманием субъекта. Именно после Декарта в новоевропейскую философию приходит идея субъекта как субстанции, человека как

субъекта со своей особой самостью, идентичностью и «Я». В античной философии человек уподоблялся космосу и не мог быть от него отделен, в Средневековье логически последовательно под определение субъекта подходил только Бог, и только в Новое время человек обретает статус полноценного, а самое главное, самостоятельного субъекта.

Утверждая рациональность в качестве субстанциональной основы субъекта, с одной стороны, Декарт и его методологические последователи в лице Спинозы, Канта и Гегеля, с другой стороны, в разных моментах и в разной степени признают нечто внерациональное в субъекте. Это позволяет найти определенные основания для той критики картезианского субъекта, которая развернется в истории философии в конце XIX в. и будет продолжаться на протяжении всего XX в.:

– Декартовское признание недифференцированности телесного и разумного, невозможности отрицания их взаимодействия приводит к пересмотру субстанции тела, его реабилитации и возникновению дискурса тела и философии желания. Внимательное чтение работ Декарта позволяет понять, что для него самого достаточно тяжело было обнаружить грань между телесным и разумным, грань между тем, где заканчивается тело и начинается независимый, самостоятельный разум. Декарт подчеркивает, что душа связана с телом [4, с. 495], причем связана так, что именно тело в конечном счете определяет потребности и мышление субъекта: «это тело, которое я по некоему особому праву именовал своим, имеет более тесную связь со мною, чем какие-либо другие тела; в самом деле, я ни в коем случае не мог быть от него отделен, как от остальных тел; все свои вожделения и аффекты я испытывал в нем и ради него» [5, с. 61].

– Существование картезианского пассивного субъекта, а также несвобода, детерминированность субъекта социального действия приводят к признанию онтологической несамостоятельности субъекта и такому его пониманию: субъект может быть объектом социального манипулирования — «неполным субъектом». Декарт выделяет два модуса, две возможности субъекта: социальную и гносеологическую — субъект действия и субъект познания. Декарт определяет различия между двумя модусами субъекта самим разделением мышления. Он пишет: «Нам присущи два модуса мышления — восприятие разума (*perceptio intellectus*) и действие воли (*operatio voluntatis*)» [4, с. 327]. К восприятию разума относятся чувства, воображение и чистое разумение, к воле — различные действия. Спиноза показал, что «*operatio voluntatis*», социальный субъект, по своей сущности аффективен — на него действуют силы причинности и детерминизма. Все, что нам кажется свободным действием — все это на самом

деле необходимость. Идея заключается в пассивности субъекта: субъект, как и всё в мире, необходимо определён к тем или иным действиям и желаниям, он ничего не делает свободно, не выбирает сам, как поступать, и поэтому он не свободен социально.

– «Парадокс референции» и излишний психологизм Декарта приводят к проблеме невозможности полного осознания внутренней, психической реальности субъекта и рождению феномена бессознательного. Декарт сводит субъект к чисто рефлексивному продукту самопрояснения и самоочевидности своего «Я». В работе «Размышления о первой философии» Р. Декарт пытается подвергнуть сомнению собственную самость и найти основания своего существования. Он проводит мысленный эксперимент, в котором отказывается от признания своей телесности и представляет себя существом, лишенным рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств, желаний, влечений. Таким образом, исключая все ложное и привходящее, по мнению Декарта, остается только мышление и восприятие себя как тела, основанное не на чувствах, а на «*intellectus*» [5, с. 21]. Однако такое понимание субъективности приводит к парадоксу референции: «знание о том, что “Я” имеет свойство быть объектом моего внутреннего чувства, должно быть основано на некотором знании самого себя, но если мы предполагаем возможность такого знания (т.е. наблюдения за собой посредством внутреннего чувства), то мы предпосылаем объяснению то, что должно быть объяснено» [11, с. 3].

– Симптом разделения субъекта у Канта на две логические функции приводит к децентрации субъекта, отрицанию его единства и цельности. Ввиду понимания мыслящей субстанции как непротяженной, единство и цельность субъекта являлись для Декарта неоспоримым априорным фактом. Ни в коей мере не отрицая цельность и единство субъекта, Кант все же различает функции рассудка и разума, вследствие чего субъект логически распадается. Онтологическая цельность субъекта обеспечивается трансцендентальным единством апперцепции. Появляется так называемый трансцендентальный субъект, являющийся онтологическим субъектом мышления, субстанцией, «“Я” в собственном смысле, как оно существует само по себе» [8, с. 306]. И такой кантовский субъект — это определенная функция, некая внутренняя, духовная активность, задача которой в оформлении ощущений посредством категориального синтеза. Вследствие этого мир вещей, природа, выступающая для каждого индивидуального, эмпирического субъекта как данная ему, существующая независимо от сознания действительность, теряет объективный характер. Кант отождествляет субъект и объект и сводит свое объяснение единства субъекта к единству восприятия объекта. Как он пишет, «все данное в созерцании мно-

гообразное объединяется в понятие об объекте» [8, с. 104]. И именно это объединение объекта позволяет ему сказать, что и субъект в конечном итоге един. Если считать истинным такое понимание субъекта, то логически вытекает и обратное утверждение, согласно которому можно предположить, что невозможность цельного восприятия и постижения объекта как чего-то единого приводит к «нецельности» самого субъекта, т.е. к тому, что сам постмодерн назовет децентрацией субъекта.

– Идея несчастного сознания и опыта абсолютной потери приводит к властному, репрессивному пониманию природы и сущности механизма возникновения, становления субъекта и появлению большого Другого, Символического мира, противостоящего субъекту. Проблема несчастного сознания у Гегеля — это важная методологическая проблема, раскрывающая противоречивость автономности субъекта. Субъект переживает свою конечность в действительности, однако несчастье сознания указывает даже не столько на это осознание конечности, сколько на отчужденность самой действительности от субъекта. Несчастье состоит в том, что субъект знает эту истину отчуждения, что он отнесен к действительности, которая в то же время противостоит ему и отдалается от него. Экспансивный (властный) характер действительности, с одной стороны, оказывает решающее воздействие на самоактуализацию субъекта, а с другой — отчуждает субъекта от этой действительности. В этой практике отчуждения субъект переживает свою собственную свободу как личное достижение, как то, что он гарантирует и удерживает сам. Однако верно и обратное утверждение — сама эта субъектность возможна благодаря милости действительности. Таким образом, субъект теряет свое привилегированное, свободное положение и оказывается прикован к своему Другому. Сознание теряет себя в Другом. Гегель пишет об этом так: «Оно (сознание) провозглашает ничтожество видения, слышания и т.д., а само оно видит, слышит и т.д.; оно провозглашает ничтожество нравственных сущностей — и в то же время само подчиняет свои поступки их власти» [3, с. 111].

Эти основания лежат в плоскости самой картезианской субъективности, являются ее неотъемлемой частью, а значит, они и есть ее логические элементы. Отсюда призрачность всех идей, сомнений и надежд на преодоление картезианской парадигмы. Как пишет С. Жижек, несмотря на то что весь XX век считается попыткой опровержения данной парадигмы, «картезианская субъективность продолжает признаваться всеми академическими силами сильной и все ещё действенной интеллектуальной традицией» [7, с. 24]. Задача, следовательно, состоит не в ее отрицании, опровержении, а в ее утверждении с учетом тех социальных и исторических разломов, которые происхо-

дили в истории философии. Разлом — это не отрицание картезианского субъекта, не попытка преодоления парадигмы (хотя очень часто он манифестировался под эгидой именно такой цели), сколько новое осмысление картезианской субъективности, основанное на изменении самой исторической и социальной ситуации субъекта. Одним из таких разломов был гносеологический, возникший вследствие лингвистического поворота в философии. Именно лингвистический поворот повернул фокус человеческого познания на изучение знака и знаковых систем (прежде всего языка) как важнейших смыслообразующих факторов общественного развития. Основным тезисом социально ориентированной семиотической теории стал сосюрковский принцип: «знак надо изучать как общественное явление» [12, с. 24]. Именно Ф. де Соссюр артикулировал семиотику в качестве особой дисциплины и повлиял на становление взаимозависимых дискурсивных жизненных практик, открыв совершенно новые перспективы развития социогуманитарного знания XX в. Ж. Деррида очертил перспективы семиотического исследования, высказав утверждение, «что наша историко-метафизическая эпоха должна определить целостность своего проблемного горизонта именно через знак» [6, с. 120]. Таким образом, сосюрковский принцип был проинтерпретирован: знак надо изучать как общественное явление, а общественное явление — как знак, точнее, через знак. Такое «переворачивание» и привело к появлению структурной антропологии К. Леви-Стросса, а в дальнейшем к постструктурализму М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида.

Структуры — вот что стало объектом социогуманитарной науки и субъектом исторического процесса. Изучение субъекта, как и любой структуры знаковой системы, с позиций семиотики включает в себя рассмотрения трех основных вопросов: что он означает, как он кодирует свое значение и почему он означает то, что означает. Первый вопрос предполагает анализ исторической динамики взаимоотношения субъекта и социальной структуры. Пересмотр истории субъекта с точки зрения семиотического исследования привел к гносеологическому перевороту в понимании взаимодействия картезианского субъекта и социальной структуры. В такой системе субъект утрачивает значение субъекта, превращается в объект «эпистемы», в объект «социального бессознательного». Второй вопрос заключается в выяснении механизма конструирования субъективности, что в конечном итоге приводит к рассмотрению субъекта как особой методологической скобки социального бытия. Наконец, изучение того, почему та или иная эпистема, почему та или иная модель субъекта означает то, что она означает, включает следующие две формы анализа: историческое исследование предпосылок формирования мо-

делей субъекта, что позволяет выяснить истоки субъективности, и коннотативный анализ, раскрывающий социальную и культурную подоплеку историзации субъекта.

Идея историзации субъекта — это идея гносеологической трансформации знака «субъект», определенное заключение, последовательно развернувшееся в постмодернистском дискурсе на фоне тотальной «семиократии» [2, с. 158]. Смысл идеи историзации субъекта, одним из авторов которой является М. Фуко, состоит не столько в идее его исторической изменчивости или идее возникновения (собственно, идея историчности субъекта была известна задолго до М. Фуко). М. Фуко не анализирует историческую природу субъекта, он не ищет его истоки и генезис. Опираясь на субъект как на факт эпохи модерна (XVI–XIX вв.), он выстраивает определенную знаковую матрицу, выделяет гносеологические формы субъекта: ренессансную эпистему, классическую и современную [14], представляющие трихотомию — премодерн, модерн и постмодерн.

Ренессансную эпистему описывает знак, который «предназначен приблизить мир к нему самому и связать его с его же собственными формами» [14, с. 111]. Фуко подчеркивает, что в этот период еще нет четкого понятия субъекта. Появляются только предпосылки для его артикуляции. В этот период человек впервые осознает, что он не Бог, не сатана, а нечто принципиально иное — уникальное и самобытное. Возникает необходимость утвердить свое самостоятельное существование, самоутвердиться на уровне сознания. Отсюда появляется опасность антропоцентризма, титанизма, нарциссизма. Лосев подчеркнет, что экспликация человека, индивидуализма и субъектности была лишь подобием «дикой и звериной эстетики» [10, с. 137]. Бодрийяр называет такую связь подделкой, «свободным производством знаков» [2, с. 114], осуществляемым не за счет извращения оригинала, а за счет его расширительного употребления, при котором ценность теряет свое монопольное сакральное право на дискриминацию, принудительность, присущую ей в феодальном обществе, и создает уникальную возможность, пространство для интерпретации. В этот исторический период впервые в практике власти знака происходит отрыв означающего от означаемого. В социальной структуре возникают новые капиталистические отношения, общество буржуазной морали, т.е. такое общество, которое не зависит от различий по крови, рангу, касте.

Симулякр буквально «подделывается под» ценность, сущность, не вызывая при этом подозрения в подмене. Неудивительно, что в начале пути такие ценности подделывались по законам «чудовища универсальности» [1, с. 180], где человека оправдывали в самых коварных и вероломных поступках,

где цель — утверждение сущности человека — достигалась всеми доступными средствами и путями.

Таким образом, в данный период возникает главная метафизическая предпосылка для возникновения классического субъекта — это господство самого человека над собой, а не Бога (как было в Средневековье) и космоса в целом (как было в Античности).

Классическая эпистема модерна, — эпоха, где «знак начинает что-либо обозначать лишь внутри познания; именно у него знак заимствует теперь свою достоверность или свою вероятность» [14, с. 109]. В этот период складывается представление о классическом, картезианском субъекте. В этот период, собственно, и возникает определенная гносеологическая установка на субъект, который познает, знает, понимает что-то с очевидностью, и именно это познание становится той производительной силой, которая определяет его бытие. Таким образом, формируется определенная модель субъекта — «субъект знающий», появление которого возможно только прогрессивным способом: путем накопления знаний, информации, путем постепенного развития и расширения культурных и социальных полей. Картезианский субъект представляет индивида, в котором «ядро бытия» человека совпадает с его «Я». Такой субъект целостен, индивидуален, а все многообразие идентичностей как раз и представляют его своеобразие и исключительность.

Бодрийяр описывает данную эпистему с позиции симулякра «производства» — это «новое поколение знаков и вещей» [2, с. 122], не знающих статусных ограничений: их больше не нужно подделывать, так как они начинают производиться общественным бытием. Человек буквально становится социальным продуктом, копией универсальной сущности или бытия.

В истории западной философии можно обнаружить развитие множества идей, которые поддерживают данную эпистему: идея человека как машины у Ламетри; идея «естественного человека», идея натурализации человеческого тела и др. В этот период конструируется и трансцендентальный субъект как продукт автономной и суверенной духовной жизни человека, который преобразуется в идею инструментального разума и человека как слуги Абсолютного Духа. Все «модерные» концепции о сущности и природе человека как субъекта сводят его к рациональной тоталитарной субстанции общественного развития. Все они свидетельствуют в пользу поиска универсального человеческого начала, которое бы нивелировало все исключительное, т.е. приводящее, ненужное. Поиск «человеческого» привел к тому, что о человеке заботились, любили его и уважали так же сильно, как и ненавидели, бросали на произвол судьбы и забывали. Человеческое, рацио-

нальное в человеке любили, а нечеловеческое, аффективное или иное (то, что по разным причинам маркировалось таковым) пытались искоренить таким образом, что сам человек очень часто оказывался выброшен из этой дискурсивной практики. Отчуждение человека от человеческой сущности привело к символической перестройке общества, а все гуманистические надежды на то, что у человека есть особая человеческая природа, исчезли вместе с исчезновением классической модели субъекта.

На смену классической эпистемы пришла современная — постмодерная, которая привела к разрушению понятия «знак», своеобразной инфляции знака, субъекта и ценности. Неклассическая модель субъекта предполагает его «расцентровку», децентрацию, где цельность «Я» определяется лишь набором случайных, временных идентификаций, где само случайное и становится идентификацией субъекта [9, с. 194]. Это приводит к проблеме целостности личности, полноты самого субъекта и кризису идентичности.

Бодрийяр называет эту эпоху временем симуляции: «Симуляция в том смысле, что теперь все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются больше ни на что реальное» [2, с. 52]. На смену эпохи текста приходит эпоха гипертекста и игры. Симулякр «симуляция» — это код, означаемое без означающего, совокупность нулей и единичек. Такой симулякр иллюстрирует мироощущение постмодерна: мир как текст, деятельность как чтение, т.е. «селективная расшифровка». Ярким социальным примером такого рода симулякра является граффити, где нет содержания и сообщения (означаемое без означающего).

В таком обществе нет ясного, отчетливого, очевидного понимания того, что есть «Я», ничем не детерминировано человеческое. Универсализация понятия «человек» превращает его в чистый концепт, лишенный реального содержания. Человек и человеческое не просто не совпадают, они исключают друг друга из системы власти и знаний, да еще так, что обычный человек, неспособный по разным причинам дотянуться до абстрактной человечности, оказывается закрепощен этим человеческим и выброшен за его границы.

Так возникает достаточно традиционная для современности тема смерти как «некоторой формы — в известных случаях формы социальных отношений, — в которой утрачивается детерминированность субъекта и ценности» [2, с. 48]. Проблема смерти приобретает особую актуальность в постмодерне, в эпоху господства симулякров и симуляций. Во всех трех знаковых моделях субъекта присутствует элемент отчуждения и неподлинности, однако в «подделке» (ренессансная эпистема) и в «производстве» (классическая эпистема) нельзя говорить о полной

утрате ценностей. Уникальность субъекта, его исключительность в ренессансной эпистеме (сущность — прототип), а также серийное, рациональное производство субъектности в классической эпистеме (сущность — прототипы) свидетельствует лишь о какой-то части недетерминированности, о какой-то части несовпадения человека и субъекта. В «симуляции» уже нет самого ядра, нет самой сущности, ценности, ее невозможно обозначить, найти в бесконечности смыслов (прототип — прототипы). Идея смерти субъекта в постмодерне — это идея девальвации рационального, а оттого и ценностного отношения к собственному «Я». Такой субъект лишен своего стержня, он больше не личность, не имеет самость и идентичность как нечто устойчивое и неизменное, он даже может не иметь своего «Я». «Ибо, — как пишет Э. Фромм, — он меняет свое “Я” постоянно, исходя из принципа: “Я таков, каким ты хочешь меня купить”» [13, с. 227].

Таким образом, можно сделать вывод, что постструктуралисты осуществляют гносеологический разрыв с картезианской парадигмой субъекта, предпосылки которого рождаются как определенные кризисные точки системы в рамках самой картезианской парадигмы. Однако «эпистемный» сдвиг, т.е. выделение, разделение различных модальностей субъекта, на наш взгляд, не являются исключительно дискурсивными конструкциями различных философских методологий. В своих истоках они базируются на социально-антропологических предпосылках. Классическая эпистема — это эпоха Нового времени, эпоха бурного развития наук, эпоха прогрессистских воззрений на историю, эпоха становления и развития капиталистических отношений. Это время, когда человек объявлялся центром всего существующего. Центр находился буквально в самом человеке, в его субъектности, в его разумности, рациональности и просвещенности. Неклассическая, современная эпистема — это время социальных потрясений — она уже знает мировые войны, ядерное оружие, экономические и экологические кризисы, второй закон термодинамики. Человек уступает место центра тому, что Ж. Лакан назовет Символическим. Субъект — уже не человек, а большой Другой, который расчленен, децентрирован и не подконтролен [9, с. 79].

Различение классической и неклассической моделей субъекта приводит к совершенно иному пониманию человека как субъекта. Согласно этому новому взгляду человек не лежит в основании самого себя, не является господином ни себя, ни бытия, не рассматривается более ни как самоочевидность, ни как самополагание. Если опрокинуть гегелевскую диалектику раба и господина, то окажется, что картезианская парадигма субъекта как источник воли и власти, деятельности и автономии, как носитель свободы марки-

руется фигурой господина, суверена. Однако современная теория ставит во главу угла именно образ раба, подчиняющегося господину.

Субъект — это не универсальный социальный принцип, это гносеологическое приобретение философии и науки Нового времени; он имеет свое важное историческое значение на определенном этапе развития знания, но он и теряет свое значение вместе с трансформацией этого знания. Таким образом, структуралистская проблема «децентрации», с одной стороны, является когнитивной проблемой ограниченности наших дискурсивных и описательных практик, с другой — проблемой автономности человека, сознательности и целостности. Постепенная девальвация субъекта, отчуждение человека от субъекта, которые можно проследить в эпистемах «субъекта», в конечном итоге должны побудить человека пересмотреть свое место в мире и найти новые основания для самоопределения и становления себя как субъекта социального и исторического процесса.

Дальнейшей перспективой исследования может стать изучение другого историко-философского разлома — онтологического пересмотра картезианской парадигмы субъекта. Причем ввиду исторических особенностей развития философского дискурса сам онтологический поворот должен быть рассмотрен с двух позиций. Во-первых, с точки зрения критической онтологии франкфуртской школы, предпосылкой которой является диалектический материализм Маркса. Основная идея франкфуртцев заключается в том, что познающим субъектом является не обособленный человек, а человек, включенный во всю совокупность общественных отношений (тотальный субъект), редуцированный до объекта господства, манипулирования, порабощения. Во-вторых, с точки зрения таких философских направлений, как философия жизни, экзистенциализм, персонализм, прагматизм, критикующих картезианскую парадигму субъекта за излишний гносеологизм. Согласно данной философской позиции человек — это не только познающий субъект, но также субъект действующий, поэтому необходимо акцентировать внимание не только и не столько на познавательных, сколько на «жизненных», экзистенциальных аспектах человеческого бытия.

Список литературы

1. Баткин Л. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. 4-е изд. М.: Добросвет: Изд-во КДУ, 2011. 392 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992. 444 с.
4. Декарт Р. Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 654 с.

5. Декарт Р. Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. Т. 2 / сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994. 633 с.
6. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
7. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 528 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
9. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос. 1999. 520 с.
10. Лосев А. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
11. Рябушкина Т. Рефлексия как метод самопознания: к вопросу о кризисе оснований картезианской и посткартезианских теорий субъективности // NB: Философские исследования. 2013. № 1. С. 1–59. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.1.268.
12. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / под ред. Ш. Балли, А. Сеше; пер. с фр. А. Сухотина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 432 с.
13. Фромм Э. Иметь или быть? / пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: АСТ: Астрель, 2010. 314 с.
14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.

Получено 28.01.2016

References

1. Batkin L. *Italyanskoe Vozrozhdenie v poiskah individualnosti* [The Italian Renaissance in search of individuality]. Moscow, Nauka Publ, 1989, 272 с. (In Russian).
2. Baudrillard J. *Simvolichiskii obmen i smert* [Symbolic exchange and death]. Moscow, Dobrosvet Publ, KDU Publ, 2011, 392 p. (In Russian).
3. Hegel G.W.F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of spirit]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1992, 444 p. (In Russian).
4. Descartes R. *Sochineniya: v 2 t. T. 1* [Writings: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl Publ, 1989, 654 p. (In Russian).
5. Descartes R. *Sochineniya: v 2 t. T. 2* [Writings: in 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl Publ, 1994, 633 p. (In Russian).
6. Derrida J. *O grammatologii* [On grammarology]. Moscow, Ad Marginem Publ, 2000, 512 p. (In Russian).
7. Zhizhek S. *Schekotlivyiy subect: otsutstvuyushchii centr politicheskoi ontologii* [The ticklish subject: the absent centre of political ontology]. Moscow, Delo Publ., Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration Publ., 2014, 528 p. (In Russian).
8. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The critique of pure reason]. Moscow, Mysl Publ, 1994, 591 p. (In Russian).

9. Lacan J. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) [The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis]. Moscow, Gnozis Publ, Logos Publ, 1999, 520 p. (In Russian).
10. Losev A. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, Mysl Publ, 1978, 623 p. (In Russian).
11. Ryabushkina T. [Self-Reflection as a method of self-knowledge: on the question about the crisis of foundations of the Cartesian and Post-Cartesian theories of subjectivity]. *NB: Filosofskie issledovaniya* [NB: Philosophical thought]. 2013, no 1, pp. 1–59. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.1.268. (In Russian).
12. Saussure F. *Kurs obshchey lingvistiki* [Course of general linguistics]. Ekaterinburg, Ural University Publ, 1999, 432 p. (In Russian).
13. Fromm E. *Imet ili byt?* [To have or to be?]. Moscow, AST: Astrel' Publ, 2010, 314 p. (In Russian).
14. Foucault M. *Slova i veschi. Arheologiya gumanitarnykh nauk* [The order of things: an archaeology of the human sciences]. Moscow, Progress Publ, 1977, 488 p. (In Russian).

The date of the manuscript receipt 28.01.2016

Об авторе

Панкова Екатерина Сергеевна

аспирант кафедры социальной философии

Казанский федеральный университет,
420008, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: kotyshenka@mail.ru

About the author

Pankova Ekaterina Sergeevna

Ph.D. Student of Department of Social Philosophy

Kazan Federal University,
18, Kremlyovskaya str., Kazan, 420008, Russia;
e-mail: kotyshenka@mail.ru

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Панкова Е.С. Кризис картезианской парадигмы субъекта как «эпистемный сдвиг» // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 2(26). С. 32–38. doi: 10.17072/2078-7898/2016-2-32-38

Please cite this article in English as:

Pankova E.S. Cartesian paradigm of the subject crisis as an «epistemic shift» // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2016. Iss. 2(26). P. 32–38. doi: 10.17072/2078-7898/2016-2-32-38