

В.М.Розин

Творческий путь Мишеля Фуко

Творчество мыслителя, естественно, можно изучать по-разному. Прежде чем перейти к Фуко, я рассмотрю несколько возможных подходов к подобному изучению. Основной вопрос здесь, в какой мере возможно объективное исследование творчества и, собственно говоря, что это такое? Приступая к изучению того или иного автора, я имею перед собой его тексты (в том смысле, что они мне доступны), в которых зафиксировано (отразилось) творчество данного автора. Кроме того, нередко имеются тексты, описывающие те или иные факты и перипетии жизни этого автора. Подчеркиваю, не сами по себе факты, а описание, то есть определенные интерпретации исследователей творчества автора. Именно на эти два типа текстов, являющихся эмпирическим материалом, я могу опираться. В теоретическом и методологическом отношении я опираюсь на все свои представления о творчестве и способах его исследования.

Например, я считаю, что, с одной стороны, автору нужно полностью доверять, в том смысле, что объяснению, или, может быть, описанию, подлежат его собственные представления и убеждения (то есть авторское видение). С другой — поскольку я не автор и решаю свои задачи, находясь в другой ситуации (и поэтому, по выражению М.Бахтина, в отличие от автора обладаю позицией «вненаходимости»), то обязан выявить (реконструировать) истинную интеллектуальную ситуацию, показать, что на самом деле делал автор. Опять же не надо заблуждаться по поводу «истинности» того, что также «на самом деле». И я тоже осуществляю всего лишь реконструкцию, однако по отношению к автору в рамках

гуманитарной коммуникации обязан утверждать, что хотя автор имел в виду одно, но на самом деле делал что-то другое. Еще одно убеждение, вынесенное из практики моих исследований творчества самых разных мыслителей, состоит в том, что характер и особенности творчества определяются по меньшей мере двумя обстоятельствами: как бы внешними, независимыми от мыслителя факторами (влиянием на него культуры, образования, других мыслителей, ситуации, в которой он находится, доступным материалом и т.п.) и сугубо внутренними факторами (присущими ему ценностями, пониманием способов решения проблем, особенностью реализации его личности и прочее).

Далее в установках и методологии мыслителей я различаю два основных подхода: гуманитарный и естественнонаучный (см. подробнее [2; с. 191-198]). С точки зрения гуманитария, творчество автора, которого изучают, всегда соотносимо с позицией исследователя (как говорил Б.Дильтей, в изучаемом объекте исследователь обнаруживает «нечто, что есть в нем самом»); гуманитарное знание, полученное о творчестве, рефлексивно, то есть рано или поздно вступает во взаимодействие (коммуникацию) с самим творчеством; позиция исследователя не является этически нейтральной (объективной в физикалистском смысле слова), а напротив, этически нагружена (например, ориентирована на развитие личности, поддержание форм жизни и т.п.). Естествоиспытатель считает, что творчество — это одна из форм первой природы (интеллектуальной), которую исследователь изучает, избегая всякого привнесения в рассматриваемое творчество себя (в форме ли ценностей, видения или каким-то другим способом); при этом знания, полученные о творчестве, он собирает использовать в практиках инженерного типа (позволяющих овладевать и управлять изучаемым объектом, в данном случае, творчеством). Последнее, конечно, противоречит установке на объективное изучение, если только его не понимать как изучение, позволяющее предсказывать, рассчитывать и овладевать. Но это заблуждение вполне понятно, поскольку все представители естественной науки проводят единый подход относительно использования научных знаний, в результате, сравнивая этот единый подход с позицией гуманитарных исследователей, которые начинают изучения с реализации каждый своих ценностей, представители естественной науки думают, что действуют объективно и этически нейтрально.

Начинаю с гуманитарной проблематизации текстов, выявляя в них то, что непонятно, а также различные странности, противоречия и проблемы. Затем, чтобы объяснить все эти моменты, я

пытаюсь встать по отношению к автору в заимствованную позицию и проимитировать его творчество. В отличие от самого автора моя задача облегчена тем, что я знаю, к чему пришел автор (для этого я анализирую тексты) и, отчасти, но только отчасти, как он шел в своем творчестве. Другое отличие — я не просто имитирую логику движения автора, но параллельно рефлексирую ее, то есть восстанавливаю, что автор делал на самом деле. Полученные на основе такой работы знания позволяют приступить к осмыслению и объяснению творчества. При этом с самого начала обычно я решаю две связанных между собой задачи: стараюсь понять (осмыслить, объяснить) интересующего меня автора, его творческий и жизненный путь (для меня творчество автора — это неотъемлемый момент его жизненного пути) и лучше понять самого себя, разрешить какие-то свои проблемы. Последний момент является исключительно важным. Во-первых, он сразу показывает мою позицию — я стараюсь в исследовании реализовать гуманитарный подход. Во-вторых, задает ту рамку (ценностный взгляд), внутри которой я буду объективно вести исследование творчества. Объективно в том смысле, что постараюсь осуществить обычные стандартные процедуры научного познания: рассуждать без противоречий, мыслить понятийно, описывать эмпирический материал (тексты) и т.п. К тому же задание рамки (то есть формулирование собственного интереса и проблем) нельзя считать чисто субъективным обстоятельством в том случае, если я рассматриваю свой интерес и проблемы как одну из возможных (и в этом смысле объективных) культурных позиций.

Мой Фуко

Вспоминаю начало замечательной статьи Марины Цветаевой «Мой Пушкин». Там Цветаева пишет, что, ранив Пушкина в живот, Дантес ранил всех нас. Лучше гуманитарное отношение к автору не выразишь. Попробую теперь отрефлексировать свою «рану», заставляющую меня пристрастно относиться к Фуко. По сути, речь идет о двух моментах: творчестве Фуко и его личности. Познакомившись с работами Фуко, я понял, что его система взглядов близка к методологической, а я считаю себя в философии методологом. Для методологического подхода, если иметь в виду традицию ММК (Московского Методологического кружка), как известно, характерны: исторический подход, постановка в центр изучения и конституирования деятельности, мышления и мыс-

деятельности, идея социальной практики и культуры как условий функционирования и развития мышления и деятельности, установка на распредмечивание понятий, постоянный интерес к анализу знаний и понятий и др. У Фуко несколько иные представления и понятия, например, — дискурса, диспозитива, правил и практик, но, тем не менее, я утверждаю, что его система родственна методологической. Например, Фуко неоднократно подчеркивал, что он не просто историк, а историк мысли (то есть его интересует, скажем, не столько история секса, сколько мышления о сексе). Он не ограничивается анализом тех или иных феноменов, но подвергает критике и распредмечиванию представления и понятия, в которых они мыслятся. Фуко предложил такой способ исторической реконструкции явлений, когда они трактуются, как порождаемые (конституируемые) в социальных практиках, а также дискурсах. Этот ход мысли вполне сопоставим с методологическим, где любое явление рассматривается как артефакт и в контексте общественной практики, деятельности и мышления. Понятие диспозитива, широко используемое Фуко (под диспозитивом он понимает единство дискурса, конституирующих практик и социальных отношений), на мой взгляд (что правда, требует соответствующей реконструкции), близко к понятиям деятельности и исследовательности. Но если система Фуко родственна с методологической, то спрашивается, как он, не являясь методологом, пришел к таким взглядам? Дело, конечно, не только в методологии, а в логике мысли, приводящей к сходным представлениям.

Не менее интересна для меня личность Фуко. С одной стороны, Фуко был обычным человеком, типичным «героем нашего времени», в том смысле, что не избежал многих проблем, характерных для современного мыслителя и интеллектуала. Он был достаточно одинок, особенно в молодости остро переживал свою нестандартную половую ориентацию, не имел семьи в обычном смысле слова (хотя много лет Фуко жил со своим близким другом), мучался экзистенциальными проблемами, умер от СПИДа. С другой стороны, Фуко был социально активный человек, инициатором ряда известных общественных начинаний (например, организатором движения «антипсихиатрии»), резко критиковал современное буржуазное общество, всю жизнь мучился экзистенциальными проблемами и пытался их разрешить, рассматривал мышление как одну из главных ценностей. Я хотел бы понять, как обе эти стороны личности Фуко повлияли на его творчество.

Жизненный контекст творчества Фуко и основное направление движения его мысли

Хотя здесь будут рассмотрены некоторые обстоятельства жизни Фуко и отдельные влияния на него, я не собираюсь изображать депо так, что именно они определили идеи и творчество Фуко. Эти обстоятельства и влияния создали благоприятный фон для соответствующих идей, не более того, но и не менее.

В своих последних статьях Фуко приписывает Платону создание концепции «эпителии» — буквально «заботы о себе», на происхождение которой, по мнению Фуко, оказали влияние политические установки Платона: умение заботиться о себе являлось предварительным условием заботы о других (то есть политическое действие). Но в связи с этим невольно вспоминается императив матери Фуко, любившей повторять; «Что важно, так это управлять самим собой» [3; с. 396]. Однако пожалуй, более существенно, что Фуко рос в атмосфере ожидания второй мировой войны. Масштабность событий этого времени, вероятно, обусловила и значительность и характер проблем, волновавших Фуко всю жизнь. Вот как он сам во взрослом состоянии отрефлексировал этот момент. «Угроза войны, — вспоминает Фуко, — была нашим горизонтом, рамкой нашего существования. Именно происходящие в мире события — в гораздо большей степени, чем семейная жизнь, — были субстанцией нашей памяти... Наша частная жизнь действительно была под угрозой. Может быть, поэтому-то я и зачарован историей и отношением, которое существует между личным опытом и теми событиями, во власть которых мы попадаем. Думаю, это и есть исходная точка моего теоретического желания» [3; с. 397]. Обратим внимание на два пункта: интерес к истории и проблему участия в ней; мы увидим дальше, что оба они, действительно, позволяют понять одно из основных направлений интеллектуальных поисков Фуко.

Если иметь в виду период образования в высшей школе (Фуко учился в Париже в Высшей нормальной школе), то интерес Фуко к истории дополняется, с одной стороны, увлечением под влиянием своего преподавателя Жана Ипполита философией, прежде всего гегельянской, с другой — относительно кратковременным (примерно два года) хождением в марксизм. Гегель и Маркс, точнее их методы реконструкции Абсолютной Идеи духа и Капитала, вспоминаются, когда читаешь исследования Фуко по археологии знаний, а марксизм — когда пытаешься понять обществен-

ную деятельность Фуко и его отношение к буржуазному обществу. В 1978 году свой альянс с компартией, на собрания которой он даже не ходил, Фуко представляет таким образом: «Для меня политика была определенным способом производить опыт в духе Ницше или Батая... для многих из нас, для меня — во всяком случае, было абсолютно очевидно, что положение буржуазного интеллектуала, должного функционировать в качестве преподавателя, журналиста или писателя внутри этого мирка, — это нечто отвратительное и ужасное. Опыт войны [...] с очевидностью показал нам срочную, неотложную необходимость чего-то другого, нежели то общество, в котором жили, общество, которое допустило нацизм, которое легло перед ним, проституировало себя с ним... Мы хорошо понимали, что от того мира, в тотальном неприятии которого мы жили, гегелевская философия увести нас не могла; что если мы желали чего-то совершенно другого, то должны были искать и другие пути; но от этих других путей — мы требовали от них, чтобы они вели нас — куда? — как раз к тому, что и было, как мы полагали, во всяком случае — в демонстрациях» [3; с. 401].

Критический и бунтарский дух Маркса чувствуется и в оценке Фуко современного общества и в тех его общественных начинаниях, которыми он известен. Но для нас, пожалуй, более интересна параллель установок Маркса на переделку общества, а не только его объяснение, и убеждения Фуко о том, что научное знание является условием изменения мира. «Что разум, — пишет Фуко, — испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности выдают за то, что является для них необходимым, — на основе всего этого вполне можно написать историю и обнаружить те слепления случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они живут на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть «и переделаны» [3; с. 441].

Но если кто-то подумает, что Фуко был только последовательным гегельянцем и марксистом, то он сильно ошибется. Указанные здесь гегельянские и марксистские установки и ценности не были единственными, наряду с ними Фуко исповедовал совершенно другие — персоналистические и отчасти экзистенциальные. Уже в Высшей нормальной школе кроме марксизма Фуко занимается феноменологией и экзистенциализмом. Для такого интереса у Фуко было не меньше оснований, чем неудовлетво-

ренностью буржуазным обществом: он остро переживал свою гомосексуальную половую ориентацию, не всегда справлялся со своей психикой, напряженно искал свой путь в жизни [3; с. 403].

Вероятно, на почве изучения экзистенциализма и феноменологии, а также осознания собственного опыта жизни Фуко, правда значительно позднее, приходит к идее работы на собой, ориентированной на конституирование себя («вырывание» себя у «себя») и «выслушивание» личного через общественное. «Идея некоторого опыта-предела, функцией которого является вырывать субъекта у него самого, — пишет Фуко, — именно это и было для меня важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых — вырывать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть» [3; с. 411]. А в 1981 г. в беседе («Так важно ли мыслить?») Фуко говорит: «Каждый раз, когда я пытался проделать ту или иную теоретическую работу, это происходило из элементов моего собственного опыта, всегда находилось в соотношении с процессами, которые, насколько я видел, развертывались вокруг меня. Именно потому, что, как мне казалось, я распознавал в вещах, которые я видел, в институтах, с которыми имел дело, в моих отношениях с другими — трещины, глухие толчки, разные дисфункции, — именно поэтому я и принимался за некоторую работу, своего рода фрагменты автобиографии» [3; с. 406]. Не правда ли, эти размышления напоминают мысли молодого Маркса?

Интеллектуальная развилка и выбор пути

В этом пункте может возникнуть закономерный вопрос: а каким образом Фуко теоретически соединяет гегельянство и марксизм с феноменологией и экзистенциализмом? Первый подход, например, в качестве исходной реальности полагает или разворачивающуюся абсолютную Идею или общественную практику, в которой субъекты (личность) выступают всего лишь материалом, второй подход, напротив, кладет в основание реальности именно личность и ее сознание. Судя по биографическому материалу, первоначально Фуко склонялся к приоритету субъективного подхода. В частности, он выступает с идеей «антропологического проекта», но, правда, одновременно пытается истолковать личность в марксистских понятиях (отчуждения и пр.). Но очень скоро

Фуко резко меняет ориентацию: полностью отказывается от второго подхода в пользу первого. Возможно, в принятии этого решения сыграло рассуждение «по Канту», то есть сдвигка с «обусловленного на условия»: что, спрашивается, детерминирует поведение и сознание личности, если не язык, практика и другие культурно-исторические образования? Обсуждая этот поворот в творчестве Фуко, С.Табачникова пишет. «Только в одном месте находим слова, которые могли бы помочь понять, как для Фуко совмещались эти два способа мысли: «...если эта субъективность умалишенного является одновременно и призванностью миром, и заброшенностью в него, то не у самого ли мира следует испрашивать секрет этой загадочной субъективности?.. начиная с Истории безумия он не просто отказывается от того, чтобы ставить вопрос о «человеке» и о «субъективности» в экзистенциально-феноменологических или в марксистских терминах, — он вообще перестает мыслить в терминах субъективности, тем более — искать ее «секреты», где бы то ни было и в чем бы то ни было... Задача построения «антропологии конкретного человека» оборачивается особым рода историческим анализом и критикой самих мыслительных и культурных предпосылок, в рамках которых только и мог возникнуть такой проект, — критикой, которая, по сути дела, ищет возможность для самой мысли быть другой. Это и есть рождение того, что исследователи назовут потом «машиной философствования» Фуко, а он сам будет называть «критическим методом», или «критической историей», или — одним словом — «археологией» [3; с. 423].

Здесь я не могу удержаться от сопоставления выбора Фуко с аналогичным предпочтением Г.П.Щедровицкого и его группы в середине-конце 50-х годов. Следуя за А.Зиновьевым, Щедровицкий разделяет в то время основные методологические установки марксизма, но одновременно сотрудничает с психологами на семинаре «психология мышления и логики», который в Институте психологии вел Шевырев. Оказавшись перед похожим выбором — или положить в основание реальности деиндивидуальное мышление, рассматривая его как культурно-историческое образование, или, напротив, мыслящего психологического субъекта — Щедровицкий ни минуты не колеблется. Практически уже в конце своего творческого пути он еще раз декларирует этот выбор, полемизируя со всеми своими оппонентами. Вот соответствующий фрагмент из лекции по истории Московского методологического кружка, прочитанной Щедровицким в 1989 году.

«Сагатовский когда-то, после 1961—1962 гг. сформулировал это в дискуссии со мной очень точно и прямо: «Георгий Петрович, ахинею вы несете. Есть люди, которые мыслят, но нет мышления и нет никакой деятельности». Люди — это реальность, и люди иногда мыслят, иногда действуют, иногда любят. Это и есть реальность. Психологизм здесь выражен философски предельно точно: психологизм есть представление о реальностях, а именно, что есть люди, которые могут любить, а могут мыслить, черт подери! Ерунда это, с моей точки зрения, ибо мир есть существование в сущности. И в этом смысле, мышление существует реально — как субстанция, независимо от того, есть люди или нет людей... Я бы сказал, что главное мошенничества — это идея человека с его психикой, а второе мошенничество — это идея субъекта, оппозиция «субъект-объект»... основная проблема, которая встала тогда, в 50-е годы — звучит она очень абстрактна, я бы даже сказал схоластически, не боюсь этого слова, — это проблема: так где же существует человек? Является ли он автономной целостностью или он только частица внутри массы, движущаяся по законам этой массы? Это одна форма этого вопроса. Другая — творчество. Принадлежит ли оно индивиду или оно принадлежит функциональному месту в человеческой организации и структуре? Я на этот вопрос отвечаю очень жестко; конечно, не индивиду, а функциональному месту! ...Утверждается простая вещь: есть некоторая культура, совокупность знаний, которые транслируются из поколения в поколение, а потом рождается — ортогонально ко всему этому — человек, и либо его соединят с этим самым духом, сделают дух доступным, либо не соединят...» [9; с. 56–57].

В целом, Фуко делает похожий шаг, с одной поправкой: он не редуцирует, подобно Шедровицкому, субъекта к функциональному элементу деятельности и мышления, а ставит своей целью показать, что субъект не только является производным от языка и общественной практики и именно в этом своем качестве и должен быть взят в анализе, но также существо изменяющееся. Поясняя в 1981 году свой выбор и подход, Фуко пишет. «Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться... Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (XVII и XVIII веков)

как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть — через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе» [3; с. 430].

Понятие диспозитива и оценка общественных феноменов

Если продумать логику творческой мысли Фуко, то можно наметить следующую схему. Осуществив кардинальный выбор в пользу культурно-исторической реальности, Фуко начал с анализа того, что лежало как бы на поверхности — с языка и вещей (многие, наверно, помнят его известную книгу «Слова и вещи»). С этого возникает интерес Фуко к дискурсу, который первоначально понимался просто как высказывающая речь о вещах и мире. Однако уже в исходном пункте анализа у Фуко подразумевался особый контекст существования языка и вещей. А именно общественная практика, которая рассматривалась, с одной стороны, в историческом и культурном планах, с другой — в социальном, как отношения власти и управления. Продолжая сравнение с творчеством Шедровицкого и его последователей, отметим, что московские философы под влиянием логических исследований начали с анализа знаний и мышления, которые также брались в контексте исторической общественной практики. Затем вполне в духе требований кантианского разума Фуко переходит к анализу тех условий, которые обуславливали существование (жизнь) языка и вещей. Исследования Фуко показывают, что это, во-первых, правила, нормирующие высказывающую речь, во-вторых, практики, в которых вещи и правила складываются и функционируют. Выступая в 1978 году в Токийском университете, Фуко объясняет, что он «начинал как историк науки и одним из первых вопросов, вставшим перед ним, был вопрос о том, может ли существовать такая история науки, которая рассматривала бы «возникновение, развитие и организацию науки не столько исходя из ее внутренних рациональных структур, сколько отправляясь от внешних элементов, послуживший ей опорой... Я попытался ухватить историческую почву, на которой все это (речь идет об «Истории безумия». — В.Р.) произошло, а именно: практики заточения, изменение социальных и экономических условий в XVII веке... Я не хочу искать под дискурсом, — чем же является

мысль людей, но пытаюсь взять дискурс в его явленном существовании, как некоторую практику, которая подчиняется правилам: правилам образования, существования и сосуществования, подчиняется системам функционирования... Я стараюсь сделать видимым то, что невидимо лишь постольку, поскольку находится слишком явно на поверхности вещей» [7, с. 358, 338].

Примерно в это же время представители Московского методологического кружка от анализа знаний и мышления переходят к анализу деятельности, внутри которой и знание и мышление истокуются как элементы.

Третий в логическом отношении шаг Фуко — переход в поисках детерминант и условий (теперь уже относительно правил и практик) к анализу властных отношений. Замыкает все три слоя анализа Фуко на основе понятия диспозитива, который наиболее обстоятельно рассмотрен им на материале истории сексуальности. Щедровицкий замыкает свои слои исследования в два этапа; сначала на идею деятельности (она объявляется исходной реальностью), затем на идею «мыследеятельности», которая помимо планов деятельности и чистого мышления содержит план коммуникации (то есть тоже некоторый социальный аспект).

Параллельно на всех трех этапах мыслительного движения шла критика традиционных представлений. В связи с этим, например, понятие дискурса у Фуко имеет два разных смысла: «публичный» дискурс, декларируемый общественным сознанием, обсуждаемый в научной и философской литературе, и «скрытый дискурс», который исследователь (в данном случае Фуко) выявляет, реконструирует в качестве истинного состояния дел. С одной стороны, Фуко постоянно описывает и подвергает острой критике публичные дискурсы, с другой — реконструирует и анализирует скрытые дискурсы (например, показывает, что секс в буржуазном обществе не только не третируется и не подавляется, как об этом пишут многочисленные авторы, а напротив, всячески культивируется и поддерживается, помогая реализации властных отношений). В связи с важностью замыкающего систему Фуко понятия диспозитива рассмотрим его более подробно.

«Что я пытаюсь ухватить под этим именем, — пишет Фуко, — так это, во-первых, некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, институты, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, — стало быть:

сказанное, точно так же, как и несказанное, — вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть (а мы бы сказали содержание метода. — *В.Р.*), которая может быть установлена между этими элементами.

Во-вторых, то, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива, это как раз природа связи между этими гетерогенными элементами. Так, некий дискурс может представлять то в качестве программы некой институции (то есть публичного дискурса. — *В.Р.*), то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой (эта практика реконструируется как скрытый дискурс. — *В.Р.*), или же, наконец, он может функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности (мы бы сказали, что в данном случае речь идет об условиях, обеспечивающих трансформацию и развитие. — *В.Р.*).

Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось; ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию» [7; с. 368].

Может возникнуть законное недоумение: что же это за понятие, совмещающее в себя такое количество несовместимых признаков? Ну, во-первых, это, скорее, не понятие, конечно, не объект, а метод, точнее его содержание. Во-вторых, понятия дискурса и диспозитива открывают новую страницу в развитии социальных и гуманитарных наук. В частности, их употребление позволяет связать в единое целое такие важные планы изучения как: эпистемологический план (дискурсы-знания), дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила), анализ деятельностных и социальных контекстов и условий (дискурсы — практики и дискурсы — властные отношения). Можно согласиться, что в традиционном членении наук все эти планы и даже их части относятся к разным дисциплинам — теории познания, лингвистике и семиотике, теории деятельности и практической философии, культурологии и социологии. Однако традиционная классификация и организация научных дисциплин уже давно не отвечает потребностям времени. Уже давно наиболее плодотворные исследования и теоретические разработки идут на стыках наук или в междисциплинарных областях. Понятия дискурса и диспозитива — это как раз такие понятия, которые позволяют «переплывать» с одного берега научной дисциплины на дру-

гой, позволяют связывать и стягивать разнородный материал, относящийся к разным предметам. Наконец, позволяют формировать совершенно новые научные дисциплины, например, такие, которые выстроил Мишель Фуко.

Здесь имеет смысл отметить, что основные представления мышления, деятельности и мыследеятельности в Московском методологическом кружке также были неоднородны, соединяя в себе несколько разных дисциплинарных областей: теорию познания, семиотику, герменевтику и теорию коммуникации, генетический и системный подходы, некоторые (объективистские) аспекты психологии и социологии. При этом неоднократно подчеркивалось, что теория деятельности задает новую организацию предметов и дисциплин.

Используя понятия диспозитива, дискурса, властных отношений и ряд других (одновременно конституируя их) Фуко принимает анализ целого ряда феноменов (безумия, сексуальности и т.п.), выступающих одновременно как культурно-исторические и индивидуально-психические образования. Например, он показывает, что современное понимание сексуальности возникает под влиянием таких формирующихся в XVII—XVIII вв. практик, как христианская исповедь, медицинский и педагогический контроль, практика наказания преступников, в которых усиливаются репрессивные и контрольные элементы. С точки зрения Фуко, все это позволило распространить властные отношения на новые области человеческого поведения. В результате проведенного анализа Фуко удалось показать, что явление сексуальности не является натуральным и лишь отчасти это явление имеет биологическую природу, напротив, сексуальность — явление культурно-историческое и даже социотехническое, поскольку его определяют социальные практики и отношения. Одновременно Фуко приходит к выводу о том, что сексуальность патологична в своей основе и является инструментом власти и подавления человека. Вывод странный, если учесть, что сексуальная жизнь является нормальным аспектом бытия человека Нового времени.

Здесь возникает принципиальный вопрос, почему так получилось, чем была обусловлена негативная оценка сексуальной жизни человека Нового времени; природой сексуальности или же ценностными установками самого Фуко? Думаю, что именно последним обстоятельством, точнее, применяемым Фуко методом исследования и родимыми пятнами марксизма. Что собой представляет метод реконструкции, используемый Фуко? Современ-

ный вариант генетического анализа, предполагающий естественнo-научную трактовку изучаемого объекта. Действительно, сексуальность в исследовании Фуко рассматривается как культурно-историческое образование, разворачивающееся по определенным законам. Эти законы Фуко и пытается описать, занимая, как он думает, относительно сексуальности чисто объективную позицию. Но фактически это позиция человека, отрицательно (по-марксистски) оценивающего действительность, и что исключительно важно, собирающегося, познавая законы разворачивания сексуальности, изменять, перестраивать ее. Вспомним высказывание Фуко: «...и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и переделаны».

Еще одно соображение методологического характера. В естественной науке изменение объекта понимается, как происходящее не под влиянием каких-то целей, а в силу тех или иных функциональных требований. Кстати, и Щедровицкий со товарищи (к их числу принадлежал и автор данной статьи), чтобы объяснить развитие знаний и мышления, вводили подобное функциональное требование — представление о «ситуации разрыва». Ситуация разрыва понималась как причина, обуславливающая необходимость изобретения новых знаковых средств или, позднее, в теории деятельности, как, функциональное требование на развитие деятельности (необходимость появления в ней новых позиций, уровней нормирования или управления и т.п.). Однако сегодня понятно, что функция, которая задавала данную причину или требование, сама определялась, исходя из определенного идеала, в одном случае идеала развития и функционирования знания, в другом — деятельности. Тем самым принцип развития встраивался в знание, мышление и деятельность; эти образования и были тем, что развивается в культурно-историческом процессе. По сути, Фуко действует по той же логике: под влиянием марксистской оценки буржуазного общества он приписывает сексуальности такой тип развития, который характеризуется патологичностью и властной эксплуатацией человека.

Но если не принимать реконструкцию Фуко, то как тогда строить объяснение? Думаю, следующим образом. В период XVII—XVIII вв. происходит грандиозный культурно-исторический переворот: человек учится жить, ориентируясь не на церковь, а прежде всего на себя (в этой связи складывается самостоятельное повеление и личность) и на общество. С одной стороны, вырабатываются новые нормы общественного поведения, с другой —

нравственные и другие императивы поведения отдельного человека. Необходимое условие и первого и второго — формирование в сознании личности ряда новых реалий, а также нового видения мира и себя. В себе человек начинает различать мышление, волю, аффекты, а позднее романтическую любовь и сексуальность. И не просто различать, по сути — он как эзотерик порождает себя в аспекте этих реалий. Подобно тому, как Декарт говорил: «Я мыслю, я существую», человек Нового времени говорит: «Я осознаю (артикулирую, выражаю в речи) все свои аффекты и переживания, я существую». Требование священнослужителей к прихожанам рассказывать обо всех своих без исключения сексуальных мыслях и переживаниях (аналогичное требование педагогов, юристов или врачей, провоцирующих своих подопечных или клиентов «исповедаться» во всех отклонениях) проистекало вовсе не из желания контроля и власти, а являлось необходимым условием установления общественной нормы, на которую начинает ориентироваться как отдельный человек, так и общество в целом. И соответствующие практики складываются не как репрессивные, отчуждающие человека, а как социо- и психотехнические, в контексте которых человек осваивает новые реалии духа и тела.

Итак, перед читателем две разные реконструкции (я, естественно, наметил только схему такой реконструкции), какая же из них более правдоподобная? Возможно, читателю поможет то обстоятельство, что сам Фуко в последние годы переходит к совершенно другому типу анализа, где рассматривает античную любовь и сексуальность уже как совершенно нормальное в культурном отношении явление. В беседе с Франсуа Эвальдом Фуко говорит: «Это парадокс, который удивил меня самого, — даже если я немного догадывался о нем уже в «Воле к знанию», когда выдвигал гипотезу о том, что анализировать конституирование знания о сексуальности можно было бы, исходя не только из механизмов подавления. Что поразило меня в античности, так это то, что точки наиболее активного размышления о сексуальном удовольствии — совсем не те, что связаны с традиционными формами запретов. Напротив, именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и сформулировали наиболее строгие положения. Вот самый простой пример: статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой «монополии» почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности.

Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи. Следовательно, вовсе не запрет позволяет нам понять эти формы проблематизации» [7; с. 314]. Другими словами, Фуко отказывается от того типа реконструкции, который наметил в зрелые годы.

Пересмотр ценностей. Движение к философии «спасения»

Почему же Фуко в последний период своего творчества намечает другой способ реконструкции истории общественных и индивидуальных явлений? Можно выделить по меньшей мере два обстоятельства, обусловившие подобную трансформацию.

Первое было связано с тем, что, осознавая собственную общественную практику и свои ценности. Фуко решительно расстается с марксистской установкой на переделку мира. Вместо этого он вырабатывает новый подход. Фуко не отказывается нести посильную ответственность за ход общественных событий и истории, но считает, что это возможно лишь при определенных условиях. Необходимым условие общественной активности личности, утверждает теперь Фуко, является внимательное выслушивание истории и общественной реальности с тем, чтобы понять, как и в каком направлении действовать. Только в этом случае можно надеяться вписаться в ход истории и повлиять на нее. В статье «Что такое просвещение?» Фуко пишет: «Я хочу сказать, что эта работа, производимая с нашими собственными пределами, должна, с одной стороны, открыть область исторического исследования, а, с другой — начать изучение современной действительности, одновременно отслеживая точки, где изменения были бы возможны и желательны, и точно определяя, какую форму должны носить эти изменения. Иначе говоря, эта историческая онтология нас самих должна отказаться от всех проектов, претендующих на глобальность и радикальность. Ведь на опыте известно, что притязания вырваться из современной системы и дать программу нового общества, новой культуры, нового видения мира не приводят ни к чему, кроме возрождения наиболее опасных традиций» [5; 52].

А вот еще одно размышление Фуко, важное для понимания его новой позиции, теперь уже о левых интеллектуалах. «Долгое время так называемый «левый» интеллектуал брал слово — и право на это за ним признавалось — как тот, кто распоряжается истиной и справедливостью. Его слушали — или он претендовал на

то, чтобы его слушали, — как того, кто представляет универсальное. Быть интеллектуалом — это означало быть немного сознанием всех. Думаю, что здесь имели дело с идеей, перенесенной из марксизма, причем марксизма опошленного... Интеллектуал, дескать, выступает ясной и индивидуализированной фигурой той самой универсальности, темной и коллективной формой которой является якобы пролетариат. Вот уже многие годы, однако, интеллектуала больше не просят играть эту роль. Между теорией и практикой установился новый способ связи. Для интеллектуалов стало привычным работать не в сфере универсального, выступающего образцом, справедливого-и-истинного-для-всех, но в определенных секторах, в конкретных точках, там, где они оказываются либо в силу условий работы, либо в силу условий жизни (жилье, больница, приют, лаборатория, университет, семейные или сексуальные отношения)» [3; с. 391].

Второе обстоятельство было не менее существенным. Применение разработанного Фуко метода «критической истории» приводило к такой картине действительности, в которой личность и ее поведение были полностью обусловлены социальными отношениями и реальностью. Получалось, что человек может только плыть по течению, следуя неумолимым законам общественного и исторического развития. Но этот вывод из собственных исследований никак не мог устроить Фуко, который со студенческих лет не просто сочувствовал философии экзистенциализма и феноменологии, но и был весьма активной общественной фигурой. Но и это не все. Был еще один момент, для философа, может быть, даже более важный. Представления о мире и человеке, полученные Фуко, не позволяли ему понять, а как он должен жить сам, в чем состоит его путь к «спасению».

Философия «спасения» (в одной из статей я назвал ее эзотерической) — это такая философия, которая не только дает осмысление человеческого бытия, но и говорит, какова цель жизни любого человека, не исключая, естественно, и самого творца данной философии, а также как эту цель реализовать. Уже философия Платона может считаться такой. В ней цель жизни человека и самого Платона задается идеей обретения божественного мира идей с помощью занятий философией и совершенствовании себя и окружающей земной жизни. Философия М.Мамардашвили — один из известных мне последних вариантов философии «спасения».

Однако уже Аристотель, вышедший, как известно, из школы Платона, создает философскую систему, в которой нет прямого указания, как жить самому философу. И представления Фуко,

развитые в основных его работах, не отвечали на подобный вопрос. Но Фуко тяготел к тому, чтобы получить ответ на вопрос о том, как ему жить, именно в собственной философской системе. В последний период своего творчества он упорно ищет решение этой задачи, которая соединится в его сознании с проблемой преодоления человеком социальной обусловленности. Нельзя сказать, что Фуко решил эту задачу, но, во всяком случае, несколько важных ходов он намечает.

Самый естественный (с точки зрения предыдущего хода мысли) состоял в том, что среди практик, конституирующих человека, Фуко находит (открывает) такие, которые помогают человеку меняться и развиваться [6]. Эти практики Фуко называет «практиками (техниками) себя», считая, что даже моральное поведение человека не могло сформироваться без их влияния. «Если придерживаться, — пишет Фуко, — известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основных типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять — им самим — определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы. Назовем эти техники техниками себя. Если хотеть проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и «техники себя»... Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем «дисциплиной», имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь, в ближайшие годы, я бы хотел изучать отношения власти, опираясь от «техник себя» [3; с. 431, 5; с. 315].

В связи с таким решением возникают два принципиальных вопроса: а разве сами техники себя не обусловлены, а также каким образом они преодолеваются? Как Фуко отвечает на второй

вопрос, можно понять на материале морали. В одной из бесед он говорит: «Поиск такой формы морали, которая была бы приемлема для всех — в том смысле, что все должны были бы ей подчиниться, — кажется мне чем-то катастрофичным». Этому Фуко противопоставляет «поиск стилей существования, настолько отличающихся друг от друга, насколько это возможно», поиск, который ведется в «отдельных группах» [3; с. 438].

Другой шаг в поисках решения проблемы состоял в принципиальном анализе обусловленности, начиная с социальной и исторической, кончая в сфере мышления самого Фуко. Вслед за Хайдеггером Фуко не переставал подчеркивать, что истинное мышление — это всякий раз новое мышление, что правильная мысль делает невозможной мыслить по-старому. Вообще мышление для Фуко выступает в качестве той точки опоры, опираясь на которую человек может изменить себя, преобразовать, вывести за пределы социальной и исторической обусловленности [3; с. 440-441].

Но как все-таки быть с личным спасением? Прямого ответа на этот вопрос в работах Фуко я не нашел, но косвенный вроде бы состоит в следующем. Спасение в понимании Фуко состоит не в обретении где-то Там некоей подлинной реальности, а в достойном философа и человека образе жизни Здесь. Достоинство жизни по Фуко в том, чтобы правильно мыслить, преодолевать социальную и историческую обусловленность, вносить посильный вклад в совместную жизнь людей, делать из себя своеобразное произведение искусств. «Вопрос, — писал Фуко, — состоял в том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму (в глазах других, самого себя, а также будущих поколений, для которых можно будет послужить примером). Вот то, что я попытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конституирование самого себя в качестве творения своей собственной жизни» [7; с. 315]. Почему произведение искусств? Возможно потому, что именно в искусстве произведению можно придать любую мыслимую форму (то есть в данном случае придать нужную форму собственной жизни), а также потому, что в реальности искусства достижим идеал, а ведь для рациональной личности достижение идеала и есть утешительная форма «спасения».

Литература

1. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. М., 1995.
2. Розин В.М. Культурология. М., 1998.
3. Табачникова С. Мишель Фуко: историк настоящего // Мишель Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
5. Фуко М. Что такое Просвещение? // Вопросы методологии. № 1-2, 1996.
6. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.
7. Мишель Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
8. Фуко М. Диспозитив сексуальности // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
9. Щедровицкий Л.П. А был ли ММК? // Вопросы методологии. № 1-2. М., 1997.