

РОДЖЕР АЛАН ДИКОН

Производство субъективности¹

1. Производительность отношений власти

Рассмотрение отношений власти как стратегий правления посредством «взаимного подчинения» и «постоянного провоцирования» облегчает понимание одной из их наиболее примечательных черт: их производительности по отношению к знанию и субъектам. Это придает дополнительный вес утверждению Фуко, что властные отношения не просто искажают истину или угнетают людей.

Полезным и приемлемым обладание властью делает простой факт, что она не только давит на нас как сила, которая говорит «нет», но и пронизывает и создает вещи, доставляет удовольствие, формирует знание, производит дискурс (Foucault 1980a: 119).

По точному замечанию Хабермаса, «[фукианские дискурсы] лопаются наподобие пузырей, всплывающих из трясины анонимных процессов властвования» (Хабермас 2003: 281). Тем не менее нужно иметь в виду, что «властвование» или, точнее, «подчинение (*subjugation*)», по Фуко, представляет собой ряд сложных и многообразных внутренних и внешних отношений и не сводится к господству или принуждению:

Как, наверное, легко и просто было бы разломать и уничтожить власть, если бы она только надзирала, подглядывала и выслеживала, застигала врасплох, запрещала и наказывала, однако же она поощряет, возбуждает и производит; она не просто око или ухо — она заставляет действовать и говорить!

¹ Roger Alan Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals* (Milwaukee: Marquette University Press, 2003), p. 219–267.

Для установления новых видов знания подобная машинерия, несомненно, оказалась значимой. (Фуко 2002: 271–272)

Отношения власти не просто принимают форму запрета и наказания, но являются «позитивными и множественными»; они представляют собой различие, а не однообразие, потоки, а не единства, подвижные сборки, а не системы; и — что самое важное — они производительны: «продуктивное — это не оседлое, а кочевое» (Фуко 2007: 9).

Производительность властных отношений связана с их способностью провоцировать, обязывать, соблазнять, удовлетворять и дисциплинировать. Власть

побуждает, стимулирует, отговаривает, облегчает или усложняет, расширяет или ограничивает, делает более или менее вероятным; в предельном случае власть принуждает или препятствует абсолютно; но в любом случае власть является способом воздействия на одного или нескольких действующих субъектов — да и то, пока субъекты действуют или в состоянии действовать (Фуко 2006: 181).

Властные отношения производят ответы или вызывают реакции, которые являются относительными и, следовательно, внутренними по отношению к ним, не в последнюю очередь потому, что работа власти предполагает наличие свободных субъектов, сталкивающихся с несколькими возможными вариантами поведения. Представление о производительности отношений власти также позволяет рассматривать власть вне бинарных оппозиций или, по крайней мере, сочетающей негативное и позитивное: отношения власти могут исключать возможность одних действий и повышать вероятность других.

Используя термин «производство» по отношению к властным отношениям, Фуко отталкивается от марксистского подхода к объяснению отношений власти, который выводит их из общественных производственных отношений, но при этом выходит далеко за его пределы. Как он говорит, «техники власти были придуманы ради того, чтобы должным образом отозваться на потребности производства. Я имею в виду “производство” в широком смысле этого слова (ведь речь может идти о том, чтобы “производить” также и разрушение, как в случае армии)» (Фуко 2002: 241). Повторим: «не только “производство” в строгом смысле слова, но и производство знания и навыков в школах, здоровья в больницах, разрушительной силы в армии» (Фуко 1999: 321), и не в последнюю очередь производство тех, кого обучают, исцеляют или разрушают (Фуко цит. по: Масеу 1993: 288). Производительность властных отношений проявляется в различных областях, примеры которых можно встретить в работах самого Фуко, простираясь от производства знания и богатства через производство безумия и создание делинквентности к порождению сексуальности и производству субъектов. Здесь мы сосредоточимся, прежде всего, на производстве знания и субъектов.

2. Производство знания

Объяснение роли отношений власти в производстве знания у Фуко находится в рамках и в то же время противостоит традиции, восходящей по крайней мере к основанному Дестютом де Траси сразу же после Великой французской революции институту изучения идей. С этого времени связь между властными отношениями и знанием была предметом многочисленных исследований, связанных в основном с понятием «идеологии». Для одних, например Карла Манхейма (Манхейм 1994), идеология просто и нейтрально означала любой набор убеждений или идей. Для других, особенно марксистов, которые до Фуко были, бесспорно, ведущим течением, идеология имеет пейоративные коннотации, отсылая к «фантомам» или идеям, которые, будучи «испарениями их материального жизненного процесса», часто представляют собой вопиющие мистификации, в которых «люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре» (Маркс и Энгельс 1955: 25). Альтюссер пошел еще дальше, решительно разведя науку и идеологию и предложив определение идеологии как «воображаемого отношения людей к действительным условиям своего существования» (Althusser 1971: 153). В «Знании и человеческих интересах» Хабермас также проводит различие «между когнитивными процессами, которые отражают идеологически определенную перспективу, и мыслительными процессами, которые можно считать воплощением “критики идеологии”» (de Kadt 1975: 23).

Подобный анализ идеологии основывается на том, что, по Фуко, является гуманистическим предрассудком Просвещения, в соответствии с которым истина, наука или критика по своей сути беспристрастны или неидеологичны, а безудержные властные интересы неизбежно приводят к их искажению:

В традициях гуманизма считать, что, как только кто-то обретает власть, он сразу перестает знать,

что

только те, кто стоит в стороне от власти... способны открыть истину (Foucault 1980a: 51);

и что

знание может существовать лишь там, где приостановлены отношения власти, и развиваться лишь вне предписаний, требований и интересов власти (Фуко 1999: 42).

Заявив, что понятие идеологии явно неспособно раскрыть связь между отношениями власти и знанием, Фуко рассмотрел эту мысль шаг за шагом: те, кто обладает властью, обладают также неплохими знаниями; только те, кто по своей воле или невольно позволяет власти пронизы-

вать свои тела и души, могут производить истину. Таким образом, знание развивается только в границах и благодаря власти.

Прежде всего, утверждает Фуко, «идеология», по крайней мере в преобладающей, марксистской традиции, противопоставляется «истине» (Foucault 1980a: 118). В этом случае, поскольку истина и особенно «наука» считаются независимыми от власти, «идеология» представляет собой знание, искаженное властью:

[Понятие идеологии] использовалось для объяснения заблуждений и иллюзий или для анализа представлений — короче говоря, всего, что препятствует формированию истинного дискурса. Оно также использовалось для того, чтобы показать связь между тем, что происходит в головах людей, и их местом в условиях производства. Короче говоря, экономика неистины. Моей же задачей [напротив] является политика истины (Foucault 1977b: 157).

Этот аспект понятия идеологии побудил марксистов, вроде Лукача, заявить, что только пролетариат — в той степени, в какой он приходит к сознанию своей исторической миссии, как она понимается в науке марксизма, — способен к действительному пониманию природы и пагубности капитализма, тогда как буржуазия утратила такое сознание, которым она могла обладать, будучи некогда революционным классом. Напротив, утверждает Фуко, буржуазия не глупа; скорее, «необходимо считаться с ее гениальными прозрениями и среди них как раз с тем обстоятельством, что ей удалось соорудить разнообразные машины власти, дающие основание для кругообращений прибыли» (Фуко 2002: 241). Вместо того чтобы пытаться объяснить производство знания с точки зрения «науки» и «идеологии», нам следует рассматривать его с точки зрения «истины» и «власти» (Foucault 1984: 74).

Во-вторых, и вновь в марксистской традиции, идеология как «экономика неистины» обычно считается вторичной по отношению к базису (Foucault 1980a: 118): предполагается, что условия производства определяют, что думают люди, а так как эти условия связаны с отчуждением и эксплуатацией, сознание людей будет искаженным, иллюзорным или полностью ложным. С другой стороны, истина остается доступной тем, чье положение на окраинах центров власти (подвергающихся отчуждению в сфере производства или испытывающих диссонанс при знакомстве с наукой марксизма) дает им понимание природы системы. Но во многих работах Фуко говорилось, что формы знания в значительной степени являются производными сложных властных отношений, которые действительно могут включать «базис», но им не ограничиваются. Вопреки распространенной гуманистической мудрости, не *истина*, а *власть* ограничивает власть: «именно власть над собой способствует регулированию власти над другими», сводя вездесущий потенциал для господства к «минимуму» (Фуко 2006: 251, 267). Идея, что именно недисциплинированные, движимые аппетитами или интересам, скорее всего, пой-

дут на злоупотребления властью, восходит в своих истоках к стоицизму; и эта идея лежала в основе давнишней (и прошедшей лишь недавно) антипатии Запада к демократии. Эта идея встречается также в недавней художественной литературе, например, в «Парке юрского периода» Майкла Крайтона. Для Малкольма, математика, придерживающегося теории хаоса, дисциплина и самоотверженность, необходимые для того, чтобы научиться убивать голыми руками, также дозревают до того, что это умение убивать не используется неразумно: «самодисциплина приучает человека к тому, чтобы он не злоупотреблял обретенным мастерством». Напротив, власть современной науки, например, знания и возможности для создания оружия массового поражения, может быть куплена или приобретена иным способом без дисциплины и потому представляет намного большую опасность.

В-третьих, Фуко утверждает, что понятие идеологии неизбежно отсылает к современной теории субъекта как сознательного агента (Foucault 1980a: 118):

в исследованиях, которые на первое место ставят идеологию, меня смущает то, что в них всегда предполагается данным человеческий субъект, образец которого нам дала классическая философия и который будто бы наделен сознанием, которым-то и завладевает приходящая власть (Фуко 2002: 165).

[В «Истории сексуальности»] я хотел показать, как властные отношения могут глубоко проникать в тело, независимо от собственных представлений субъекта. Если власть овладевает телом, то не потому, что она сначала интериоризируется в сознании людей (Foucault 1980a: 186).

Теории идеологии совершенно не замечают присутствия отношений власти внутри и вокруг истин, которые они, по иронии судьбы, стремятся *защитить* от власти, и потому продолжают обращаться к тем, кого они считают обманутыми, а не к тем, кто, включая самих критиков идеологии, считает власть науки само собой разумеющейся.

Проблема не в изменении сознания людей — или того, что находится у них в головах, — а в политическом, экономическом, институциональном режиме производства истины.

Дело не в освобождении истины ото всех систем власти (что было бы химерой, так как истина — это уже власть), а в отделении власти истины от форм гегемонии — социальной, экономической и культурной, — в которых она действует в настоящее время (Foucault 1984: 74–75).

Поэтому отношения власти не действуют посредством идеологий, которые «искажают» действительность или «мистифицируют» наше сознание; напротив, распространенные представления, что нас политически обманывают или сексуально подавляют, сами по себе являются продуктами нашего подчинения — как суверенных, сознательных и сво-

бодных индивидов — посредством отношений власти, и как раз это производство пророческих субъектов и должно быть поставлено под вопрос.

Особенно показательно рассмотрение Фуко самого «дискурса,... созданного *идеологами*», как технологии власти:

В сущности, этот дискурс давал (через теорию интересов, представлений и знаков, через восстанавливаемые им последовательности и генезисы) своего рода общий рецепт отправления власти над людьми: «сознание» как поверхность для надписывания знаков власти, использующей семиотику как инструмент; подчинение тел посредством контроля над мыслями; анализ представлений как принцип политики тела, гораздо более эффективной, нежели ритуальная анатомия пыток и казней. Учение идеологов было не только теорией индивида и общества; оно развилось как технология тонких, эффективных и экономичных отправлений власти в противовес чрезмерным расходам, сопряженным с властью суверена (Фуко 1999: 149–150; см. также: Bauman 1987: 99).

Из этого следует, что сама теория и понятие «идеологии» составляют идеологию или, скорее, дискурс, который действует как технология власти в виде идеологии, притязающей на научность. Всякая теория, независимо от того, опирается она на негативное марксистское или на «нейтральное» либеральное понятие идеологии, которая притязает на научное изучение действительных и мнимых интересов людей и групп, и того, насколько эти интересы определяют представления, тотчас сталкивается с парадоксальными, но действительными последствиями своей собственной формы теоретизации. Форма, в которой краниометрия и проверка IQ опираются на и развивают западные культурные посылки и расистские практики евгеники (Gould 1981; Фуко 1996: 223), — это еще один пример того, как знание, создаваемое в отношениях власти, само служит расширению этих отношений.

Это не означает, что Фуко отрицал существование идеологий или то, что знание имеет политическую нагрузку. На самом деле в своих работах он иногда прямо использовал понятие идеологии (см.: Foucault 1984: 71–72; Фуко 1999: 284), а иногда косвенно, чтобы объяснить, как формальные политические или юридические механизмы могут маскировать действительную практическую работу власти (Elders 1974: 171; Фуко 1999: 326; см. также: Rabinow 1984: 6). Но это означает, что нельзя ограничиваться рассмотрением ментальных или когнитивных функций, сознания или представлений, если эти функции, состояния и модели становятся возможными и конституируются благодаря отношениям власти: «только благодаря этой способности контроля [способности человеческого организма контролировать до определенной степени свое собственное функционирование] возможно появление идеологии, философии, системы метафизики, религии, предлагающих определенный образ, способный выразить эту способность контроля над функционированием» (Foucault 1999: 102).

Наша способность властвовать над самими собой и другими создает знание, предназначенное для объяснения, использования и оправдания этой способности, и, следовательно, инструменты, процедуры, цели, статус и формы институционализации знания, последовательно рассматриваемые Фуко, неразрывно связаны с отношениями власти.

[Отношения власти состоят из] производства действенных инструментов для формирования и накопления знания — методов наблюдения, техник регистрации, процедур исследования и изучения, аппаратов контроля (Foucault 1986: 237).

Необходимо отметить, что это выхолащивание истины, производство знания через властные отношения, не служит признаком всеведения властных отношений, а свидетельствует об их неадекватности: «Если отношения власти и создали формы исследования, анализа, модели знания и т.д., то только потому, что власть... была слепа, потому, что она находилась в тупике» (Foucault 1989: 183–184).

В этом отношении статистика или наука о государстве, часто приводимая Фуко в качестве главного примера формы знания, которое было необходимым условием для управления крупным, растущим и перемещающимся населением современных государств (Foucault 1979: 63; Фуко 2005: 308), но, кроме того, появление гуманитарных наук в целом — «формирование в дисциплинарном элементе клинической медицины, психиатрии, детской психологии, педагогической психологии и рационализации труда» (Фуко 1999: 329), не говоря уже о социологии и историографии (Foucault 1979: 65–66), — основывались на особых дисциплинарных отношениях власти. (И Фуко, возможно, был одним из первых, кто более или менее подробно рассмотрел производство знания при помощи власти, но даже в этом он был лишь прилежным кантианцем: «меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности» — Кант 1966: 35). Даже серьезные, неоднозначные и так и не пришедшие к определенному итогу дебаты середины столетия в большинстве этих дисциплин относительно того, должны они строиться по образцу естественных наук или нет, — позитивизм и герменевтика, объяснение и понимание или, на другом уровне, структурализм и гуманизм — были лишь рядом побегов на ветвях современных дисциплин (Foucault 1989: 4–5; Фуко 1994: 340–341, 347). Но в таких вызванных властью процессах создания знания нет ничего фиксированного или неизменного: «однотипные формы власти могли стать поводом для возникновения знаний, чрезвычайно различных по своему объекту и структуре», так как больница, которая породила «интернирование психиатрического типа», сделала возможным формирование психиатрического знания и анатомопатологического знания (Фуко 1996: 321–322). И эти формы знания нельзя просто свести к отношениям власти, и потому они не обязательно должны быть по своей природе порочными: даже идеология не лишена научности (Фуко 2004а: 326), и тот факт, что знание невозможно отделить от

отношений власти, «ни в коей мере не подрывает научную значимость» данного знания, будучи необходимой чертой мысли (Фуко 2006: 263).

Хотя Фуко и Хабермас сходились в признании за психоаналитическим знанием определенных критических возможностей, они решительно расходились во всем остальном. Хабермас утверждал, что психоаналитический дискурс между врачом и пациентом предлагал модель, позволяющую людям освободиться от определенных иллюзий (Хабермас 2003: 310–311), тогда как Фуко полагал, что психоанализ как раз подвергал сомнению эту современную одержимость освобождением отчужденного человека (Фуко 1997: 339–340). Точка зрения Хабермаса, что психоанализ и другие антипозитивистские

герменевтические и критические подходы... приспособливают свою форму знания и к другим возможностям применения, кроме как к манипуляции и самоманипуляции (Хабермас 2003: 286),

по-видимому, пренебрегает недавней критикой, которая объявляет эти подходы столь же тоталитарными, как и позитивизм. Например, некритическая вера в «свободный от принуждения» универсальный разум скрывает действительное неравенство между и среди профессионалов (например, врачей, учителей, адвокатов, священников, социальных работников и психологов, а также других интеллектуалов) и их клиентами (пациентами, учениками, клиентами, общинами, бедными и нуждающимися — непосвященными вообще) (Spivak 1992: 14) и приводит освободительные дискурсы к парадоксам, связанным с их неприятием технократического манипулирования и их стремлением к стратегическому вмешательству от имени угнетенных (Турен 1998: 196) или с одними субъектами, «делающими» автономными других без руководства ими (Ellsworth 1989: 308).

Тейлор также утверждает, что Фуко рассматривает «возникновение гуманизма исключительно с рождением новых технологий контроля» (Тэйлор 2008) и тем самым упускает «амбивалентность» новых дисциплин, которые не только подпитывают систему контроля, но и приводят к

появлению подлинной самодисциплины, которая открыла возможность для новых видов коллективного действия, характеризующихся более эгалитарными формами участия (Тэйлор 2008; см. также: Хабермас 2003: 301, 303).

С этой идеей дисциплинарной «амбивалентности» Тейлору, в отличие от Хабермаса, удастся ближе подойти к пониманию идеи Фуко о тесной связи знания с отношениями власти: «коллективные дисциплинарные практики могут функционировать двояко: и как структуры господства, и как базис для равноправных коллективных действий. И с течением времени они могут менять одну функцию на другую» (Тэйлор 2008).

Но приводимый Тейлором пример такой перемены подрывает его собственную аргументацию, показывая однобокость и склонность сводить отношения власти к господству. Утверждение, что «постоянная угроза дегенерации современных массовых демократий обусловлена смещением от одного из этих направлений к другому» (Тэйлор 2008), верно лишь отчасти: на самом деле это пример смещения от демократии и свободы к тирании и контролю, а не наоборот, *не* от какого-то одного из этих направлений к другому, а от одного вполне *определенного* направления к другому. Тейлор даже не рассматривает того, что это смещение может происходить *от* господства *к* свободе, то есть как раз того, что говорит Фуко, пересматривая современные гуманистические заявления о том, что наши общества стали более цивилизованными, чем прежде, указывая на относительный успех цивилизующих сил нормализации в подчинении нас свободе. Подобным образом для Лаклау «бюрократия — противоположность демократии — служит историческим условием для нее» (Laclau 1990: 54). Тейлор не допускает такую возможность, потому что для него, как и, видимо, для Хабермаса, власть равна господству, которому всегда противостоит свобода (тогда как для Фуко власть равна подчинению, неотъемлемой составляющей которого является свобода). Иными словами, Тейлор говорит, что эти «амбивалентные новые дисциплины» ориентированы, прежде всего, на свободу и что ситуация, когда они не выказывают такой уж склонности к ней, является аномалией.

В ответе на критику со стороны Конноли, что он неверно прочитывает и искажает идеи Фуко, Тейлор приводит переход от избирательного права для мужчин в XIX веке к всеобщему избирательному праву в XX веке в качестве еще одного примера гуманитарного прогресса, не согласующегося с подходом Фуко к истине. Он говорит, что эту перемену в нашем понимании человеческих субъектов можно считать «относительным приростом в свободе... [и] истине», «менее искаженным или более последовательным воплощением этоса гражданского самоуправления» (Taylor 1985: 382). Вопреки мысли Тейлора, никто — и уж точно не Фуко — не мешает ему или кому-то другому *интерпретировать* и даже производить такую перемену в прогрессивном ключе; скорее, Фуко не устраивает распространенное и как правило не критическое утверждение, что в качественном отношении эта перемена является переменной к лучшему, а не к худшему. На каком основании можно утверждать, что теперь, когда женщины имеют право голоса, их положение улучшилось, особенно если принять во внимание идею Фуко о том, что такие перемены сопровождаются новыми отношениями власти? Утверждение, что эта перемена была «более последовательным воплощением этоса гражданского самоуправления», оказывается несостоятельным не только с учетом истории раннего Нового времени и того, что условия для демократии и развития на Западе были созданы «кровавыми репрессиями и принудительной культурной ассимиляцией, проектами централизованной политической власти и государственного строительства и... вооруженными конфликтами вну-

три государств, а также между ними» (Calhoun 1995: 234; см. также: Latouche 1993: 88), но еще и потому, что, как отмечает сам Тейлор, даже самый главный пример демократии — древние Афины — опирались на исключение рабов, женщин и иностранцев. Положение женщин с обретением права голоса не улучшилось и не ухудшилось; в разных контекстах оно различается и подчиняется разным отношениям власти, которые не исключают стратегических приобретений или потерь, но сами по себе, вне определенных исторических контекстов, являются неразрешимыми.

Поэтому когда Тейлор говорит, что «мы никогда не поймем, что происходит, если будем рассматривать историческое и общественное значение дисциплинарных практик исключительно в контексте форм господства» (Тейлор 2008), он неявно исходит из того, что «то, что происходит», связано с дисциплинами, которые внешне выглядят амбивалентными, но на самом деле имеют своей целью свободу, равенство, участие и прогресс. Он также утверждает:

Да, стремление выразить свою природу может действительно становиться механизмом контроля, и Фуко прекрасно это анализирует. Но, как и в вышеуказанном случае бюрократизации, мы мешаем себе понять данное становление, если изначально рассматриваем его как разновидность *контроля* (Тейлор 2008).

В этой формулировке, по определению, «стремление выразить свою природу» «изначально» *не* является контролем, оно отличается от и противостоит контролю; короче говоря, оно и составляет свободу. Контроль и господство могут посягать на эту свободу, могут, по выражению Хабермаса, «искажать и минимизировать» ее (Хабермас 2003: 322), но существует лишь очень невысокая вероятность того, что свобода действительно станет контролем, поскольку имеется множество механизмов для противодействия этому. Просветительское понимание отношений между властью и знанием, контролем и свободой у Тейлора не позволяет ему увидеть возможность того, что «своя природа», хотя она и несводима к «контролю», все же может быть сфабрикована.

По Фуко, отношения власти не только производят, но и зависят от производства знания; они не могут быть установлены, консолидированы или осуществлены «без производства, накопления, обращения и функционирования... определенной экономики дискурсов истины» (Foucault 1986: 229; Фуко 1996: 118):

Мы подчиняемся производству истины через власть, и мы не можем осуществлять власть иначе, чем через производство истины (Foucault 1986: 229–230).

С одной стороны, в исследованиях принуждения и ограничений, связанных с безумием, болезнями, преступлениями и сексуальностью, у самого Фуко можно встретить немало примеров того, как «осуществление власти постоянно создает знание» (Foucault 1980a: 52). Фуко использовал

каждую возможность для того, чтобы еще раз повторить и подчеркнуть эту важную мысль:

Истина не находится вне власти и не страдает от отсутствия власти: вопреки мифу, история и функции которого требуют дополнительного исследования, истина — это не награда свободного духа, не дитя продолжительного одиночества, не привилегия тех, кто преуспел в освобождении себя.

Истина — это вещь мира сего: она создается только благодаря множеству форм ограничения. Она вызывает регулярные эффекты власти (Foucault 1984: 72–73).

Но хотя Фуко по понятным причинам отвергал интеллектуальные самопредставления, вписанные в западную культуру, вроде того, что истина свободна, чиста и является продуктом гения, все же нужно делать скидку на полемическую заостренность некоторых его рассуждений в этом отношении. Приведенную выше цитату не следует истолковывать как утверждение того, что свободное, отшельническое и самоосвобожденное полностью лишено доступа к истине. Напротив, большое значение имеет дисциплина, связанная с поиском истины, и форма, в которой субъектов побуждают формировать свои способы бытия (Rajchman 1991: 60): истина — это продукт ограничения, включая действия, направленные на самого себя, вроде самоотречения, саморегулирования или самоформирования.

В этом ключе Бауман утверждал, что тысячелетиями (и непрерывно, добавил бы Грамши [Gramsci 1971: 7]) те, кто занимался поиском истины, легитимировали свои роли и оправдывали свое отличие от остального общества тремя способами: подвергая себя различным *испытаниям* (например, аскезе, монашескому смирению или продолжительным тяготам студенческой жизни); считая себя и свое ремесло уникальным, требующим *табуирования* и сохранения в чистоте (тем самым подчеркивая важность ритуалов очищения, полового воздержания, божественного отличия, ценностной нейтральности, трансцендентальной редукции или практической институциональной изоляции); или подчеркивая степень, в которой их стремление к истине проявляется в материальном или духовном *обладании* или профессиональных установках.

Испытание, очищение и обладание; эти три важных и, возможно, постоянных элемента легитимации священнического авторитета имеют одну общую черту. Все они провозглашают и объясняют отделение духовенства от мирян. Они помещают всякую мудрость или умение, которым могут обладать священники, вне досягаемости всех тех, кто священниками не является. Они превозносят священнические пути, принимая при этом пути мирян. И они преподносят возникающие в результате отношения господства как служение и самопожертвование (Bauman 1987: 13).

На всем протяжении истории знание и отношения власти поддерживали друг друга; и с того момента, как разделение труда возвысило интел-

лектуалов над мирянами, их заявления не только стали облачаться в мантию истины, но и могут использоваться для легитимации самого этого разделения. Таким образом, властные отношения не только создают знание, но, с другой стороны, «знание, напротив, постоянно создает эффекты власти» (Foucault 1980a: 52; Фуко 1999: 42; Morris and Patton 1979: 62) по мере того, как дискурсы облачаются в мантию науки или раскрытия истины. В ходе этого они дисквалифицируют другие формы знания; регулируют, обучают, исследуют и оценивают людей и классифицируют вещи; разрешают или ограничивают, кто и что может говорить; и кодифицируют механизмы, которые позволяют различать истинные и ложные утверждения, наделяют ценностью определенные техники производства знания и повышают статус тех, кто говорит, что является истиной (Foucault 1980a: 85; Muller and Cloete 1986: 19; Fraser 1989: 20).

3. Производство субъективности

Как мы уже видели, представление о власти как о стратегических отношениях правления и сопротивления свободных субъектов явно противоречит распространенному представлению о власти как собственности или имущества, интенционально используемого агентом. Относительный формат власти означает, что власть возможна только при осуществлении: «повсюду, где есть власть, она осуществляется» (Фуко 2002: 76); или, наоборот, «власть существует только в действии» (Фуко 2006: 179). Подчеркнем, что противоположность этого также не остается истинной: всякое осуществление, всякое действие не обязательно связано с отношениями власти. Но осуществление власти нельзя приписывать стихийным действиям индивидов или групп: «отношения власти являются одновременно и интенциональными и несубъектными» (Фуко 1996: 195) — «люди ведают, что творят; они часто ведают, почему они творят то, что они творят; но они не ведают, что творят то, что они творят» (цит. по: Dreyfus and Rabinow 1982: 187). Поэтому «власть не состоит из “воль” (индивидуальных или коллективных) и не выводится из интересов» (Foucault 1980a: 188), а намерения или цели, преследуемые «теми, кто воздействует на действия других» (Фуко 2006: 185), будь то индивид, группа, институт или государственный аппарат, включены в практическое и действенное осуществление власти. Но утверждение, что власть несубъектна не означает, что она «бессубъектна», как в интерпретации Фуко Хабермасом (Хабермас 2003: 287–288), так как субъекты — это незаменимые средства и цели властных отношений.

Точно так же отношения власти могут касаться *действий*, а не *агентов* в привычном смысле способных к созиданию существ, обладающих ясным самосознанием; отношения власти касаются агентов, которые конституированы в качестве таковых, как субъекты, действующие на других субъектов среди сложной сети отношений, причем ни одну совокупность субъектов нельзя просто называть «жертвами» (Hacking 1986: 235). Роль

властных отношений как условий, а не препятствий для свободы и деятельности и производства субъективности будет рассмотрена немного позднее. Здесь же нужно отметить, что это представление о властных отношениях аналогично представлениям современной физики о материальном мире:

На субатомном уровне взаимосвязи и взаимодействия между частями целого важнее самих частей. Есть движение, но в конечном итоге нет никаких движущихся объектов; есть деятельность, но нет деятелей; нет танцоров, есть только танец (Сарга 1983: 83).

Поэтому нам не нужно искать преступников или властителей, так как важно не то, кто они, как они выглядят или где они могут находиться, а то, «как субъекты постепенно, прогрессивно, реально и материально конституируются посредством множества организмов, сил, энергий, материй, желаний, мыслей и т.д.» (Foucault 1980a: 97).

Теория суверенитета, вроде гоббсовской, не замечает этого аспекта власти. Гоббс считает власть грубым Левиафаном, единым телом, *конституируемым* из множества индивидуальных волей, и игнорирует локальную производительность отношений власти и их роль в фрагментарном *конституировании* или подчинении тел и индивидов. По сути, современная дисциплинарная власть

классифицирует индивидов по категориям, характеризует их через их собственную индивидуальность, привязывает их к их идентичности, навязывает им закон истины, которую им следует признать и которую другие должны признать для них

в двойном смысле «субъекта, подчиненного другому через контроль и зависимость, и субъект, связанный с собственной идентичностью благодаря самосознанию или самопознанию» (Фуко 2006: 167–168). Индивиды — это одновременно объекты отношений власти и элементы их артикуляции: «индивид, который конституируется властью, одновременно является ее носителем» (Foucault 1986: 234; Фуко 1999: 42).

Фуко делает несколько замечаний по поводу двойственной или неоднозначной природы термина «субъект», и в этом отношении его работа близка к работе его коллеги из Высшей нормальной школы и структуралистского марксиста Луи Альтюссера. В своей знаменитой статье об «Идеологии и идеологических аппаратах государства» Альтюссер отмечал

двусмысленность термина «субъект». В привычном употреблении субъект означает: (1) свободную субъективность, центр инициатив, автора своих действий, ответственного за них; (2) подданного, подчиняющегося высшей власти и потому лишенного свободы за исключением свободного принятия своего подчинения... Индивида интерпеллируют в качестве (свободного) субъекта, чтобы он свободно подчинился приказам Субъекта, то есть (свободно) принял свое подчинение... (Althusser 1971: 169)

Точно так же Фуко утверждал, что индивид, находящийся в центре западной гуманистической мысли (как естественный герой или *bête noire*), — это не естественная сущность, а «артефакт», «реальность, созданная специфической технологией власти» (Фуко 1999: 283), недавний и хрупкий продукт дисциплинарных механизмов, которые опирались на христианские практики исповеди и испытания и приобрели самостоятельное значение в эпоху Просвещения. Западный индивидуализм, вовсе не будучи общечеловеческим опытом, на самом деле является «исключением среди культур» (Mortis 1972: 2), хотя и необычайно полезным и продуктивным.

Индивид — неоднозначное существо, личные права которого подчиняются законам природы и общества, — это еще одна из многих «подчиненных суверенностей», изобретенных гуманизмом (хотя, быть может, самое важное из этих изобретений): еще есть

душа (правлящая телом, но подчиненная Богу), сознание (суверенное в контексте вынесения суждений, но зависимое от требований истины)... [и] базовая свобода (суверенная внутри, но принимающая требования внешнего мира и «примирающаяся с судьбой») (Foucault 1977a: 221).

Еще один пример такого «подчиненного суверенитета» можно наблюдать в системе частной собственности: «собственник полностью контролирует свои товары; он волен распоряжаться ими по своему усмотрению, но он должен подчиняться законам, которые поддерживают его права собственности» (Foucault 1977a: 222).

Будучи «подчиненными суверенами», индивиды (и группы) не являются ни чисто детерминированными созданиями, ни необузданными агентами. И их свобода выбора, предполагающая суверенитет, и их способность действовать, предполагающая властные отношения, зависят от предшествующей детерминации или одобрения отношениями власти; и наоборот, отношения власти зависят от существования людей, способных к свободному выбору и действию, и от легитимационных форм знания. Человеческие субъекты — это всегда различные продукты сети отношений, которая в настоящее время определяет их свободу; они — активные хроникеры исторического повествования, в котором благодаря отношениям власти и истине они играют ведущие роли. Последствия этой фукианской концепции субъекта для того, что можно назвать «главной дихотомией» современности — между структурой и действием, — будут рассмотрены ниже.

Поэтому вместо того, чтобы задавать идеальным субъектам гоббсовский вопрос о том, от чего они должны отказаться, от каких возможностей и свобод, чтобы стать подданными/субъектами (т.е. участвовать в общественном договоре), «необходимо рассмотреть, как отношения подчинения способны создавать субъектов» (Foucault 1980b: 15), которые как таковые «обречены быть свободными...» (Laclau 1990: 44). Такое рассмотрение не может ограничиваться очевидными интересами, правами и обязанностями участников, а скорее, должно изучить

способ, каким она насаждается, механизмы, какие она приводит в действие, необратимое подчинение одних людей другим, «сверхвласть», которая всегда сосредоточивается на одной стороне, неравенство положения различных «партнеров» относительно общего правила (Фуко 1999: 326–327).

Нужно не исследование государства, а «политическая “анатомия”» «политического тела» (Фуко 1999: 43), «политическая анатомия», которая является одновременно «механикой власти» (Фуко 1999: 201), «теоретическим» анализом и технологической «практикой», знанием, облегчающим подчинение, и подчинением, производящим знание. Мы уже говорили о дискурсе, связанном с понятием идеологии, который в полной мере отвечает такому описанию. Либерализм — это еще один пример дискурса с важными, изменяющими реальность эффектами знания. Принято считать, что либерализм является доктриной, озабоченной максимизацией свобод личности, частной сферы или сообщества самостоятельных индивидов — данной, «естественной» реальности, из которой затем появляется государство. Но, согласно Фуко, эта сфера свободы личности должна считаться искусственной, продуктом либерального правительственного воздействия на население *уже* считавшееся «единообразным, регулярным и подсчитываемым» (Ницше цит. по: Hindess 1993: 303; см. также: Hindess 1996: 131; Pizzorno 1992: 210).

4. Властные отношения, знание и субъективность

В предыдущих двух разделах фукианская идея производительной способности отношений власти была рассмотрена аналитически и отдельно по отношению сначала к знанию, а затем к человеческим субъектам. Но созидательность властных отношений редко бывает изолированной; куда вероятнее, что отношения власти, формы знания и человеческие субъекты, находящиеся в определенных отношениях друг с другом, пересекаются и образуют единое целое. То, что такие сложные образования составляют правило, а не исключение, подтверждается в языке, который отсылает не просто к двойному значению термина «субъект», а к целым трем значениям: помимо свободного Субъекта или агента и подчиненного или зависимого существа, слово *subject* в значении «предмет» также применяется по отношению к дисциплине или корпусу знаний. Отношения между тремя значениями термина можно подытожить следующим образом:

Следовательно, отношения «власть-знание» не следует анализировать на основании познающего субъекта, свободного или не свободного по отношению к системе власти; напротив, следует исходить из того, что познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения «власть-знание» и их исторических трансформаций. Словом, полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельно-

стью познающего субъекта, но властью-знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания (Фуко 1999: 42–43).

Здесь, в соответствии с его идеей производительности властных отношений, Фуко утверждает, что субъекты (как авторы) не производят знание, а сами производятся отношениями власти, которые одновременно порождают знание. Точнее, по Фуко, индивидуальные субъекты являются продуктами отношений власти и знания одновременно (или «власти-знания»): «в самом сердце города-карцера... рассчитанные методы, техники, наконец, “науки” позволяют создать дисциплинарного индивида» (Фуко 1999: 455). Как уже говорилось ранее, наиболее передовые из этих форм знания, возникающие из процессов, посредством которых отношения власти производят субъектов, являются современные гуманитарные науки, феномены, которые вызвали их появление только с возникновением и закреплением дисциплин, создававших «Человека». Знакомые техники письма, которыми сопровождалось появление экзаменов в XVII веке, — записи, регистрации, организации полей сравнения, разнесения фактов по столбцам и таблицам — «имели решающее значение в эпистемологическом “раскрытии” наук об индивиде» (Фуко 1999: 279).

Въедливое изучение детали и одновременно политический учет мелочей, служащих для контроля над людьми и их использования... И из этих пустяков, несомненно, родился человек современного гуманизма (Фуко 1999: 206).

«Человек», обладающий самосознанием, рефлексивный и творческий автор научного знания и наделенный силой агент прогрессивной социальной трансформации, является недавним продуктом многовекового процесса, который может восходить в своих истоках через различные ветви христианства и мистицизма к греческому стоицизму.

Хотя гуманитарные науки уникальны тем, что они имеют в качестве своего объекта познающего субъекта, естественные науки также укоренены в определенных социальных практиках: «науки о человеке появились в тот момент, когда были установлены процедуры надзора и учета индивидов», а науки о природе — от географии и астрономии до медицины, ботаники и зоологии — возникли из общих практик исследования, построенных по образцу религиозной или административной инквизиции раннего Средневековья или из рассказов путешественников конца XVIII столетия (Foucault 1980a: 74; Фуко 2005: 98), точно так же, как в Греции «математика родилась... из техник измерения» (Фуко 1999: 331). Развитие частей современной науки — гуманитарной и естественной — само по себе покоилось на военных нуждах: военный лагерь, организующий пространство для облегчения наблюдения, служил образцом для многих паноптических технологий (Фуко 1999: 250; Smart 1985: 86); а инженерное дело возникло из техник возведения фортификаций и осадной войны, с ко-

торами также тесно была связана математика (Арбес 1999: 209). Платон превозносил достоинства арифметики и геометрии, считая их основой для обучения философии и войне, а молодой Кант в Кенигсберге преподавал математику, географию и фортификацию прусским чиновникам. И не случайно, что эмпирические науки, стремившиеся упорядочить мир, начали развиваться в то же самое время, когда «Запад начал экономическое и политическое завоевание того же мира» (Фуко 1999: 331). Социальное принуждение, экономическое развитие и научный прогресс шли рука об руку: например, доказано, что «участие в пяти крупных войнах в период с 1689 по 1783 год было главным стимулом для английской промышленности и торговли на важном раннем этапе первой промышленной революции» (Беккет цит. по: Freedman 1994: 255). В том же ключе научные и технологические достижения, которые усовершенствовали механизмы войны, были также отличительными чертами цивилизации, как сказал японский дипломат своему европейскому коллеге на Гаагской конференции за мир и разоружение 1899 года: «Как только нам удастся доказать, что мы по крайней мере равны вам в научной войне, с нами сразу начинают говорить как с цивилизованными людьми» (цит. по: Freedman 1994: 268).

«Человек», как недавнее изобретение гуманитарных наук, также уподобляется «лицу, начертанному на прибрежном песке» (Фуко 1994: 404). То есть, возможно, что недавнее развитие самих гуманитарных наук — особенно «лингвистический поворот» — может подписать смертный приговор фигуре, возникшей менее трех веков тому назад, чтобы в полной мере раскрыться в настоящем. Начиная с исторического внимания Маркса к способам производства и продолжая генеалогией Ницше и объяснением идентичности с точки зрения бессознательного у Фрейда, «науки о человеке в своем развитии приводят к исчезновению человека, а не к его идеалу» (Foucault 1989: 7, 50; Фуко 2004а: 58; Hall 1992: 288). После того как Просвещение избавилось от надетых на себя оков религии и традиции и в следующем столетии воплотило Бога в человеке, западная философия питала эсхатологическую надежду на использование нового знания о человеке, чтобы освободить его от отчуждения и сделать его «собственным господином», «объектом познания, позволяющий человеку стать субъектом своей собственной свободы и своего собственного существования» (Foucault 1989: 38, 36). Не удивительно, что современная мысль не допускает даже возможности того, что на смену Богу, господину всякого смысла, пришло еще более воображаемое существо. По иронии судьбы главный вызов, с которым сталкиваются убийцы Бога, исходит не от его земных ставленников, а от неумолкающего гула голосов, высвобожденных его убийством; перед лицом их убийственной паранойи Фуко весело замечал:

вполне возможно, что вы убили Бога; но не думайте, что из всего, что вы говорите, вы создадите человека, который будет жить дольше, чем он (Foucault 1978: 26; Фуко 2004а: 380).

Конечно, Фуко лишь повторял то, что было впервые сказано человеком, который, как Марк Антоний, приехавший только для того, чтобы похоронить Цезаря, считал, что человек не стоит того, чтобы его превозносили (Юлий Цезарь, акт III, сцена II): «страсть познания, может быть, даже погубит человечество» (Ницше цит. по: Фуко 2000а: 119), распадется под действием «знаков, рожденных в нем» (Foucault 1989: 6–7).

5. «Смерть» субъекта

Итак, оказалось, что лингвистический поворот, который был еще одним шагом в стремлении Запада к истине, считавшейся сокрытой в языке, угрожает самому существованию «Человека». Согласно Фуко, это философское развитие было либо возрождением некоторых проблем классической эпохи, либо предзнаменованием, «провозглашающим исчезновение человека» (Foucault 1989: 6; Фуко 1994: 371).

«Я» взорвалось (вспомним современную литературу) — произошло открытие «сущего». Нечто существует. В каком-то смысле с этим различием произошло возвращение к точке зрения XVIII столетия: помещение на место Бога не человека, а анонимную мысль, знание без субъекта, теория без идентичности (Foucault 1966: 15).

Эта формулировка «смерти субъекта», «я», которое исчезает без следа в безбрежности языка, была знакомым рефреном и в структуралистской, и в постмодернистской теории. Тем не менее, применительно к работам Фуко, решительно говорить о кончине Человека глубоко неверно. Правильнее было бы поставить вопрос исторически и рассмотреть самоприсутствующего, саморефлексивного современного субъекта как последнего в ряду исторических созданий, возникших в результате уникального, постоянно мутирующего и древнего стремления к истине.

«Идентичность и субъективность», по Фуко, не являются «глубокими и... естественными», а «определяются политическими и социальными факторами» (Foucault 1980с: 4). «Суверенного и основополагающего субъекта... не существует» (Фуко 2004б: 301); скорее, «индивид — это всего лишь бледная форма, которая возникает на мгновение из огромного океана возможностей. Индивиды — быстро отпадающие псевдоподии сексуальности» (Фуко цит. по: Масеу 1993: 256). Эта бледная

форма, прежде всего, никогда не является самотождественной. Вы устанавливаете с самим собой не один и тот же тип отношений, когда вы формируетесь в качестве политического субъекта, который собирается голосовать и произносит речь на собрании, и когда вы стремитесь осуществить ваше желание в половых отношениях (Фуко 2006: 255).

И хотя эти разные формы субъекта исторически взаимосвязаны, не в последнюю очередь потому, что все они считаются несущими определенную истину, «в каждом случае происходит игра: мы устанавливаем с са-

мим собой различные формы отношений» (Фуко 2006: 255). Таким образом, субъект не имеет никакой фиксированной идентичности, и он не создает дискурсов и не манипулирует ими, а также не обладает властью; он принимает различные идентичности и функции в различных дискурсах и отношениях власти (Foucault 1978: 13).

Идентичность, как уже говорилось, представляет собой «политическую конструкцию, которая имеет место на фоне спектра седиментированных практик» (Laclau 1990: 35; Martin 1992: 102; Calhoun 1995: 212), утверждение, которое перекликается с и проясняет знаменитое возражение Маркса против наивной волонтаристской политики, пренебрегающей тем, что «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» (Маркс 1957: 119).

Каждый человек подвергается множеству категоризаций, каждая из которых перерабатывает и перестраивает другие категоризации. В то же самое время преобладающие категоризации сталкиваются и борются с историческими остатками, а также со складывающимися формациями, которые могут быть просто альтернативными или активно оппозиционными. Таким образом, идентичности не просто множественны (идея, типичная для постмодернистского безразличия). Они представляют собой исторические комплексы текстурированного различия (Pollock 1992: 163–164).

Эти «исторические комплексы текстурированного различия не только порождают знакомое «нутряное чувство», что субъекты имеют единые, когерентные идентичности, но и в буквальном смысле конструируют различные успокаивающие, но глубоко фантастические субъективные нарративы и представления (Hall 1992: 277). От этой субъективности, присущей современности, в которой «человек начинает существование внутри своего организма, в скорлупе своего черепа, в строении своих членов» (Фуко 1994: 339), от этой «психологической субъективности, которой занимаются психоаналитики» нас и призывают освободиться:

Мы — заключенные определенных представлений о самих себе и своем поведении. Мы должны освободить нашу собственную субъективность, наше собственное отношение к самим себе (Foucault 1980c: 4).

Хотя эти слова Фуко могут показаться утверждением, что мы обладаем некой врожденной субъективностью, которую необходимо освободить, это «освобождение» все же имеет смысл рассматривать как «освобождение», делающее пустыми все заявления о том, что нам необходимо освобождение, как то, что освобождает нас от идеи, что нам нужно освобождение. Свобода — это не состояние, это деятельность, непрестанная и немолимая борьба: «Я не верю в существование чего бы то ни было, что было бы функционально — или в силу своей подлинной природы — радикально освободительным. Свобода есть конкретная практика... “свобода” есть то, что надо осуществить на деле» (Фуко 2006: 222–223).

Стюарт Холл предлагает полезное описание субъективной идентичности, которая никогда не бывает фиксированной:

Вместо того чтобы говорить об идентичности как о чем-то завершенном, нам следует говорить об идентификации и рассматривать ее как продолжающийся процесс. Идентичность возникает не столько из полноты идентичности, которая уже находится внутри нас как индивидов, сколько из нехватки цельности, которая «заполняется» извне, тем, как нас, на наш взгляд, воспринимают другие. (Hall 1992: 287)

В своем существовании человек оказывается «непосредственно сплетенным с существованием других людей» (Фуко 1994: 370–371): то есть продолжающееся конституирование субъекта, «весь процесс субъективации, занятия различных позиций субъекта» (Žizek 1990: 253), всегда разворачивается интерсубъективно, благодаря другим и по отношению к ним (включая наше собственное «я»), которые могут быть для нас объектами или, наоборот, субъектами по отношению к нам. Как отмечал Гегель в своем изложении диалектики раба и господина, «самосознание... есть только как нечто признанное» (Гегель 2000: 97); или, по выражению Тейлора, «“я” существует только среди других “я”». “Я” невозможно описать независимо от тех, кто его окружает» (Taylor 1989: 35).

«Я», от имени которого мы говорим, совершенно невозможно отделить от конституирующих его воображаемых чар, в его генезисе как в его статусе, в его функции как в его действительности благодаря другому и для другого. (Лакан цит. по: Dews 1987: 57).

Таким образом, наше «интуитивное» восприятие себя как самоприсутствующего, когерентного и автономного агента парадоксальным образом зависит от признания со стороны другого (Mahoney and Yngvesson 1992: 60).

Не обладающий фиксированной идентичностью, подвергающийся воздействию сил, формирующих его изнутри и снаружи, субъект все же не исчезает из работ Фуко: он является «неподвижным, но еще живым» (Фуко 1994: 265). Субъект не мертв; он только децентрирован. В «Словах и вещах» Фуко поставил субъекта как проблему, которую необходимо исследовать, особенно всякий подход, «который отдает абсолютный приоритет наблюдающему субъекту», но совсем «не желает отрицать обоснованность интеллектуальных биографий» (Foucault 1970: xiii-xiv). Как отмечает Бланшо, в работе Фуко

Субъект не исчезает: сомнение вызывает его слишком уж определенное единство, поскольку привлекает интерес и вызывает поиски исчезновения (то есть та новая манера быть, которой является исчезновение) или рассеивание, его не уничтожающее, но приносящее нам от него только множественность позиций и прерывистость функций (Бланшо 2002: 24).

«Нет ничего единого, а только расколотое, нет ничего суверенного, а только зависимое, нет никакого абсолютного истока, а только постоянно меняющаяся функция» (Foucault 1989: 61); *концепция субъекта* у Фуко во многом схожа с *конкретным* положением женщин и других маргинализированных страт общества. Находясь в теле и обществе, которые являются не едиными, а множественными, многие женщины одновременно пребывают в изгнании и зависимости; Кристева (Kristeva 1986: 297) даже утверждает, что сама основа воспроизводства предположительно единого человеческого рода, беременность, является «институционализированной формой психоза». Несмотря на свою неспособность обратиться к гендерным проблемам и решительную критику идеи авторитетного, авторского и автономного современного субъекта, Фуко все же утверждал, что «быть может, следовало бы вернуться к этому подвешиванию, — во все не для того, чтобы восстановить тему изначального субъекта, но для того, чтобы ухватить точки прикрепления, способы функционирования и всевозможные зависимости субъекта» (Фуко 1996: 40; см. также: Фуко 2004а: 369).

Субъект — это определенное существо, зачастую самоопределенное, которое осуществляет и испытывает на себе отношения власти (и таким образом может вполне буквально быть «наделено властью») и которое производит знание. Погруженный в эти процессы, субъект конституируется как физически и телесно, так и лингвистически и теоретически:

Тело: поверхность, где записываются события (в то время как язык их помечает, а идеи — растворяют), место расщепления Я (которое оно пытается снабдить химерой субстанциального единства), емкость в состоянии постоянной эрозии (Фуко 2000а: 109).

Тело подчиняется режимам диеты, тренировок, заботы о здоровье и гигиене, моды, служения, этики и сексуальности; «оно подгоняется под ритмы работы, отдыха, праздников; оно отравляется ядами — пищей или ценностями, привычками в еде или моральными законами» (Фуко 2000а: 112). Властные отношения оказывают непосредственное влияние на тело: «они захватывают его, клеймят, муштруют, пытают, принуждают к труду, заставляют участвовать в церемониях, производить знаки» (Фуко 1999: 40). Взгляните на физические следы влияния властных отношений на тело в позах, осанке и поведении безработных, нищих, бездомных или сумасшедших — отвисшая челюсть, пустота на лице, понурый взгляд, неопрятные волосы и одежда, — а также в решительной и уверенной походке руководителя компании, в запретах, которых недостает ребенку, и в строгости взрослой самодисциплины.

Гендерные различия во влиянии власти на тело проявляются также в жесте, положении и поведении, в социально закрепленных различиях между тем, как мужчины и женщины сидят или идут, преподносят или украшают себя (Bartky 1988: 66–70). Человеческий субъект всегда был ки-

боргом, покорным и манипулируемым: речь идет не просто о степени, в которой машины (протезы, органы и имплантанты, контактные линзы, пересаживаемые волосы и сердечные клапаны) начинают — в буквальном смысле — встраиваться в наши тела; быть может, «естественное» человеческое тело само по себе является производным от многочисленных, часто древних, но всегда спорных и мутирующих технологий власти и знания — от обрезания, ритуального калечения и бинтования ног до бодибилдинга, липосакции и пластической хирургии. «В ходе истории... [“фюсис”] по-разному моделируется... Можно вспомнить хотя бы о моделировании лицевой мускулатуры, а тем самым и выражения человеческого лица на протяжении его жизни; в качестве примера можно привести и то, как образуются центры чтения и письма в мозгу индивида» (Элиас 2001: 279). Кроме того, как биологический организм, тело постоянно находится в движении, постоянно воспроизводится и во все не является фиксированной, стабильной сущностью, как полагала философия эпохи Просвещения: поджелудочная железа заменяет большинство своих клеток каждые двадцать четыре часа, ткани желудка обновляются каждые три дня, белковые клетки крови меняются каждые десять дней, а смена всего белка в мозгу происходит меньше чем за месяц (Сарга 1983: 293).

Подчиненный суверенитет души также является продуктом воздействия властных отношений на тело. «Порождаемая процедурами наказания, надзора и принуждения» (Фуко 1999: 45), душа не является

иллюзией или результатом воздействий идеологии. Напротив, она существует, она имеет реальность, она постоянно создается вокруг, на поверхности, внутри тела благодаря функционированию власти, воздействующей на наказываемых — вообще на всех, кого контролируют, воспитывают, муштруют и исправляют, на душевнобольных, на детей в школе и дома, на заключенных в колониях, на тех, кто припилен к производственной машине и подвергается контролю на протяжении всей остальной жизни (Фуко 1999: 45).

Создаваемая как вокруг тела, так и на нем и внутри его, душа представляет собой своеобразное личное пространство, которое структурирует человеческую субъективность и саму предположительно врожденную «личность»: конформистскую или нонконформистскую по убеждениям, интровертную или экстравертную в деятельности, стыдливую или бесстыдную во взгляде. На этой душе «воздвигли научные методы и дискурсы, предъявили моральные требования гуманизма» (Фуко 1999: 45). Фуко предостерегал от смешения гуманизма и Просвещения: последнее — это ряд исторических событий и этос, который, по Фуко, по-прежнему остается уместным (Фуко 2000б: 142–143), тогда как первый представляет собой ряд исторических тем, «используемых марксистами, либералами, нацистами, католиками», и безапелляционно «опиcывает определенную форму нашей этики как универсальную модель,

пригодную для любого типа свободы» (Фуко 2006: 294; см. также: Фуко 2002: 325).

И гуманизм можно понимать как просто одно (последнее) из множества религиозных, философских и идеологических оправданий способности человеческого организма контролировать свое функционирование (Foucault 1999: 102). Несмотря на связанные с ним мягкость, сдержанность и умеренность, сам гуманизм является продуктом или результатом властных отношений, «обратные последствия наказания» в форме страдания и вины, испытываемых карающей властью (Фуко 1999: 133). Именно логика биовласти, гарантирующая, поддерживающая, управляющая и умножающая жизни рациональных субъектов, достойных уважения, а не гуманные чувства, требовала «гуманных» и «цивилизирующих» изменений в том, как мы, современные люди, относимся к другим (Фуко 1996: 241).

Они [все нормализующие носители власти и, в частности, судьи] осуществляют именно экономию власти, а не экономию своих угрызений совести или гуманизма, и именно первая заставляет их выносить «терапевтические» приговоры и постановления о «реадапционном» заключении (Фуко 1999: 448).

Вовсе не противостоя или дистанцируясь от отношений власти, гуманизм расширяет одни отношения власти, ограничивая другие: «гуманизм в западной цивилизации — это все, что ограничивает *желание власти*» (Foucault 1977a: 221). Когда гуманизм призывает нас освободить тело, освобождая душу (преодолевая наши неврозы или сознавая наше отчуждения или иначе раскрывая нашу истинную природу), это всего лишь несбыточная мечта; он еще больше погружает тело в отношения власти: «Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела» (Фуко 1999: 46).

Таким образом, снабженный сфабрикованной душой и изменчивым телом,

субъект... конституируется в реальных практиках — исторически анализируемых практиках. Существует технология конституирования себя, ортогональная символическим системам, хотя и пользующаяся ими (Фуко 2008б).

За полтора десятилетия до этого в «Словах и вещах» Фуко заметил (по поводу Фрейда), что

двойное сорасчленение истории индивидов с бессознательным в культурах, а историчности культур — с бессознательным в индивидах выдвигает самые общие проблемы, которые можно поставить по поводу человека (Фуко 1994: 397).

В этом состоит ответ Фуко на дихотомию структуры и деятельности, которая играла такую важную роль в современной мысли. Это «двойное

сорасчленение» лежит в основе парадокса, в котором необходимость и случайность, детерминизм и свобода или структуры и агенты «пересекаются под прямым углом»:

В каждый данный момент собственная структура индивидуального опыта обнаруживает в системах общества некоторый ряд возможностей (и невозможностей) выбора, а с другой стороны, социальные структуры обнаруживают в каждой своей точке выбор, сделанный (и не сделанный) рядом возможных индивидов (Фуко 1994: 398).

Мы выбираем образы мысли и действия из ряда возможностей, которые мы не выбирали; подчиняя суверенитет трижды (нашему собственному разуму, другим и нашему социальному контексту), «раз уж это, словно при игре в кости, выпало нам на долю, распорядиться соответственно своими делами, разумно выбрав наилучшую возможность» (Платон, *Государство*, X, 604b-e). С точки зрения таких ограниченных возможностей, таких вынужденных выборов, индивидуальные агенты подчиняются социальным структурам, которые, в свою очередь, зависят от свободных действий определенного числа индивидов.

Субъект складывается через практики подчинения, или — более автономным образом — через практики освобождения, свободы, подобно тому как в античности он складывался, разумеется, исходя из известного количества правил, стилей и условностей, какие мы находим в культурной среде (Фуко 2006: 301).

Таким образом, даже принимая во внимание, что, по Фуко, подчинение — это не просто навязанное извне господство или свободно избранная роль, его концепция отношений между структурами и агентами или отношениями власти и человеческими субъектами одновременно входит в и проливает новый свет на устройство того, что Льюкс назвал «диалектикой власти и структуры» (Lukes 1977: 29).

Души, тела и сама индивидуальность — это не естественные оболочки бытия, а поля сражений, которые окружают субъекта. Практики «себя», посредством которых «субъект конституирует себя активным образом», не изобретаются индивидом, а представляют собой формы, «которые предлагаются, внушаются и навязываются ему его культурой, его обществом и его социальной группой» (Фуко 2006: 256); «поэтому способность выбора для себя не выбирается тобой» (Hunter 1994: 174). Тем не менее «агенты сами трансформируют свою собственную идентичность, актуализируя одни структурные возможности и отвергая другие» (Laclau 1990: 30). Современную идентичность, таким образом, можно охарактеризовать как «неизбежное бремя» (Martin 1992: 103): похожий на фасад фундамент, сущностную поверхностность, буквальную *персону* или театральную маску (Гуревич 2005: 100), которая в данном случае скрывает ничто. Случайность и необходимость сочетаются в этих структурированных практиках свободы, посредством которых индивиды активно определяют се-

бя, и в этом смысле люди действительно свободны и детерминированы: они свободно участвуют в играх истины и играх власти, которые не только определяют, что они должны делать (хотя и не всегда, что они действительно делают), но и кто и что они такое.

Поэтому нет никаких оснований обвинять Фуко в лучшем случае в пропаганде некой бессубъектной политики, а в худшем — в отрицании политики вообще. Такое обвинение напоминает утверждение, что рациональная критика разума невозможна, ибо, как отметила Батлер, «заявлять, что политика требует стабильного субъекта, значит заявлять, что не может быть *политической* оппозиции этому заявлению» (Батлер 2001: 236). Батлер даже утверждает, что недостаточно просто поместить индивидов в исторический контекст: субъекты не просто размещаются, но *конституируются* позициями, которые они отстаивают (включают) или на которые они нападают (исключают), и хотя они способны «переигрывать и переозначивать» эти позиции, они не контролируют их в инструментальном смысле (Батлер 2001: 242).

Субъект выстроен через исключение и дифференциацию, возможно, через вытеснение того, что скрывается, перекрывается эффектом автономии (Батлер 2001: 246).

Но рассуждение об автономии как об эффекте ни в коей мере не означает принижения ее ценности, ибо

Заявлять, что субъект сконструирован, не значит заявлять, что он детерминирован; наоборот, сконструированность субъекта есть предусловие его свободы действия (Батлер 2001: 247).

Точно так же для Лаклау и Муффа «автономия, *вовсе не будучи несовместимой с гегемонией, является формой конструирования гегемонии*» (Laclau and Mouffe 1985: 140). Из этого следует, что борьба против (или за) определенных форм осуществления власти или состояния господства не прекращается, а продолжается с новой силой: субъекты и их действия всегда уже являются политическими, настолько, что, как продукты властных отношений (или «образования, отрегулированные... заранее»), субъекты имеют постоянную возможность дестабилизации или переработки самих отношений власти (Батлер 2001: 248).

Следовательно, политический анализ должен начинаться с объяснения конституирования, а не простого признания наличия практик свободы и способностей сопротивления, приписываемых индивидуализированному субъекту (и вообще частным стилизованным формам его существования), этой «ускользающей тени» или «фигляру, который час кривляется на сцене и навсегда смолкает» (*Макбет*, акт V, сцена 5). Современные индивидуальные субъекты могут быть множественными, нестабильными и созданными, и множество современных жизней может достичь апогея только там, где в «толике блеска, той краткой молнии» (Фуко 2002: 256; ср.: *Макбет*, акт V, сцена 5) они осуществляют власть или

испытывают на себе ее воздействие, но это не освобождает нас от необходимости объяснения того, почему субъекты не могут распасться без следа, или определения причин их продолжительной, хотя и хрупкой когерентности. Большое значение в таком объяснении, которое будет включать отношения власти, формы знания, институциональные механизмы и седиментированные «традиции», будут иметь

технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия (Фуко 2008г; 2008б).

Гуманизм, во всех своих облициях, будет утверждать, что, какого бы состояния мы ни пытались достичь, оно должно быть не только совместимым с разумом, но и подчеркивать важность терпимости и уважения к правам других рациональных индивидов во всяком политическом или этическом предприятии. Вопреки нетерпимости подхода, который ограничивает свободу, предписывая терпимость и ограничивая права («нет больших гуманистов, чем технократы» — Foucault 1999: 100), Фуко полагал, что «в будущем нас ждет больше тайн, больше возможных свобод и изобретений» и, соответственно, еще много способов, которыми субъекты могут свободно самоопределяться, чем способен представить себе догматический гуманизм (Фуко 2006: 294).

6. Субъект по имени «Фуко»

Наконец, собственные работы Фуко, его политику и этику необходимо рассматривать в свете его переосмысления субъекта в его связи с властью и знанием. Прежде всего, его работу нельзя отделять от ее значения для сил гуманитарных наук, которые структурируют настоящее.

Я прекрасно сознаю, что я нахожусь в контексте. В этом случае проблема состоит в том, как прийти к осознанию такого контекста и даже, если можно так выразиться, в ассимиляции его, в том, чтобы позволить ему скажаться на твоём собственном дискурсе, на дискурсе, используемом тобой в настоящее время (Foucault 1999: 95).

Фуко прямо помещает свою работу в контекст «пяти быстротечных, страстных лет, пяти лет ликования и загадок» (Фуко 2007: 6) после 1968 года, когда происходило распространение локальной борьбы — «неорганизованных левых, женского движения, движения, которое волновали психиатрические учреждения, вопросы самоуправления» (Foucault 2000a: 395), — связанной с психическими заболеваниями, тюрьмами, судами, медициной, работой, образованием и сексуальностью. Эта борьба была «*восстанием подчиненных знаний*» (Foucault 1980a: 81; 1987c: 202), поскольку они были неразрывно связаны с «локальными, региональными

и непоследовательными теориями», которые возникали из них (Foucault 1977a: 215). Полагая, что эта борьба «вплотную приблизилась к нашему пониманию того, как осуществлялась власть» (Foucault 1977a: 215), Фуко отмечал, что, несмотря на своеобразие своих целей, между множеством направлений борьбы имелось немало сходств, поскольку эта борьба была «антиавторитарной», «трансверсальной» (многосекторной и многонациональной), «непосредственной» и «анархической» (Фуко 2006: 166; Масеу 1993: 268). Но, что самое важное, во всех этих проявлениях борьбы прослеживалась общая враждебность к тоталитарным наклонностям гегемонистских научных, судебных, технологических и правительственных знаний — современному *“régime du savoir”*, который характеризуется, с одной стороны, тотализирующим «экономическим и идеологическим государством, которое игнорирует, что мы представляем собой индивидуально», а с другой — индивидуализирующими «научными или административными расследованиями, обуславливающими нашу идентичность» (Фуко 2006: 167).

Уникальная и совершенно особая «политическая рациональность развивалась и устанавливалась на всем протяжении истории западных обществ»; в своих основных формах пастырской власти и интересов государства, «индивидуализация и тотализация являются ее неизбежными следствиями» (Фуко 2005: 317). В частности, в последние четыреста лет наблюдалось

возрастание вмешательства государства в жизнь индивидов, возрастание важности проблем жизни для политической власти и развитие возможных областей социальных и гуманитарных наук, рассматривающих проблемы индивидуального поведения населения и отношения между проживающим населением и его окружающей средой (Foucault 1988b: 160–161; см. также 162).

Принимая во внимание тот факт, что индивидуализация и тотализация — это эффекты специфической политической рациональности, из этого следует, что индивидуалистический дискурс, вроде либерализма, или коллективистский, вроде марксизма, вовсе не оспаривая политическую рациональность, способствуют ее росту и распространению ее влияния:

Противопоставлять ему [современному государству и политической рациональности в целом] индивида с его интересами представляется столь же необоснованным, как и противопоставлять сообщество его требованиям (Фуко 2005: 317).

«Индивид — это продукт власти» (Фуко 2007: 10), и потому выстраивание глубоко манихейских оппозиций, которые идеализируют индивида и осуждают его тотализирующего или тотализированного другого (Foucault 1988a: 168; Calhoun 1995: 218), или утверждение, что права индивидов «ампутируются, подавляются и искажаются нашим общественным поряд-

ком» (Фуко 1999: 318), — это не вызов, а развитие современных политических рациональностей.

Отталкиваясь от этого, Фуко утверждает, что, если в феодальных обществах преобладала борьба против форм этнического, социального и религиозного господства, а в XIX веке преобладала борьба против форм эксплуатации, отделяющих людей от того, что они производят, то сегодня, хотя предшествующая борьба вовсе не исчезла, основная борьба ведется «против подчинения, против различных форм субъективности или порабощения» (Фуко 2006: 168). Помещая свои работы бок о бок с этой борьбой и знаниями, которые она создала, Фуко утверждал, что необходимо бросить вызов современной форме подчинения, «ставя под вопрос... антропологический статус, статус субъекта и привилегии человека» (Foucault 1989: 55) и утверждая право на отличие, одновременно сопротивляясь «управлению через индивидуализацию», которое разделяет людей и связывает их с идентичностями ограничивающим образом (Фуко 2006: 167). Поэтому «все, что нужно, — это “деиндивидуализировать” себя посредством умножения и смещения, различных рекомбинаций» (Фуко 2007: 10), «отвергать то, чем мы являемся... [,] вообразить и построить то, чем мы могли бы стать... [и] выдвигать новые формы субъективности» (Фуко 2006: 174).

Нужно защищать себя так хорошо, чтобы институты вынуждены были реформироваться. В словосочетании «защищать себя» возвратное местоимение имеет решающее значение. Суть в том, чтобы вписать жизнь, существование и саму реальность индивида в практику закона,

закона, «над которым правительство желает иметь монополию, монополию, которую мы должны отбирать у него, постепенно и каждодневно» (Фуко цит. по: Масеу 1993: 418, 438). Будучи крайне либеральной по тону, эта борьба людей против испорченных институтов также отдает пассивным сопротивлением в духе Ганди, в том смысле, что людей призывают не нападать на несправедливость, а защищаться от нападения так хорошо, что их противникам придется уступить. Тем не менее нужно все время иметь в виду, что даже эта «оборонительная» борьба должна парадоксальным образом находить «свою опору именно в том, во что эта власть делала свои вклады, то есть в жизни и в человеке — в той мере, в какой он есть живущее существо» (Фуко 1996: 250), так как она утверждает «“право” на жизнь, на тело, на здоровье, на счастье, на удовлетворение потребностей, “право” — по ту сторону всех и всяческих притеснений и “отчуждений” — обнаружить то, что мы есть, и то, чем мы можем быть» (Фуко 1996: 250–251). Поэтому, с одной стороны, здесь остается пространство для теоретического и практического сопротивления практической рациональности, опирающейся на право и апеллирующей к «нерушимому закону и полным правам» (Foucault 1981: 8).

С другой стороны, последствия такой борьбы для того, чему она противостоит, и критики для того, что она ставит под сомнение, вовсе не

приводя к квиетистскому безразличию или «нигилистическому релятивизму, неспособному предложить нормы», составляют, скорее, «саму предпосылку политически ангажированной критики» (Батлер 2001: 239). Поэтому «каждое исследование», каждый теоретический вызов, каждый процесс производства знания «должен быть *политическим актом*» (Фуко цит. по: Масеу 1993: 268). Теоретический анализ — это и есть политическая практика, а не просто оправдание или рационализация такой практики:

Не используйте мысль для обоснования политической практики единственной Истиной; не используйте также практику для дискредитации мысли, как будто бы та была лишь чистой спекуляцией. Используйте политическую практику в качестве усилителя мысли, а анализ — в качестве множителя форм и областей вмешательства политического действия (Фуко 2007: 10).

Здесь Фуко в довольно необычной для него манере переходит от своей обыкновенно осторожной критики власти, понимаемой как суверенитет, к положительным рекомендациям. Исходя из того, что отношения власти производят и продолжаются формами знания, политические действия необходимо рассматривать, предпринимать и оценивать по тому, насколько они «подстегивают» мысль — например, решительно заявляя или оспаривая нечто, сосредотачивая внимание или пробуждая страсть; кроме того, необходимо участвовать в анализе и критике, «умножающих» возможности для политического вмешательства, открывая новые грани участия, изобретая новое оружие или меняя само поле боевых действий.

Теоретические интересы Фуко имели также практическое воплощение. В своем преподавании на отделении философии в Венсенне, которое он какое-то время возглавлял, он совмещал «политический анализ общества и анализ научного факта с анализом некоторых научных областей. Эти две области, политика и наука, казались... наиболее плодотворными» (Фуко цит. по: Масеу 1993: 231). Точно так же Этьенн Балибар вспоминает слова Фуко о его желании привлечь на новое отделение «специалистов по власти» и «специалистов по знанию» (Масеу 1993: 225).

Однако политическую деятельность самого Фуко в Группе информации по тюрьмам (ГИТ) может рассматривать как тотализирующую и индивидуализирующую, хотя и «проблематизирующую» (Foucault 2000a: 394), гуманитарную научную деятельность, а также оспаривающую авторитет такой деятельности в том смысле, что он неявно признавал, что всякая попытка изменения отношения к заключенным требует накопления знаний о тюремной жизни (Масеу 1993: 262). На ГИТ или ее членах также сказалась просвещенческая идея, согласно которой субъекты конституируются во время и благодаря озвучиванию истины: во время встреч на квартире Фуко бывшие заключенные пытались превзойти

друг друга в конституировании себя в качестве субъектов, способных выражать наиболее релевантные и точные переживания, так что «каждому из них страшно хотелось быть большим заключенным, чем другие» (Даниэль Дефер цит. по: Масеу 1993: 268). Работа Фуко, как и дискурс о войне раннего Нового времени, так восхищавший его, может быть представлена во множестве форм (традиционных мифических, вроде тоски по утраченной эпохе, поиска нового царства или жажды миллениаристской мести, а также более узнаваемых современных, вроде анархизма, либерализма и марксизма), будучи «способной одинаково хорошо выражать ностальгию отмирающей аристократии и возмущение народа» (Foucault 1980b: 18), «новый правый» консерватизм антимарксистского «морального большинства» и «новый левый» радикализм антиэдиповских «желающих машин». Кто-то видит в этом самую большую опасность в работах Фуко; но тем, кто желает экспериментировать с политическим конструированием новых идентичностей и альтернативного будущего, это кажется вызовом.

Сам Фуко наслаждался неопределенностью своего положения, отвергая все ярлыки, призванные индивидуализировать, категоризировать, поймать и приручить его, и сознательно прилагая усилия для того, чтобы спрятаться в разнообразии, сложности и парадокса и превратиться в «неточку», состоящую из бесконечности накладывающихся точек: «Моя главная особенность состоит в моем стремлении постоянно меняться» (Foucault 2000b: 444). Так, как уже говорилось выше, хотя и есть основания утверждать, что личная концепция политики у Фуко была либеральной, особенно в свете его заявления, что, как интеллектual, он «уважает свободу каждого» и признает за каждым право «делать свои собственные выводы» (Foucault 1988b: 146), он также отказывался делать «пророчества» — говорить, что, на его взгляд, нужно было сделать. И, несмотря на весь «протоанархистский» настрой Фуко (Hall 1986: 48), не говоря уже об ошибочных интерпретациях критиками, вроде Рорти и Уолцера (Rorty 1986: 47; Walzer 1986: 61), он высмеивал эту доктрину, называя ее «архаичной и наивной идеологией», романтизирующей угнетенных (Foucault 1984: 71–72).

Фуко также последовательно и решительно отказывался признавать себя «структуралистом». Принимая во внимание заявления, которые он делал в своих интервью, кажется удивительным, что Фуко старался избегать этого ярлыка, особенно если вспомнить, что в 1960-х во Франции это было журналистским общим местом и даже своеобразной похвалой, связывавшей Фуко с Леви-Строссом, Лаканом и Бартом. Например, в интервью, которое он дал после публикации «Слов и вещей», Фуко отделял философию значения Сартра от работ Леви-Стросса и Лакана, которые, как он утверждал, показывали, что

«значение» — это, возможно, просто поверхностный эффект, пленка или пена [на бездонных водах] и что мы глубоко пронизаны системой, что

она предшествует нам и поддерживает нас во времени и пространстве (Foucault 1966: 14).

Подобные замечания, а также выдержанное в лакановском духе структуралистское определение «системы» как *“les structures, le système même du langage”* (Foucault 1966: 14), не говоря уже о крепких формулировках в самих «Словах и вещах» и одобрительных высказываниях в адрес его книги со стороны Леви-Стросса и Лакана, конечно, вызывают подозрения (или подкрепляют надежду — тут уж все зависит от читателя), что Фуко все же был «структуралистом».

Фуко выказал глубокое понимание исторической, философской и политической важности структуралистского движения, поместив его в рамки «широкого течения формальной мысли», которое «распространилось во всем XX столетии» (Foucault 1988a: 314), и, после посещения Венгрии в 1967 году, заметив, что местный запрет на обсуждение структурализма, по-видимому, связан с враждебным принятием структуралистских работ во Франции и представлял собой попытку подавления складывающейся левой немарксистской культуры. Тем не менее он не устал повторять: «Должен заявить раз и навсегда: я не структуралист» (Фуко 2008в; Foucault 1970: xiv; 1989: 25, 79–80; Foucault and Sennett 1982: 9; Фуко 1996: 31; 2005: 58). Язвительно заметив в конце своей инаугурационной лекции «Порядок дискурса», что для критиков его работ «это и есть структурализм» (Фуко 1996: 91), он постоянно выказывал свое насмешливое отношение к этому понятию: «Структурализм — это категория, которая существует для других, для тех, кто структуралистами не является» (Foucault 1989: 39, 60). Его решительное неприятие эпитета «структуралист» применительно к нему самому, возможно, следует рассматривать в свете его желания бороться с различными способами подчинения. Быть структуралистом в 1960-х значило входить в узнаваемое интеллектуальное течение; сопротивляться этому определению, не предлагая альтернативы, означало пытаться совершить невозможный подвиг, поместив себя вне среды. Фуко жаждал анонимности так же, как и критического признания; принимая во внимание поток фукианских исследований после его смерти, можно даже сказать, что он достиг этого невозможного сочетания.

Фуко называли также голлистом, марксистом, консерватором и нигилистом, но он последовательно отвергал каждый из этих ярлыков во имя совокупного и противоречивого смысла всех этих обозначений вместе взятых. Как заметил Мартин Джей, определяя место Фуко в его собственных сочинениях, необходимо сознавать нестабильность и неадекватность, а также противоречивость каждой из этих рубрик, под которые его подводили или относили (Jay 1986: 176; см. также: Said 1988: 3). Французская система высшего образования, не зная, как квалифицировать молодого Фуко — как «психолога» или как «историка науки», — в конце концов, отказалась от обоих обозначений и решила назвать его «философом» (Масеу 1993: 108–109). Еще один тривиальный, но умест-

ный пример сложностей, связанных с «определением места» Фуко, без какого-либо участия с его стороны, можно встретить в публикации Фонсом Элдерсом стенограммы телевизионных дебатов между Фуко и Ноамом Хомским в 1971 году: согласно подписи под фотографией с изображением участников, Фуко находился «справа», хотя на самом деле он был «слева» (Elders 1974: 160–161). Хабермас пишет, как его поразило «противоречие, ускользающее от знакомых категорий», между научной сдержанностью Фуко и его политической горячностью (Habermas 1986: 103–104). В другом случае Морис Бланшо замечает, что он никогда не встречал Фуко, «если не считать единственного раза — во дворе Сорбонны во время событий Мая 68, быть может, в июне или июле (но мне сказали, что его там не было» (Бланшо 2002: 9).

Но было несколько ярлыков, которые предлагал или позволял использовать применительно к себе сам Фуко: его обозначение как «философа» (а не «историка») французской бюрократией от высшего образования и «нищееанца» и «скептика» (Фуко 2006: 282–285; Foucault 1999: 91) (но не «ученого» или «художника» — Foucault 1980с: 4). Был также еще один ярлык, его собственная категория «специфического интеллектуала», с которой он явно себя ассоциировал: «я работаю в специфической области и не создаю теории мира» (Foucault 1988a: 108), вместо этого пытаясь «обнаруживать задачи по возможности *конкретные и всеохватные*» (Фуко 2002: 327). В той степени, в какой Фуко является «специфическим интеллектуалом», его заявления об истине так же переплетены с отношениями власти, как и у любого другого человека:

Если я говорю истину о себе, как я делаю это сейчас, то это отчасти потому, что я конституирован как субъект среди множества властных отношений, которые воздействуют на меня и через которые я воздействую на других (Фуко цит. по: Raulet 1983: 207–208).

В то же самое время работа всякого интеллектуала как интеллектуала всегда направлена на «изменение хотя бы малейшей части нашей реальности — идей людей...» (Foucault 1980с: 4). Эти усилия, надеялся он, «создадут определенные эффекты истины, которые можно будет использовать для возможной борьбы, которая будет вестись теми, кто пожелает ее вести, в формах, которые еще предстоит найти, и организациях, которые еще предстоит определить» (Foucault 1989: 191).

Представления Фуко о политике как стратегии сформировались под влиянием исследования дискурса XVII века, который видел в войне постоянную основу власти. Его комментарии по поводу этого дискурса особенно полезны для понимания его видения своей работы и своего политического положения.

Субъект, который говорит в этом дискурсе, не может занимать положения юриста или философа, то есть положения универсального субъекта. В этой общей борьбе, о которой он говорит, он обязательно находится на одной

или другой стороне: он ведет борьбу, имеет противников и сражается во имя победы. Несомненно, он стремится обосновать право на господство; но это его собственное право — сингулярное право, отмеченное завоеванием, господством или превосходством (Foucault 1980b: 17).

Здесь наблюдается переключка с описанием Фуко специфического интеллектуала, связанного со структурами, которые он может стремиться изменить, и отношениями власти, которые лежат в основе всех высказываний об истине. Здесь нет оснований для появления вопроса об универсальности или объективности: главный герой занимает четко определенную сторону и всеми силами стремится к успеху. Этот «политический и исторический дискурс, который притязает на истину и право, но явно исключает себя из юридически-философской всеобщности» (Foucault 1980b: 17), мало чем отличается от дискурса самого Фуко, не предлагая ни альтернативной универсальной истины, ни посредничества между противниками, а только «применяя истину, которая работает как оружие» (Foucault 1980b: 17). И вновь, подобно Фуко, этот дискурс «объясняет вещи с самых основ», рассматривая историю с точки зрения насилия, страсти и возможности и напоминая о «крови, которой написаны своды законов» (Foucault 1980b: 17–18).

Хабермас понимает «соответствующие замечания Фуко... не как донос на противников, а как самокритичное опровержение замаскированных притязаний» (Хабермас 2003: 66). Возможно, именно этого Фуко и жаждал сильнее всего: сочетания «соответствующих замечаний» и «замаскированных притязаний», в котором вымысел встречается с фактом, а трансцендентальное и эмпирическое образуют порочный союз, нигде и одновременно везде на политической шахматной доске. У Фуко, предпочитавшего держаться особняком и отличаться от остальных, политическая идентичность была тесно связана с его личной идентичностью.

Я мечтаю об интеллектуале, который сокрушает очевидности и общие места, который в инерции и ограничениях настоящего находит и отмечает слабые места, трещины, силовые линии, который постоянно находится в движении, не знает точно, куда он двинется и как он будет думать завтра, потому что он уделяет слишком большое внимание настоящему (Foucault 1977b: 161).

«Я очень горд, что некоторые думают, будто я представляю опасность для интеллектуального здоровья студентов» (Фуко 2006: 292), Фуко отказывался «предлагать себя в качестве образца, делать из себя господина» (Canguilhem 1995a: 286); будучи специфическим, а не универсальным интеллектуалом, он не видел себя в роли руководителя или советника руководителя движения, стремящегося к радикальным социальным преобразованиям, и вполне довольствовался генеалогическим изучением разломов современности.

7. Переизобретение себя

Заявляя, что «героизм политической идентичности себя изжил», Фуко говорил, что «главное теперь — это вопросы, которые ставятся при столкновении с проблемами. Важны эксперименты, а не участие» (Фуко цит. по: Gordon 1993: 21). Идентичность — это не данность, атрибут, на основании которого происходит «участие» в политике; скорее, идентичность должна заниматься «экспериментами», приводящими к тому, что политика становится бесконечно текучей и неразрывно связанной со знанием:

Некогда религии требовали принесения в жертву человеческого тела; знание сегодня призывает к проведению опытов над нами самими, к принесению в жертву субъекта познания (Фуко 2000а: 119).

Принесение в жертву субъекта познания означает отказ от общих мест гуманитарных наук, ученого как познающего субъекта и самотождественного агента истории. Проблематичная идентичность «себя» вышла в центр политической сцены. Личное — это не только политическое для Фуко, а также многих новых социальных движений, но политическое также является личным: осуществление власти создает личности, а личности осуществляют власть. Калхун пишет:

Не просто происходит все большая политизация личного... политика все сильнее эстетизируется. Она включает драматические представления, а не инструментальную борьбу (Calhoun 1995: 231).

В этой «эстетизированной политике» настоящего Фуко интересовала возможность «узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе» (Фуко 2004б: 15).

Попытка мыслить иначе была целью публичных практик и личной этики Фуко. Он уже далеко отошел от традиционных функций интеллектуала, несущего свет истины. Он также ощущал определенную дистанцированность от университета, без которого он не мог обходиться, полагая, что он не способен был стать «хорошим ученым и преподавателем» (хотя, говорят, по его словам, он мог бы стать «хорошим монахом» — Масеу 1993: 415). Он считал свою «Историю сексуальности» трудным «философским упражнением» (Фуко 2004б: 15), направленным на изменение самого себя, позволяющим, отстраняясь от себя во время письма, «больше не иметь своего лица» (Фуко 2004а: 60) и постоянно создавать себя в новых и разных обликах. «Каждая из моих книг представляет собой часть моей истории» (Фуко 2006: 289), «фрагмент из автобиографии»; «мои книги всегда были моими личными проблемами с безумием, тюрьмами, сексуальностью» (Фуко цит. по: Масеу 1993: xii). Генеалогический подход Фуко нацелен на создание новой этической чувственности, производство эффектов истины или разрушение существующих конфигураций власти

(Connolly 1993: 372). «Для меня интеллектуальная работа сродни тому, что можно назвать эстетикой, т. е. трансформацией себя... Моя единственная проблема — это моя собственная трансформация» (Фуко 2008а).

Чем еще может быть этика интеллектуала... если не этим: постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя (что противоположно отношению обращения)?.. Но чего я держусь, так это того, чтобы это изменение не принимало формы ни внезапного озарения, которое «раскрывает глаза», ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине (Фуко 1996: 320–321).

Это «отделение себя от самого себя» с тем, чтобы «стать другим, чем ты есть» (Foucault 1988a: 330), это требование «воздействия субъекта на самого себя» (Фуко 2006: 242), руководствуясь истиной, и есть то, чем, по Фуко, занимается философия. И «если мы имеем такие отношения с истиной, то что нам следует делать?» (Foucault 1988a: 330). Иными словами, «не пытаясь определить, что нам нужно делать на основании того, каковы мы по своей сути, [Фуко], анализируя, какими мы были конституированы, стремимся понять, кем мы можем стать» (Рейчмен цит. по: Diamond and Quinby 1988). И если «основной интерес жизни и труда состоит в том, что они позволяют вам стать совсем другим, таким, кто отличается от того, кем вы были в начале» (Фуко 2006: 287), «из идеи того, что Я не дано нам, есть только одно практическое следствие: мы должны творить себя как произведения искусства» (Фуко 2008б).

Это ницшеанское стремление к самотрансформации или саморазвитию проявляется у Фуко во всем. В отличие от этого «поиска личной этики» в античности или «подчинения системе правил» в христианстве, современные технологии себя состоят в «стремлении к эстетике существования» (Foucault 1988a: 49; Фуко 2004б: 18):

продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в своем собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля (Фуко 2004б: 17–18).

Хотя эта эстетическая этическая стилизация себя — явно современное явление (и интерес к ней со стороны Фуко следует рассматривать на фоне перехода западной политики середины — конца XX века от обеспечения всеобщего благосостояния к неолиберализму и растущего акцента на самосовершенствовании и самостоятельных стилях жизни), она сохраняет определенные важные сходства с этическими практиками античности. Фуко считал особенно «интересным» (Фуко 2008б), что, в отличие от христианской и большей части современной этики, греческую этику

не волновали религиозные проблемы (вроде загробной жизни) и связь с некой авторитарной и институционализированной правовой системой (Фуко 2008б): их темы этической и сексуальной строгости «не совпадали с соответствующей тематизацией, которую могли бы определять фундаментальные общественные, гражданские и религиозные запреты» (Фуко 2004б: 36).

Напротив,

вопрос стиля является центральным в античном опыте: стилизация отношений к самому себе, стиль поведения, стилизация отношений к другим (Фуко 2006: 273).

Греческую этику не волновали глобальные запреты и даже серьезные ограничения, накладываемые на женщин; скорее, она касалась свободного поведения свободных мужчин (Фуко 2004б: 37):

Эту проблематику строгости в вопросах половой жизни следует понимать не как выражение или комментарий неких глубоких и сущностных запретов, но как выстраивание и стилизацию определенной деятельности в осуществлении своей власти и в практиковании своей свободы (Фуко 2004б: 38).

Современная стилизация себя также сочетает свободные действия индивидов с детерминирующим воздействием властных отношений и настоятельным требованием, чтобы мы говорили истину; индивиды, как проводники и отложения стратегических игр свободы, заново изобретают себя в пространстве, дозволенном им правилами игры. Например, подчеркнутая мужественность у геев и трансвестизм считаются двумя различными попытками «изобретения себя, превращения своего тела в место производства необычайно полиморфных удовольствий», отделенных от зрелой мужественности «*jouissance* в эякуляционном смысле этого слова» (Фуко цит. по: Macey 1993: 365).

Но было бы неверно утверждать, что «эстетизированная политика» Фуко подходит только для маргинализированных субъектов, вроде социальных девиантов, нонконформистов, заключенных, гомосексуалистов и психически больных. Стилистическое переизобретение себя не ограничивается окраинами современных обществ, а в большей или меньшей степени присуще всем нам: бейсболисту и его фанатам, меломану или моднице, а также рок-звезде и супермодели, принцессе и папарацци. В 1971 году Фуко предположил, что «возможно, недавние опыты с наркотиками, сексом, коммунами, иными формами сознания и иными формами индивидуальности рисуют грубые контуры будущего» (Foucault 1977a: 231). Фуко полагал, что современные люди должны вести «поиски стилей жизни, по возможности друг от друга отличающихся», так как «поиски формы морали, которая была бы приемлема всеми — в том смысле, что всем пришлось бы ей подчиниться», как в позитивной конструкции стиля «геев» (Foucault 1988a: 292) или

«рок-музыки» (Foucault 1988a: 316), «кажутся мне катастрофически невозможными» (Фуко 2006: 285).

По Фуко, мы формируем, стилизуем и модифицируем себя, свои мысли и свое поведение по отношению к правилам и привычкам, прививаемым или насаждаемым нам силами, которые подчиняют нас при помощи дисциплинарных или «аскетических» (и даже «эстетических») практик или технологий «себя».

Не может быть отдельного морального действия, которое не соотносилось бы с тем или иным моральным поведением, взятым в целом; невозможно моральное поведение, которое не было бы связано с организацией и конституированием себя самого в качестве морального субъекта; невозможно конституирование морального субъекта без определенных «типов субъективации» и, соответственно, без поддерживающей их определенной «аскетики», или «практик себя» (Фуко 2004б: 47).

Он выделял четыре аспекта «типа отношений, которые я должен устанавливать с самим собой, *rapport à soi*, то, что я называю этикой и что определяет способ конституирования индивидом себя в качестве морального субъекта своих действий» (Фуко 2008б). Во-первых, этическая субстанция (*aphrodisia* или эстетизм — прекрасная жизнь для греков и желание для христиан) была тем, над чем велась работа: неукоснительное соблюдение правил, усердная борьба с искушением или сила чувств к другому (Фуко 2004б: 45–46). Во-вторых, «модус подчинения (*mode du assujettissement*)» означал сложившиеся общепринятые или институциональные силы, которые определяли отношение индивидов к самим себе: например, с точки зрения личного выбора, божественного закона, закона природы или рационализма (Foucault 1984: 353; Фуко 2004б: 46). Третьим аспектом была «деятельность самоформирования (*pratique de soi*) или *l'ascétisme* — аскетизмом в очень широком смысле» (Фуко 2008б) или наше моральное поведение, например, когда мы обуздываем свои действия, расшифровываем свою идентичность, искореняем свои желания или воспроизводим свой вид. Последним аспектом отношения к себе был телос, лежащий в основе нашего морального поведения, в зависимости от того, каким моральным существом мы стремимся стать, например, самодисциплинированным, чистым, бессмертным или свободным (Фуко 2008б).

Какой видел Фуко свою собственную самотрансформацию или «произведение искусства»? Кому-то может показаться странным, что столь строгий и столь увлеченный греческим стоицизмом человек отстаивал «все чрезмерное». С этой точки зрения все, что делает человек — в частном порядке или публично, лично или политически, — должно быть как можно более интенсивным, доведенным до предела, до крайности: в сексуальных отношениях нужно стремиться к «интенсификации удовольствия» (Фуко 2008а; Foucault 1999: 119); и «некоторые наркотики» могут служить «проводниками к той невероятно насыщенной радости, которую

я ищу» (Фуко 2008a). В этом описании Фуко что-то есть: здесь сходятся его критики и его почитатели. Саид (Said 1986: 154) говорит об «экстремизме» работы Фуко; Кангилем (Canguilhem 1995b: 289) говорит о «предприятии [Фуко] без пределов»; а Уолцер полагает, что Фуко следует отнести к представителям «инфантильного левачества», утверждая, что его работа «опережала самые радикальные идеи в любой политической борьбе» (Walzer 1986: 51). Дьюс считает, что постструктурализм вообще и деятельность Фуко в частности представляют собой

форму мысли, которая гордится безрассудной целостностью и последовательностью и потому готова к любым последствиям (Dews 1987: xvi).

Наконец, Хабермас заявляет, что для «учителя» Фуко, Ницше, «эстетическое ядро воли к власти составляет способность чувствовать, которую можно аффицировать самыми разнообразными способами» (Хабермас 2003: 135). Такая способность чувствовать жаждет переживаний и экспериментов со всем, что может предложить жизнь.

В философском отношении Фуко больше хотел походить на Жана Ипполита, которому, как он утверждал, удалось провести пять сдвигов, «подводя к самому краю гегелевской философии, перемещая ее, без сомнения, по ту сторону своих собственных границ» (Фуко 1996: 95). С точки зрения Фуко, подход Ипполита показывал, что «философская мысль поддерживает дискурс философа в состоянии неопределенной вибрации», позволяя ему всегда оставаться «над» собой или «вне» себя (Фуко цит. по: Масеу 1993: 231). Сознывая огромные трудности в попытке выйти за пределы философии и цену, которую, возможно, придется заплатить за такую попытку, Фуко не отказался от своей цели. Главное, говорил он, не поддаваться страху перед почтенностью ее давних традиций, блеском ее достижений или гением тех, кто ей занимается; напротив, нужно развивать «обостренное чувство реальности, но такое, которое никогда не мешает действовать дальше», быть готовым «отбросить привычные ходы мысли и посмотреть на те же вещи иначе»: «важное и основополагающее значение имеет недостаточное уважение к традиционным иерархиям» (Foucault 1988a: 328). Короче говоря, главное — это непочтительность:

Избавление от философии неизбежно предполагает... бесцеремонность [или]... удивленную и радостную глупость (Foucault 1989: 118).

В то же время нужно заботиться «о том, что существует и что может существовать» (Foucault 1988a: 328), так как оба этих вопроса игриво отвергают философию, выказывая «отсутствие уважения» (Foucault 1988a: 312), схожее с тем, что проявлял Ницше, и «усердную непринужденность» (Фуко 1996: 90) в своем стремлении трансформировать себя по отношению к ней.

«Что же касается мотива, который двигал мной... Это любопытство — ... любопытство, которое... дает возможность отстраниться от самого себя. Чего стоило бы познание со всем присущим ему упорством, если бы одно должно было обеспечить всего лишь количественное усвоение знаний и не предполагало бы освобождение — особого рода и в той степени, в какой это возможно, — от автоматизма сознания (*égarement*) для того, кто познает?» (Фуко 2004б: 13–14). Французское слово '*égarement*' также можно перевести как «заблуждение», «ошибку» или даже «сумасшествие» (Sheridan 1989: 47); отсюда следует, что суть философии, по Фуко, не обязательно состоит в стремлении к ясности или утверждению, но также в «сбивании с толку» или «выведении из равновесия», достижении «экстаза» (в буквальном смысле выхода за пределы себя) или «схождении с ума» (и пребывании «вне себя») (Taylor 1989: 119). Задача работы самого Фуко, в частности, состояла «не в том, чтобы развеять забвение», а в том, чтобы «создавать различия» (Фуко 2004а: 371), сделать наши теории неясными, нашу политику проблематичной, а нас самих — неопределенными.

«Философствовать или не философствовать» — это не вопрос, потому что мы должны делать и то, и другое: свободно подчиняясь силам, которые окружают нас, мы должны стремиться быть свободными. Фуко находится под впечатлением от политической *spiritualité*, содержащейся в греческой этике, которая, с его точки зрения, не разделяла свободу, истину и отношения власти:

Свобода сама по себе является политической. И к тому же она тоже имеет политическую модель, в той мере, в какой быть свободным означает не быть рабом самого себя и своих стремлений — это подразумевает, что мы устанавливаем с самими собой известные отношения господства, укрощения, которые называются *arche* — власть, сдерживание (Фуко 2006: 249).

Личное поведение, изобретение, выстраивание, стилизация, забота о себе и трансформация себя, которая всегда сопряжена с определенным отношением власти и истины к себе и другим, является, для Фуко, а также для греков, «конкретной формой свободы» (Фуко 2006: 248). Независимо от эффектов освобождения, свобода не обязательно является одной из них; освобождение от колониализма, капитализма или патриархата может быть «политическим или историческим условием для практики освобождения», но в большинстве случаев этого «не достаточно для того, чтобы определить все варианты практики свободы» (Фуко 2006: 244, 243).

«Гарантией свободы служит свобода» (Фуко 2006: 223), которой могут способствовать или препятствовать, но которую никогда не могут гарантировать институты, законы или ресурсы (Фуко 2006: 222–223). Осуществление свободы или стилизация себя является политическим и философским испытанием, постоянным критическим экзаменом, благодаря которому твои эссе становятся отличными от того, кто ты есть.

В этом контексте уместно напомнить, что Фуко, который считал свои книги элементами своей биографии, также снискал славу благодаря такому особому стилистическому упражнению, как «эссе».

Проба, опыт, «эссе» — что надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины, а не как основанное на примитивизации присвоение другого в целях коммуникации — это живое тело философии, по крайней мере, сегодня, если она еще продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определенной «аскезой», упражнением себя в движении мысли (Фуко 2004б: 15).

Желание Фуко буквально (в буквальном и переносном смысле) сбить себя с толку, служащее отправной точкой для того, чтобы мыслить и действовать иначе, не более необычно, чем распространенность парадокса в древней и особой традиции — западной философии, — которая, оснащенная информационными технологиями, стоит на всемирно-историческом пороге превращения в глобальную философию. Философская критика, ставящая «под сомнение все феномены господства, на каком бы уровне они ни выступали и какую бы форму — политическую, экономическую, половую, институциональную — ни принимали» (Фуко 2006: 270), созрела не в эпоху Просвещения или вместе с Кантом; тогда она переживала период юношеского бунта. Только теперь, в конце XX века, как признает философия, что само по себе небесспорно, можно сказать, что она достигла зрелости.

Это критическая функция философии до известной степени проистекает из Сократова императива: «Занимайся собой», т.е.: «Самообладанием положи в основу себя свободу» (Фуко 2006: 270).

Таким образом, мы вновь вернулись к нашей отправной точке — парадоксу философии, как древней, так и современной: практике свободы, освобождения от себя (от страстей, appetитов, инстинктов и определенных режимов истины, связанных с определенными отношениями власти) путем упорядочения или воздействия на себя — определения себя — в соответствии с некими технологиями себя, направленными на изменение своего поведения или трансформацию себя.

Литература

- Арьес, Ф. *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке* (Екатеринбург: Издательство Уральского университета).
- Батлер, Дж. 2001 «Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о 'пост-модернизме'» в С. Жеребкин (ред.) *Введение в гендерные исследования*. Ч. 2 (Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Алетейя).
- Бланшо, М. 2002 *Мишель Фуко, каким я себе его представляю* (СПб.: Machina).
- Гуревич, А.Я. 2005 *Индивид и социум на средневековом Западе* (М.: РОССПЭН).
- Гегель, Г.В.Ф. 2000 *Феноменология духа* (М.: Наука).

- Кант, И. 1966 *Сочинения в шести томах*, т. 6 (М.: Мысль).
- Манхейм, К. 1994 *Диагноз нашего времени* (М.: Юрист).
- Маркс, К. и Ф. Энгельс 1955 *Сочинения*. Т. 1 (М.: Госполитиздат).
- Маркс, К. и Ф. Энгельс 1957 *Сочинения*. Т. 8 (М.: Госполитиздат).
- Турен, А. 1998 *Возвращение человека действующего* (М.: Научный мир).
- *История безумия в классическую эпоху* (СПб.: Университетская книга, 1997).
- Фуко, М. 1994 *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук* (СПб.: А-сad).
- 1996 *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет* (М.: Касталь).
- 1999 *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* (М.: Ad Marginem).
- 2000a “Ницше, генеалогия и история” *Ступени* 1(11) 103–121.
- 2000b “Что такое Просвещение?” *Ступени* 1(11) 136–148.
- 2002 *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 1 (М.: Праксис).
- 2004 *Использование удовольствий. История сексуальности*. Т. 2 (СПб.: Академический проект).
- 2005 *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 2 (М.: Праксис).
- 2006 *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 3 (М.: Праксис).
- 2007 “Предисловие к американскому изданию ‘Анти-Эдипа’” в Ж. Делез и Ф. Гваттари *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* (Екатеринбург: У-Фактория, 2007).
- 2008a “Минималистское ‘я’”. См. наст. выпуск «Логоса»
- 2008b “О генеалогии этики: обзор текущей работы ” *Логос*. См. наст. выпуск «Логоса»
- 2008в “О начале герменевтики себя”. См. наст. выпуск «Логоса»
- 2008г “Технологии себя”. См. наст. выпуск «Логоса»
- Хабермас, Ю. 2003 *Философский дискурс о модерне* (М.: Весь Мир).
- Элиас, Н. 2001 *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования*. Т. 2 (М. — СПб.: Университетская книга).
- Althusser, L. 1971 *Lenin and Philosophy and other essays* (London, NLB).
- Bartky, S. 1988 “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power” in I. Diamond and L. Quinby (eds) *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (Boston, Northeastern University Press) 61–86.
- Bauman, Z. 1987 *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* (Cambridge, Polity).
- Calhoun, C. 1995 *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference* (Oxford, Blackwell).
- Canguilhem 1995a “On *Histoire de la Folie* as an Event” *Critical Inquiry* 21 282–286.
- Canguilhem 1995b “Introduction to *Penser la Folie: Essais sur Michel Foucault*” *Critical Inquiry* 21 287–289.
- Capra, F. 1983 *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (London, Fontana)
- Connolly, W.E. 1993 “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault” *Political Theory* 21, 3 365–389

- de Kadt, R. 1975 "Ideology and the Social Sciences", unpublished paper, 1–30.
- Dews, P. 1987 *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London, Verso).
- Diamond, I. and Quinby, L. (eds) 1988 *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (Boston, Northeastern University Press)
- Dreyfus, H.L and Rabinow, P. 1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton, Harvester).
- Elders, F. *et al* 1974 *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* (London, Souvenir).
- Ellsworth, E. 1989 "Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy" *Harvard Educational Review* 59, 3 297–324.
- Foucault 1966 "Une révolution technique au service de la réforme de l'enseignement: M.Chapsal Entretien avec Michel Foucault" *La Quinzaine Littéraire* vol.5, 16 May 1966 14–15.
- 1970 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London, Tavistock).
- 1977a *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* Ed. D.F. Bouchard (Oxford, Blackwell).
- 1977b "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault" *Telos* 32 152–161.
- 1978 "Politics and the Study of Discourse" *Ideology and Consciousness* 3 7–26
- 1979 "Power and Norm: Notes" in M. Morris & P. Patton (eds) *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* (Sydney, Feral) 59–66.
- 1980a *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* Ed. C. Gordon (New York, Pantheon).
- 1980b "War in the Filigree of Peace: Course Summary" *Oxford Literary Review* 4, 2 15–19.
- 1980c "M. Dillon: Conversation with Michel Foucault" *The Threepenny Review* 1, 1 4–5.
- 1981 "Is it Useless to Revolt?" *Philosophy and Social Criticism* 8, 1 3–9.
- 1984 *The Foucault Reader* Ed. P. Rabinow (Harmondsworth, Penguin).
- 1986 "Disciplinary Power and Subjection" in S. Lukes (ed) *Power* (Oxford, Blackwell, 1986b) 229–242.
- 1988a *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984* Ed. L. Kritzman (London, Routledge).
- 1988b *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* Ed. L. Martin *et al* (London, Tavistock).
- 1989 *Foucault Live (Interviews 1966–84)* Ed. S. Lotringer (New York, Semiotexte).
- 1999 *Religion and Culture by Michel Foucault* Ed. J.R.Carrette (Manchester, Manchester University Press).
- 2000a "Interview with Actes" in *The Essential Works of Foucault 1954–1984, vol.3: Power* Ed. J.Faubion (Harmondsworth, Penguin).
- 2000b "For an Ethic of Discomfort" in *The Essential Works of Foucault 1954–1984, vol.3: Power* Ed. J. Faubion (Harmondsworth, Penguin).
- and R. Sennett 1982 "Sexuality and Solitude" in D. Rieff (ed) *Humanities in Review* vol.1 (Cambridge, Cambridge University Press) 3–21.
- Fraser, N. 1989 "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" in *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge, Polity).

- Freedman, L. (ed) 1994 *War* (Oxford, University Press).
- Gordon, C. 1993 "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment" in M.Gane & T.Johnson (eds) *Foucault's New Domains* (London, Routledge).
- Gould, S.J. 1981 *The Mismeasure of Man* (New York, W.W. Norton)
- Gramsci, A. 1971 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* Ed. Q. Hoare and G.N. Smith (London, Lawrence & Wishart).
- Habermas, J. 1986 "Taking Aim at the Heart of the Present" in D.C.Hoy (ed) *Foucault: A Critical Reader* (New York, Blackwell) 103–108.
- Hacking, I. 1986 "Self-Improvement" in D.C. Hoy (ed) *Foucault: A Critical Reader* (New York, Blackwell) 235–240.
- Hall, S. 1986 "On Postmodernism and Articulation" *Journal of Communication Inquiry* 10, 2 45–60.
- 1992 "The Question of Cultural Identity" in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds) *Modernity and its Futures* (Cambridge, Polity) 273–325.
- Hindess, B. 1993 "Liberalism, Socialism and Democracy: variations on a governmental theme" *Economy and Society* 22, 3 300–313.
- 1996 *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault* (Oxford, Blackwell).
- Hunter, I. 1994 *Rethinking the School: Subjectivity, Bureaucracy, Criticism* (St. Leonard's, Australia, Allen & Unwin).
- Jay, M. 1986 "In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought" in D.C. Hoy (ed) *Foucault: A Critical Reader* (New York, Blackwell) 175–204.
- Kristeva, J. 1986 "A New Type of Intellectual: The Dissident" in T. Moi (ed) *The Kristeva Reader* (Oxford, Blackwell) 292–300.
- Laclau, E. 1990 *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London, Verso).
- and Mouffe, C. 1985 *Hegemony and Socialist Strategy* (London, Verso).
- Latouche, S. 1993 *In the Wake of the Affluent Society: An Exploration of Post-Development* (London, Zed)
- Macey, D. 1993 *The Lives of Michel Foucault* (London, Hutchinson).
- Mahoney, M.A. and Yngvesson, B. 1992 "The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology" *Signs* 18, 1 44–73.
- Martin, B. 1992 "Sexual Practice and Changing Lesbian Identities" in M. Barrett and A. Philips (eds) *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge, Polity).
- Morris, C. 1972 *The Discovery of the Individual: 1050–1200* (London, SPCK).
- Morris, M. and Patton, P. (eds) 1979 *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* (Sydney, Feral).
- Muller, J. and N. Cloete 1986 "The White Hands: Academic Social Scientists and Forms of Popular Knowledge Production" *Critical Arts* 4, 2 1–19
- Pizzorno, A. 1992 "Foucault and the Liberal View of the Individual" in *Michel Foucault Philosopher* transl. T. Armstrong (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf).
- Pollock, G. 1992 "Painting, Feminism, History" in M. Barrett and A. Philips (eds) *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge, Polity).
- Rabinow, P. 1984 "Introduction" in M. Foucault *The Foucault Reader* Ed. P. Rabinow (Harmondsworth, Penguin) 3–29.

- Rajchman, J. 1991 *Philosophical Events: Essays of the '80s* (New York, Columbia University Press).
- Raulet, G. 1983 "Structuralism and Post-Structuralists: An Interview with Michel Foucault" *Telos* 55 195–211.
- Rorty, R. 1986 "Foucault and Epistemology" in D.C. Hoy (ed) *Foucault: A Critical Reader* (New York, Blackwell) 41–49.
- Said, E. 1988 "Michel Foucault, 1926–1984" in Arac, J. (ed) 1988 *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges* (New Brunswick, Rutgers University Press).
- Sheridan, A. 1989 "Michel Foucault: The Death of the Author" in L. Appignanesi (ed) *Ideas from France: The Legacy of French Theory* (London, Free Association Books) 41–48.
- Spivak, G. 1992 "Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality" T.B. Davie Memorial Lecture, University of Cape Town, mimeo, 1–33.
- Taylor, C. 1985 "Connolly, Foucault, and Truth" *Political Theory* 13, 3 377–385
- 1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, University Press).
- Walzer, M. 1986 "The Politics of Michel Foucault" in D.C. Hoy (ed) *Foucault: A Critical Reader* (London, Blackwell) 51–68.
- Zizek, S. 1990 "Beyond Discourse-Analysis" in E. Laclau *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London, Verso).

Перевод с английского Артема Смирнова