

УДК 101.9

Уклонение от власти как стратегия философской заботы о себе: обоснование и критика

Корецкая Марина Александровна

Кандидат философских наук, доцент,
завкафедрой философии,
Самарская гуманитарная академия,
443011, Российская Федерация, Самара, ул. 8-ая Радиальная, 2;
e-mail: listarh@list.ru

Аннотация

В статье проблематизируется одна из возможных стратегий отношения интеллектуалов (философов) к власти, состоящая в уклонении от любых властных функций. Данная стратегия ставится во взаимосвязь с проблематикой заботы о себе. Анализируются как аргументы в ее пользу, так и проблемы, с которыми эта стратегия может столкнуться. В качестве примеров для анализа взяты античный анахоресис, новоевропейская утопия республики ученых, шизоанализ Делеза и Гваттари, формула Бартлби и концепция рефлексивного неучастия. Целью античных киников и эпикурейцев, дистанцировавшихся от соперничества за власть и гражданской активности, было достижение суверенной жизни, возможности владеть собой. При этом эпикурейскому саду или республике писем угрожает дух элитарного сектанства, потеря социальной адекватности и конформизм, прячущийся за идеал «чистой науки». Современные версии стратегии уклонения делают ставку на критическую рефлексию, чья радикальность может требовать отказа от субъектности в принципе, что рискованно сближается с состоянием шизоидной диссоциации или кататонии воли. Либо, напротив, критическая рефлексия понимается как предельно ответственное отношение, в рамках которого осознанное неучастие выглядит как единственная этически приемлемая позиция.

Для цитирования в научных исследованиях

Корецкая М.А. Уклонение от власти как стратегия философской заботы о себе: обоснование и критика // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Том 7. № 6А. С. 67-75.

Ключевые слова

Философ, власть, стратегия уклонения, забота о себе, рефлексия, анахоресис, шизоанализ, неучастие.

Введение

Философская мысль, будучи, согласно известному выражению И. Канта, «публичным пользованием разумом» [Кант, 1994, 29], даже во времена безраздельного господства метафизики никогда не оставалась в пределах чистой теории, но в той или иной степени предполагала определенный праксис. Как мы помним из «Алкивиада I», забота о понимании истины и достижении блага неотделима от заботы о себе [Платон, 1994, 256, 259], а последняя имеет как этический, так и политический смысл. В рамках этого требования философ может выстраивать разные стратегии отношений с властью в ее широком понимании, он может претендовать на различные роли, но принципиально важной оказывается задача максимально осознанного отношения к собственному выбору. Вопрос здесь не только в том, чтобы обосновать собственную позицию и понимать ее следствия, но и в том, чтобы быть в состоянии проблематизировать ее, задавая «трудные» вопросы и носителям властных полномочий, и обществу, и самому себе.

В серии статей автором данного исследования были рассмотрены отношения интеллектуалов и власти с точки зрения тех ролей, которые пытались брать на себя философы: это роли номотета [Корецкая, 2017], наставника суверена [Корецкая, 2009] и критика [Корецкая, 2017]. Задача данной статьи заключается в том, чтобы рассмотреть еще одну роль – роль уклониста. Мы не будем ставить вопрос о том, лучше или хуже данная стратегия, чем все остальные стратегии, но рассмотрим как аргументы в ее пользу, так и проблемы, которые с ней связаны.

Философ-анахорет

Интересно, что стратегия эта заявляет о себе практически с самого появления философии, и это несмотря на столь очевидную привязанность античной мысли к публичному пространству агоры и темам политического блага. Собственно, еще Гераклит заявил, что лучше играть в кости с детьми, чем заниматься эфесской политикой [Гераклит, 1989, 176]. Этот случай во многих отношениях прецедентен. Во-первых, Гераклит пренебрегает просьбой эфесцев дать городу законы (в более поздние времена и тем более в современности философы вовсе не были избалованы подобным доверием общества), причем отказывает он не потому, что чувствует себя не вполне способным создать совершенное законодательство, ориентируясь на Логос, а потому что сограждане к Логосу уже глухи и очевидная благонамеренность их просьбы вовсе ситуации не спасает. Во-вторых, философ впадает в инфантилизм демонстративно, не преминув намекнуть и на деградацию публичного пространства, где ему, столь принципиальному, более нечего делать, раз сограждане изгоняют из своей среды лучших (от остракизма пострадал друг Гераклита Гермодор). И на то, что он, столь мудрый, по-прежнему свой в компании божественных игроков. Как мы помним сентенцию Гераклита, «Век – дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле» [там же, 242]. Игра в кости – не только детская забава, но еще и древний способ мантики, способ чтения знаков того, что скрыто от людских глаз, то есть в конечном счете, той самой «тайной гармонии», которая «лучше явной» [там же, 192]. И Гераклиту здесь вторит другой несвоевременный мыслитель от лица Заратустры: «Если некогда за столом богов на земле играл я в кости с богами...» [Ницше, 1990, 167]. Иными словами, философ, выбирая между двумя призваниями (гражданским и метафизическим), делает выбор в пользу призвания свыше и уходит в себя, громко хлопнув публичной дверью. Правда, уходит он, по чести сказать, не так уж далеко. В самом деле, ну что такое гераклитово отшельничество

в храме Артемиды Эфесской – крупнейшем паломническом центре посреди ключевого ионийского порта? Или типичный для более поздней эллинистической эпохи кинический отказ от гражданской жизни, практикуемый непосредственно на агоре? Даже если философ ведет себя как анахорет, его тексты предают огласке: упрек в том, что публичное пространство склонно искажать истину, должен быть озвучен именно публично. Кинизм показывает, что античный философский анахоресис еще менее смиренен, чем более позднее христианское отшельничество, поскольку его цель заключается в том, чтобы через практику автаркийной жизни измудриться стать «царем самому себе» [Фуко, 2014, 262-267]. Диоген Синопский противопоставляет Александру Великому как царь-насмешник, скрытый царь, достигший суверенной жизни, о которой даже не смеет мечтать удрученный своими регалиями император. М. Фуко, исследуя киническую рецептуру заботы о себе, совершенно не случайно понятие автаркии раскрывает через понятие суверенности. «Суверенная жизнь – это жизнь в обладании самим собой, такая жизнь, ни один элемент которой не ускользает от власти и господства над самим собой. Быть суверенным – значит быть своим собственным, принадлежащим самому себе» [там же, 259]. Разумеется, предполагалось, что этой блаженной участи никоим образом нельзя достичь без помощи философии, ибо она позволяет видеть истину собственной природы и оберегает от соблазнов гражданской жизни и привязанности к комфорту. И вот таким парадоксальным способом философия, уклоняясь от прямого участия в соперничестве за славу и доступ к политическому управлению, вновь оказывалась у власти. Или, точнее, претендовала на то, чтобы стать высшей властью непосредственно, пусть даже эта власть располагалась столь высоко, что ее могли попросту не заметить окружающие мудреца профаны. Эпимелейя, забота о себе приобрела в конечном счете ярко выраженный приватный характер, а эллинистические философские школы каждая на свой лад принялись воспевать прелести частной жизни. Кому не по нраву была бесстыдная скудость кинической рецептуры, могли отправиться в эпикурейский сад, где взращивались дивные цветы мысли ради мысли и где друзья мудрости, предаваясь беседе, помогали друг другу обрести истинное удовольствие от существования.

Республика писем

Этот философский проект, разумеется, античным периодом не исчерпывается. Регулярно раздавались голоса в поддержку права философа на то, чтобы быть частным мыслителем и потихоньку возделывать свой сад вопреки всем политическим бурям и социальным потрясениям. В конце концов, если история богата примерами не слишком удачно окончившихся попыток философов как вставать на сторону власти в качестве наставников и советников, так и непримиримо противодействовать ей в роли радикальных критиков, вполне логичным будет небезосновательный скепсис по поводу политической действенности философского слова, и, что еще хуже, по поводу способности самих философов, втягиваясь в политическую игру, не поддаваться соблазнам и манипуляциям. Того, кто сотрудничает с властью, легко обвинить в преследовании собственных интересов под маской заботы о благе или даже в склонности принудительно навязывать некие истины тоталитарными средствами. Философу-критику легко вменить в вину рессентимент. В любом случае, ангажированность предполагает уход из домена чистой мысли, в результате которого философ в большей или меньшей степени рискует обнаружить себя в роли идеолога то ли на службе режима, то ли на службе революции, и будет вынужден оправдывать то, что следовало бы подвергнуть тщательному сократическому вопрошанию. Идеолог, если он достаточно искренен, может иметь мужество умирать за идеи или убивать за них, но едва ли он имеет мужество «мыслить

собственным умом», что, согласимся с Кантом, и характеризует совершеннолетие разума [Кант, 1994, 29]. Не разумнее ли вместо того, чтобы с пылом пускаться в разные авантюры, делать именно то, что ты хорошо умеешь делать, а именно, предаться созерцанию и самозабвенному написанию трактатов? В конце концов, Парменид обрел немеркнущую славу и влияние именно постольку, поскольку он имел дерзость мыслить бытие как таковое.

Но здесь напрашиваются уточнения, если не сказать, предостережения. Как замечает А. Кожев, если философ-интеллектуал не хочет добровольно впасть в безумие, связанное с профессиональной деформацией восприятия, его отшельничество будет коллективным и примет вид «республики письмен», о которой грезил ученым и философы Нового времени. Даже если каким-то чудом этот гипотетический Эдем для ученых, будучи предоставлен сам себе, не превратится в силу профессиональной привычки к агональности в презрительный серпентарий, ему угрожает «дух часовни», перспектива скатывания в своеобразное сектанство. Эпикурейский сад или республика письмен остается элитарной затеей, рассчитанной на сравнительно узкий круг допущенных к симпозиону. «Разумеется, «часовня» представляет собой общество и исключает безумие, которое по сути своей асоциально. Но она вовсе не исключает предрассудков, хуже того, в ней они культивируются и увековечиваются. Здесь легко могут дойти до того, что в число обитателей часовни допускаются только те, кто разделяет предрассудки, коими в ней гордятся» [Кожев, 2006, 246]. Другая неприятная возможность помимо неотрефлексированного протаскивания под видом метафизических истин разнообразных идиосинкразий состоит в практически неизбежной (с точки зрения Кожева) потере социальной адекватности, актуальности того, что мыслится и о чем говорится. К тому же, что совсем неприятно, ставка на метафизическую самодостаточность с трудом может избежать упрека в конформизме. Как писал Ф. Ницше, философ-метафизик представляет собой «удобное и добродушное создание, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинить никаких хлопот – ведь оно есть лишь “чистая наука”» [Ницше, 1994, 19]. То есть уклонение от участия в политических распрях из желания сохранить чистоту рук и непредвзятость мысли может привести к эффекту косвенной поддержки действующих распорядков власти, от которых исходно метафизик пытался дистанцироваться как от неподлинных, искажающих, отвлекающих и т.п.

Шизоанализ как стратегия уклонения

Учитывая эту опасность, Ж. Делез предпринял попытку разработать стратегию, если можно так выразиться, политически грамотного уклонения. Эта стратегия должна была включать в себя критическую установку. В частности, заявленный в «Анти-Эдипе» [Делез, Гваттари, 2007] проект Делеза и Гваттари, предлагающий в качестве спасительной стратегии номадически-шизоидное уклонение от распорядков власти, остроумно разоблачает капиталистическую машинерию желания и способы производства подлежащей эксплуатации нехватки, внедренной психоанализом в самое средоточие индивидуального опыта. Коль скоро есть подозрение, что любой откровенный протест, сопротивление, революция позволяет устройствам власти только усиливаться, переходя в репрессивный режим, свободу предлагается искать в ускользании ото всех инстанций, жаждущих все учесть и включить в производство. Поэтому ставка делалась на то, что «шизика» подвергнуть учету невозможно. Прежде всего, он не индивид, а «дивид». Он сингулярен, но не атомарен. И поскольку он не верит толком ни в одно из своих мельтешащих «Я», альтюссерова магия интерпелляции на него не действует, ему просто невозможно что-либо

вменить по причине сверхподвижности инстанции, к которой обычно адресовано вменение, и именно поэтому он имеет все шансы улизнуть от доминирования и контроля.

Впрочем, как всегда, есть и плохие новости. Реальный шизофренический опыт столь чудовищно катастрофичен, что не на шутку пугал самого Делеза, когда тот посещал с ознакомительными целями клинику своего соавтора-психиатра. Конечно, философское имение дела с властью посредством уклонения даже в теории не предполагало буквального погружения в безумие. Речь шла всего лишь о творческом подражании некоторым элементам шизофренического опыта, связанным со сверхскоростными потоками сознания и расщеплением субъектных форм. Но Делез никогда не упускал из виду личный опыт автора столь подходящего к данному случаю афоризма: «И если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя» [Ницше, 1990, 301]. В своей ранней книге, посвященной Ницше, Делез дает своеобразный ключ к тому, что такое номадизм как стратегия мысли: она представляет собой искусство перемещения перспектив оценки и усилие дистанцирования по отношению к любой перспективе. «Болезнь» и «здоровье» в таком случае маркируют собой разные точки зрения, раскрывая интерсубъективность, присутствующую внутри индивида. «Стоит ли вспоминать, как плохо все кончилось? Помешательство наступает, когда подвижность, это искусство перемещения, изменяет Ницше, когда не остается более здоровья для того, чтобы делать болезнь точкой зрения на здоровье» [Делез, 2001, 12-13].

Формула Бартлби

Делез не оставил без внимания и еще один вариант стратегии уклонения, посвятив ей эссе «Бартлби, или формула» [Делез, 2002], в котором анализируется этот странный персонаж Генри Мелвилла и ставится вопрос о том, как работает знаменитое «I would prefer not to», позволяющее писцу Бартлби уклониться от самых разных действий, к которым его пытаются принудить окружающие. Бартлби стоек в своем ускользании и совершенно непобедим по крайней мере в том смысле, что никому не удастся добиться от него того, что он «предпочитал бы не делать». Как замечает О.В. Горяинов, фигура Бартлби может быть воспринята как альтернатива homo esopoticus, точнее, она является «альтернативной моделью субъективности, ускользающей от (нео)либеральной детерминации» [Горяинов, 2018, 29], от капиталистической эксплуатации, выраженной в культивации долга и отчуждении желания. Бартлби существует в рамках логики предпочтения/ не предпочтения, а не желания/ не желания и предпочитает он не волю к ничто, а «ничто воли» [Делез, 2002, 100]. Эта стратегия существования более изощрена, чем простое пассивное сопротивление. По крайней мере, Дж. Агамбен видит в Бартлби своего рода триумф импотенциальности [Agamben, 1999, 254], истинно человеческой свободы, которая заключается в том, чтобы быть способным чего-либо не делать. «Ничто не превращает нас в нищих и не лишает свободы так, как это отчуждение неспособности. Человек, отделенный от того, что он может делать, способен еще сопротивляться, он еще может не делать чего-либо. Но тот, кого оторвали от собственной неспособности, прежде всего лишается возможности противостоять» [Агамбен, 2014, 76-77]. Бартлби отстаивает эту импотенциальность, но цена его сопротивления чрезвычайно высока. На это обращает внимание Ж. Делез. Мало того, что установка на «ничто воли» маргинализирует Бартлби и обрекает его на запредельную аскезу, но и формула уклонения «I would prefer not to» в своем применении распространяется все радикальнее, втягивая в себя все его существование. Сначала он предпочитает не зачитывать для сверки переписанные им тексты, затем не бегать по поручениям, а потом уже и не писать, не брать

денег за уже проделанную работу и компенсацию за увольнение, не покидать помещение офиса, а когда его помещают в тюрьму, он предпочитает более не есть, не говорить и в конечном итоге не существовать. В этом смысле Делеза в куда большей степени, чем Агамбена смущает прогрессирующая кататония мелвилловского персонажа, которую легко заподозрить в скрытой нигилистичности. Агамбен здесь видит другое – своего рода триумф дезактивации властных распоряжений.

Вне зависимости от того, насколько оптимистичной можно считать открытую Бартлби перспективу, заметим лишь, что фигура писца юридической конторы обладает симптоматической значимостью для проблемы отношения интеллектуалов и власти. Превращение в офисного работника, погрязшего в переписывании и перечитывании бессмысленных бумаг – это самый настоящий кошмар университетского интеллектуала, тем более навязчивый, чем активнее в университетских кадрах желают видеть резерв государственной бюрократии и источник ее воспроизводства. В этом смысле фигура Бартлби, видящего из своего окна только стену и предпочитающего уклониться от причастности к машине документооборота ценой радикальной аскезы обретает дополнительную красноречивость.

Уклонение и ответственность

Здесь представляется уместным вспомнить еще об одном рассуждении о неучастии в контексте философского выбора. Речь о Ханне Арендт, которая из совершенно другой исследовательской перспективы и иных политических предпочтений, чем Делез и Агамбен, также обосновывает важность стратегии уклонения. Арендт, поднимая вопрос о личной ответственности при диктатуре [Арендт, 2013], приходит к двум важным выводам. Во-первых, в условиях тоталитаризма единственный способ сохранить этическую вменяемость заключается в несогласии принимать нормы морали и права только лишь на том основании, что они приняты большинством или предписаны законом. Несогласие возможно постольку, поскольку индивид не отказывается от способности суждения и готов ставить под вопрос все то, что с энтузиазмом и без всякого рассуждения принимается большинством. Такое упорство в желании жить собственным умом, конечно же, наиболее полно проявляется в философском навыке рефлексии, хотя может опираться и на простую здравость рассудка. Итак, философ, интеллектуал, если он остается верным своей профессиональной способности сомневаться, имеет шанс даже при тоталитаризме осознанно не соглашаться с режимом. Второе наблюдение касается того, в какой практической форме в описываемых обстоятельствах может найти выражение это несогласие. Если интеллектуал-скептик не готов быть героем и мучеником, он не сможет выразить свою позицию публично. Но, придерживаясь своих принципов, он не будет сотрудничать с системой, а поскольку любое присутствие в публичном поле, деформированном тоталитарной властью, уже будет в большей или меньшей степени вариантом коллаборационизма, единственное, что ему остается – это покинуть публичное пространство вообще. Не поддерживать, не участвовать, не легитимировать. Это неучастие имеет одновременно гражданский и философский смысл, возвращая все к тому же принципу заботы о себе, который был заявлен в «Алкивиаде»: «они спрашивали себя, где та черта, перейдя которую они не смогли бы больше жить в мире сами с собой; и они решили, что лучше не будут делать ничего, не потому, что мир от этого станет лучше, но просто потому, что только так они смогут жить дальше, оставаясь самими собой. По этой же причине, когда их пытались принудить к участию, они выбирали смерть» [там же, 78].

Арендт полагает, что даже такая тихая форма гражданского неповиновения обладает своего рода подрывным потенциалом, ведь она работает против требования безусловной поддержки масс, которое непреложно именно для тоталитарных режимов.

У Арендт стратегия неучастия рассматривается в контексте чрезвычайного положения, но сохраняет ли эта стратегия свой позитивный потенциал в ситуации, не обладающей признаками тоталитаризма? Г.В. Мелихов рассматривает неучастие как социально значимое действие [Мелихов, 2017], не редуцируя феномен к проблемам ответственности в рамках того или иного политического режима. Вопрос ставится о смысле приемлемого бездействия в горизонте философского отношения к миру в принципе. Тем не менее предлагаемые Г.В. Мелиховым формулировки перекликаются с тем, что мы видели у Х. Арендт: «Неучастие – рефлексивное действие, вытекающее из намерения сохранить присущее всему равновесие в ситуации, когда не имеет смысла действовать, подчиняясь принятым в окружении установкам и правилам» [там же, 49]. Мысль сама создает дистанцию к происходящему. И здесь есть существенный нюанс: философствование как бдительность по отношению к смыслу происходящего само может быть формой социальной активности и позволяет не проморгать ситуации (пусть не политические в узком смысле слова, но экзистенциальные) в которых принципиально важно что-то не делать. Смысл этой чуткости – во внимательности не только к себе, но и к другому: «как же следует поступить, не нанося существенного урона никому?» [там же, 46]. Так забота о себе оказывается связана не только с уклонением от коллективного энтузиазма, но и с заботой о другом.

Заключение

Подводя итоги, отметим, что, пожалуй, беспроигрышной стратегии выстраивания отношений с властью для философов (интеллектуалов) просто не существует. И стратегия уклонения в каких бы модификациях она ни рассматривалась и не практиковалась, имеет и свои основания, и свои проблемные моменты. Эти риски важно понимать, рефлексировав по поводу того, каково состояние публичного пространства и какой выбор в имеющихся обстоятельствах может считаться приемлемым, а какой нет и почему. По крайней мере, пока требуется навык мыслить собственным умом, есть смысл и в философских штудиях. Другой вопрос, что, пожалуй, есть резон уклониться от соблазна метафизических претензий на доминирование и контроль в символическом пространстве.

Библиография

1. Агамбен Дж. О том, чего мы можем не делать // Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 74-79.
2. Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре // Ответственность и суждение. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 47-82.
3. Гераклит. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 176-256.
4. Горяинов О.В. Право имеющий. К критике политической теологии. СПб.: Транслит, 2018. 108 с.
5. Делез Ж. Бартлби, или формула // Критика и клиника. СПб: Machina, 2002. С. 96-124.
6. Делез Ж. Ницше. СПб.: Аxiома, 2001. 184 с.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 670 с.
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Собрание сочинений. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29-37.
9. Кожев А. Тирания и мудрость // О тирании. СПб, 2006. С. 221-274.
10. Корецкая М.А. Интеллектуалы и власть. Эпизод I: кризис античной пайдеи // Res cogitans #6. М.: Книжное обозрение, 2009. С. 142-150.
11. Корецкая М.А. Миф о революционном потенциале критической мысли: наброски к генеалогии левых интеллектуалов // Аспирантский вестник Поволжья. 2017. № 7-8. С. 53-58.
12. Корецкая М.А. Философ в роли законодателя: к вопросу о природе и границах номотетических амбиций

- философской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2017. № 3. С. 9-22.
13. Мелихов Г.В. Неучастие как социально значимое действие // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия Философия. Филология. 2017. № 1. С. 43-52.
14. Ницше Ф. Несвоевременные размышления. Шопенгауэр как воспитатель // Странник и его тень. М.: REFL-book, 1994. С. 7-144.
15. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 238-406.
16. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 5-237.
17. Платон. Алкивиад I // Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1994. Т.1 С. 220-267.
18. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2014. 358 с.
19. Agamben G. *Bartleby, or On Contingency* // *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford California: Stanford University Press, 1999. P. 243-271.

Power evasion as a strategy for philosophical care of the self: justification and criticism

Marina A. Koretskaya

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Head of the Department of Philosophy,
Samara Academy of Humanities,
443011, 2, 8th Radialnaya st., Samara, Russian Federation;
e-mail: listrah@list.ru

Abstract

The article problematizes one of the possible strategies of the attitude of the intellectuals (philosophers) to power, which consists in evading any power functions. This strategy is interrelated with the care of self problem. The article analyzes both the arguments in its favor and the challenges that this strategy may encounter. The examples include the ancient anachoresis, the modern European utopia of the republic of scholars, the Deleuze and Guattari schizo-analysis, the Bartleby formula and the concept of reflective non-participation. The purpose of the ancient Cynics and Epicureans, who preferred to keep distance from rivalry for power and avoid civil activism, was to achieve a sovereign life and the ability to control themselves. At the same time, the problems of the Epicurean garden or the republic of scholars are the spirit of elite sectarianism, the loss of social adequacy and conformism, hiding behind the ideal of pure science. Contemporary versions of evasion strategy rely on critical reflection, which radicalism may require the abandonment of subjectivity principle, as a result it risky approaches the state of schizoid dissociation or catatonia of will. Or, on the contrary, critical reflection is understood as an extremely responsible attitude, within the framework of which conscious non-participation looks like the only ethically acceptable position.

For citation

Koretskaya M.A. (2018) *Uklonenie ot vlasti kak strategiya filosofskoi zaboty o sebe: obosnovanie i Kritika* [Power evasion as a strategy for philosophical care of the self: justification and criticism]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 7 (6A), pp. 67-75.

Keywords

Philosopher, power, strategy of evasion, care of the self, reflection, anachoresis, schizoanalysis, nonparticipation.

References

1. Agamben G. (1999) *Bartleby, or On Contingency*. In: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford California: Stanford University Press.
2. Agamben G. (2014) *O tom, chego my mozhem ne delat'* [About what we cannot do]. In: *Nagota* [Nudity]. Moscow: Gryundrisse Publ.
3. Arendt Kh. (2013) *Lichnaya otvetstvennost' pri diktature* [Personal responsibility under the dictatorship]. In: *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and judgment]. Moscow: Gaidar Institute.
4. Deleuze J. (2002) *Bartlbi, ili formula* [Bartleby, or the formula]. In: *Kritika i klinika* [Criticism and clinic]. St. Petersburg: Machina Publ.
5. Deleuze J. (2001) *Nitsshe* [Nietzsche]. St. Petersburg: Axioma Publ.
6. Deleuze J., Gvattari F. (2007) *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ.
7. Foucault M. (2014) *Muzhestvo istiny. Upravlenie soboi i drugimi* [The courage of truth. Managing yourself and others]. St. Petersburg: Nauka Publ.
8. Goryainov O.V. (2018) *Pravo imeyushchii. K kritike politicheskoi teologii* [The rightful one. To the criticism of political theology]. St. Petersburg: Translit Publ.
9. Heraclitus (1989) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I* [Fragments of the early Greek philosophers. Part I]. Moscow: Nauka Publ.
10. Kant I. (1994) *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie?* [Answer to the question: what is the Enlightenment?]. In: *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow: Choro Publ. Vol. 8.
11. Koretskaya M.A. (2017) *Filosof v roli zakonodatelya: k voprosu o prirode i granitsakh nomoteticheskikh ambitsii filosofskoi mysli* [The philosopher in the role of the legislator: on the nature and boundaries of nomothetic ambitions of philosophical thought]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University], 3, pp. 9-22.
12. Koretskaya M.A. (2009) *Intellektualy i vlast'. Epizod I: krizis antichnoi paideii* [Intellectuals and power. Episode I: The Crisis of Antique Payday]. In: *Res cogitans #6*. Moscow: Knizhnoe obozrenie Publ.
13. Koretskaya M.A. (2017) *Mif o revolyutsionnom potentsiale kriticheskoi mysli: nabroski k genealogii levykh intellektualov* [The myth of the revolutionary potential of critical thought: sketches of the genealogy of left-wing intellectuals]. *Aspirantskii vestnik Povolzh'ya* [Postgraduates' Herald of Volga Region], 7-8, pp. 53-58.
14. Kozhev A. (2006) *Tiraniya i mudrost'* [Tyranny and wisdom]. In: *O tiranii* [On tyranny]. St. Petersburg.
15. Melikhov G.V. (2017) *Neuchastie kak sotsial'no znachimoe deistvie* [Non-participation as a socially significant action]. *Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii. Seriya Filosofiya. Filologiya* [Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Philosophy Series. Philology], 1, pp. 43-52.
16. Nietzsche F. (1994) *Nesvoevremennye razmyshleniya. Shopengauer kak vospitatel'* [Untimely Reflections. Schopenhauer as an educator]. In: *Strannik i ego ten'* [The Wanderer and his shadow]. Moscow: REFL-book Publ.
17. Nietzsche F. (1990) *Po tu storonu dobra i zla. Preludiya k filosofii budushchego* [On the other side of good and evil. Prelude to the Philosophy of the Future]. In: *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
18. Nietzsche F. (1990) *Tak govoril Zaratustra* [So Spoke Zarathustra]. In: *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
19. Plato. (1994) *Alkiviad I*. In: *Sochineniya v 4-kh tt.* [Works in 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 1.