

МИШЕЛЬ ФУКО

## Минималистское «Я»<sup>1</sup>

**С**тивен Риггинс: Одна из многих вещей, которые читатель может неожиданно для себя извлечь из ваших работ, — это высокая оценка молчания. Вы пишете о свободе, которую оно приносит, о его многочисленных причинах и значениях. Например, в своей последней книге вы говорите, что существует не одно, но множество молчаний. Можно ли сделать предположение о присутствии в этом высказывании сильного автобиографического элемента?

Мишель Фуко: Думаю, каждый ребенок, воспитывавшийся в католической среде перед самым началом или во время Второй мировой войны, имел опыт множества различных способов говорения, как и множества форм молчания. Некоторые виды молчания предполагали откровенную враждебность, в то время как другие означали глубокую дружбу, чувство восхищения, даже любовь. Я очень хорошо помню, что, когда впервые встретился с кинорежиссером Даниелем Шмидтом, который приехал ко мне в гости, даже не знаю с какой целью, спустя несколько минут мы обнаружили, что нам совершенно нечего сказать друг другу. Мы были вместе где-то с трех пополудни до полуночи. Мы пили, курили «травку», ели. И в течение этих десяти часов мы разговаривали, кажется, не больше двадцати минут. С этого момента между нами началась продолжительная дружба. Впервые для меня дружба зародилась в совершенно безмолвных действиях.

Другой аспект высокой оценки молчания связан, вероятно, с принуждением к говорению. Мое детство прошло в мелкобуржуазном провинциальном французском окружении, и необходимость говорить, беседовать с гостями воспринималась мной как нечто одновременно чрезвычайно странное и чрезвычайно скучное. Я часто недоумевал, почему

<sup>1</sup> Foucault M. The minimalist self // Foucault M. Politics, philosophy, culture: interviews and other writings of Michael Foucault, 1977–1984. London, New York: Routledge, 1988. P. 3–16. Интервью, взятое на английском языке и впервые опубликованное в канадском журнале «Ethos» (1983, 1(2), 4–9).

люди обязаны говорить. Молчание, наверное, гораздо более интересный способ взаимодействия с людьми.

С. Р.: В культуре североамериканских индейцев молчание ценится гораздо выше, чем в англоговорящих и, полагаю, во франкоговорящих обществах.

М. Ф.: Да, видите ли, по-моему, молчание — одна из тех вещей, которые, к сожалению, были вычеркнуты из нашей культуры. У нас нет культуры молчания, как нет у нас и культуры самоубийства. У японцев она, мне кажется, есть. Молодых римлян или молодых греков учили хранить молчание различными способами, в зависимости от того, с кем они взаимодействовали. В то время молчание было специфической формой переживания взаимоотношений с другими людьми. Вот это, на мой взгляд, достойно культивирования. Я бы хотел, чтобы молчание разрабатывалось как этос культуры.

С. Р.: Вы, похоже, очарованы иными культурами и не только культурами прошлого: в течение первых десяти лет своей карьеры вы жили в Швеции, Западной Германии и Польше. Это совершенно нетипичный путь для французского ученого. Не могли бы вы объяснить, почему покинули Францию и почему по возвращении в 1961 году вы, как я слышал, сказали, что предпочли бы жить в Японии?

М. Ф.: Сегодня во Франции принято кичиться антишовинизмом. Надеюсь, то, о чем я говорю, не ставит меня в один ряд с такими людьми. Быть может, если я был бы американцем или канадцем, мне были бы невыносимы определенные черты североамериканской культуры. В любом случае, я не выносил и до сих пор не выношу множества вещей в общественной и культурной жизни Франции. По этой причине я и покинул страну в 1955 году. Кстати, я еще провел два года — с 1966 по 1968 — в Тунисе, по сугубо личным причинам.

С. Р.: Не могли бы вы привести несколько примеров тех аспектов французского общества, которые вы не могли принять?

М. Ф.: Мне кажется, что в тот момент, когда я оставил Францию, свобода частной жизни там была очень сильно ограничена. В то время Швеция считалась гораздо более свободной страной. Но там я выяснил, что определенный вид свободы может вести если не к точно таким же, то к столь же ограничивающим последствиям, как и откровенно запрещающее общество. Это был важный для меня опыт. Затем у меня появилась возможность провести один год в Польше, где, конечно же, ограничения и давление со стороны коммунистической партии действительно представляют собой нечто совершенно особое. За короткий промежуток времени у меня был опыт старого традиционно-общества, каким была Франция в конце 1940-х и начале 1950-х годов, и нового свободного общества, каким была Швеция. Я не хочу сказать, что приобрел исчерпывающий опыт всех политических возможностей, но у меня были образцы тех возможностей, которыми обладали западные общества на тот момент времени. Это был хороший опыт.

С. Р.: Сотни американцев приезжали в Париж в 20-е и 30-е годы по тем же самым причинам, по каким вы покинули его в 50-е.

М. Ф.: Да. Но я не думаю, что они по-прежнему отправляются в Париж за свободой. Они приезжают, чтобы ощутить вкус старой традиционной культуры. Они едут во Францию, как художники ездили в Италию в XVII столетии: чтобы увидеть умирающую цивилизацию. В любом случае, мы часто ощущаем гораздо большую свободу за рубежом, чем в собственной стране. Как иностранцы, мы можем игнорировать все те неявные обязательства, которые не представляют собой закона, но составляют общепринятый способ поведения. Кроме того, простое изменение наших обязательств ощущается или переживается как разновидность свободы.

С. Р.: Если вы не возражаете, давайте ненадолго вернемся к вашим ранним годам в Париже. Как я понимаю, вы работали психологом в парижской клинике Св. Анны.

М. Ф.: Да, я работал там, кажется, немногим более двух лет.

С. Р.: И вы как-то заметили, что идентифицировали себя скорее с пациентами, чем с персоналом. Определенно, это очень нетипичный опыт для того, кто считается психологом или психиатром. Почему, отчасти на основании этого опыта, вы почувствовали необходимость в радикальном вопрошании психиатрии, в то время как многие довольствовались попытками уточнения распространенных понятий?

М. Ф.: На самом деле, у меня не было там должности. В клинике Св. Анны я изучал психологию. Это было в начале 50-х. В то время в клиниках для душевнобольных профессиональный статус психологов был неясен. Поэтому мое положение как студента-психолога (я занимался сначала философией, а потом психологией) было очень странным. Главный врач хорошо относился ко мне и позволял делать все, что я хотел. Никого не интересовало, чем я должен заниматься; я мог делать все, что угодно. Я действительно находился где-то между персоналом и пациентами, но это не было моей заслугой, у меня не было особой установки; это было следствием двусмысленности моего статуса, которая и привела к возникновению дистанции между мной и персоналом. Я совершенно уверен в том, что это не было моей личной заслугой, потому что в то время я переживал всё это довольно болезненно. Лишь спустя несколько лет я начал писать книгу по истории психиатрии, в которой эта болезненность, этот личный опыт приобрел форму исторической критики или структурного анализа.

С. Р.: Не было ли в клинике Св. Анны чего-нибудь необычного? Не могло ли это повлиять на формирование у сотрудника особенно негативного впечатления о психиатрии?

М. Ф.: О, нет. Это была настолько типичная большая клиника, насколько вообще можно вообразить, и, должен сказать, она была лучше, чем большинство крупных клиник в провинциальных городах, которые

я посетил позже. Она была одной из лучших в Париже. Нет, она не была ужасна. В том-то все и дело. Возможно, если бы я занимался подобной работой в небольшой провинциальной клинике, я бы решил, что ее недостатки являются результатом ее месторасположения или каких-то местных изъянов.

С. Р.: Вы только что упомянули французские провинции, в одной из которых родились сами, отозвавшись о них довольно нелицеприятно. Тем не менее сохранились ли у вас добрые воспоминания о детстве, проведенном в Пуатье в 30-е и 40-е годы?

М. Ф.: Конечно. Мои воспоминания — их нельзя назвать странными, но что поражает меня сегодня, когда я пытаюсь вновь оживить давнишние впечатления, — практически все мои сильные эмоциональные воспоминания связаны с политической ситуацией. Я очень хорошо помню, что одно из первых событий, вызвавших у меня сильный испуг, было убийство нацистами австрийского канцлера Дольфуса, кажется, в 1934 году. Сегодня это так далеко от нас. Совсем немногие помнят убийство Дольфуса. Но я очень хорошо помню, как это не на шутку меня напугало. Думаю, тогда я впервые всерьез пережил страх смерти. Я также помню испанских беженцев, прибывающих в Пуатье. Я помню, как в школе дрался со своими одноклассниками из-за войны в Эфиопии. Мне кажется, детство мальчиков и девочек моего поколения было сформировано всеми этими великими историческими событиями. Угроза войны была для нас фоном, стержнем нашего существования. А затем пришла война. Именно эти события в мире, в гораздо большей степени, нежели эпизоды семейной жизни, составляют суть нашей памяти. Я говорю «нашей», потому что почти уверен — большинство мальчишек и девочек во Франции в то время имели схожий опыт. Наша личная жизнь действительно была под угрозой. Возможно, именно поэтому меня притягивает история и связь между личным опытом и теми событиями, частью которых мы являемся. Думаю, именно таково ядро моих теоретических желаний. [*Смех*]

С. Р.: Вы все еще очарованы этим временем, хотя и не пишете о нем.

М. Ф.: Да, конечно.

С. Р.: По какой причине вы приняли решение стать философом?

М. Ф.: Видите ли, я не думаю, что когда-либо намеревался стать философом. Я не знал, что делать со своей жизнью. И это, мне кажется, тоже довольно типично для людей моего поколения. Когда мне было десять или одиннадцать лет, мы не знали, станем ли мы немцами или останемся французами. Мы не знали, погибнем ли под бомбами или нет и т.д. Когда мне было шестнадцать или семнадцать, я знал только одно: школьная жизнь — это сфера, защищенная от внешних угроз, от политики. Меня всегда восхищала защищенность жизни в школьном окружении, в интеллектуальной среде. Знание для меня — это то, что должно служить средством защиты индивидуального существования и пости-

жения внешнего мира. Именно так. Знание как инструмент выживания при помощи понимания.

С. Р.: Не могли бы вы рассказать немного о своей учебе в Париже? Повлиял ли кто-нибудь особенно глубоко на то, чем вы занимаетесь сейчас? Был ли какой-нибудь профессор, которому вы лично благодарны?

М. Ф.: Нет, я был учеником Альтюссера, и в то время основными философскими течениями во Франции были марксизм, гегельянство и феноменология. Да, я изучал их, но желанием вести собственные исследования я обязан чтению Ницше.

С. Р.: Для нефранцузской публики, судя по всему, характерно очень поверхностное понимание последствий майского восстания 68 года, и вы иногда говорите, что именно эти события сделали людей более чувствительными к вашей работе. Не могли бы вы объяснить, почему?

М. Ф.: Я думаю, до 68 года, по крайней мере во Франции, вы, как философ, должны были быть либо марксистом, либо феноменологом, либо структуралистом. А я не придерживался ни одной из этих догм. Второй момент состоит в том, что в этот период во Франции изучение психиатрии или истории медицины в политическом смысле не имело никакого реального статуса. Это никого не интересовало. Первое, что произошло после 68 года — марксизм утратил роль догматического фундамента и возник новый политический, новый культурный интерес к личной жизни. Вот почему, на мой взгляд, до 68 года моя работа не имела отклика, за исключением очень узкого круга людей.

С. Р.: Некоторые произведения, на которые вы ссылаетесь в первом томе «Истории сексуальности», — например, викторианская книга «Моя тайная жизнь», — наполнены сексуальными фантазиями. Часто попросту невозможно различить факт и вымысел. Присутствует ли какой-то особый смысл в том, что вы фиксируете свое внимание прежде всего на сексуальных фантазиях и создаете скорее их археологию, чем археологию сексуальности?

М. Ф.: [*Смех*] Нет, я не пытаюсь написать археологию сексуальных фантазий. Я пытаюсь создать археологию дискурса о сексуальности, который представляет собой систему связей между тем, что мы делаем, что нам предписывается делать, что нам позволено делать, что нам запрещается делать в сфере сексуальности, и тем, что нам позволено, запрещается или предписывается говорить о своем сексуальном поведении. Вот в чем основная идея. Это не проблема фантазии; это проблема вербализации.

С. Р.: Не могли бы вы объяснить, как вы пришли к идее того, что подавление сексуальности, характерное для Европы и Северной Америки в XVIII и XIX веках и, на первый взгляд, зафиксированное в исторических документах, было на самом деле двойственным явлением и что в основе его действовали противоположно направленные силы?

М. Ф.: Конечно же, это не вопрос отрицания реальности подавления. Нужно показать, что подавление всегда является частью гораздо

более сложной политической стратегии в отношении сексуальности. Не существует только лишь подавления. Сексуальность окружена множеством неполных предписаний, в которых негативные эффекты запрета уравниваются позитивными эффектами стимулирования. Способ, каким сексуальность в XIX веке одновременно подавлялась и высвечивалась, делалась очевидной, анализировалась посредством таких техник, как психология и психиатрия, ясно показывает, что это был не просто вопрос подавления. В гораздо большей степени это было изменение в экономике сексуального поведения нашего общества.

С. Р.: Каковы, на ваш взгляд, наиболее сильные примеры, подтверждающие вашу гипотезу?

М. Ф.: Один из них — детская мастурбация. Другой — истерия и вся эта суета вокруг истеричных женщин. Эти два примера, конечно же, демонстрируют подавление, запрет, исключение и т. п. Но тот факт, что детская сексуальность стала реальной проблемой для родителей, источником тревоги, имел множество последствий для детей и родителей. Для родителей забота о сексуальности их детей была не только вопросом морали, но и вопросом удовольствия.

С. Р.: В каком смысле удовольствия?

М. Ф.: Сексуального возбуждения и сексуального удовлетворения.

С. Р.: Для самих родителей?

М. Ф.: Да. Если хотите, можете назвать это изнасилованием. Существуют тексты, очень сильно напоминающие попытки систематизации изнасилования: изнасилования родителями сексуальной активности собственных детей. Вмешательство в столь личную, скрытую активность, каковой является мастурбация, не было чем-то нейтральным для родителей. Дело не только во власти, или господстве, или этике; здесь также замешано удовольствие. Вы согласны? Да, наслаждение от вмешательства. Факт неукоснительного запрета на детскую мастурбацию был, разумеется, поводом для тревоги, но он был также поводом для усиления подобной активности, для совместной мастурбации и для наслаждения детьми тайной коммуникацией вокруг данной темы. Все это придало определенную форму семейной жизни, отношениям между детьми и родителями и отношениям между детьми. В результате мы имеем не только подавление, но и усиление тревог и удовольствий. Я не утверждаю, будто родители получали такое же удовольствие, что и дети, или что подавления не существовало. Я просто попытался обнаружить корни данного абсурдного запрета.

Одна из причин, по которой глупый запрет мастурбации сохранялся столь длительное время, состояла в том удовольствии, тревоге и всей той сети эмоций, что его опутывала. Все отлично понимают, что ребенку нельзя помешать мастурбировать. Нет никаких научных данных о вреде мастурбации. Можно быть уверенным, что по крайней мере [смея] один вид удовольствия никому не причиняет никакого вреда. Так почему его столь долго запрещали? Насколько мне известно, во всей

греко-латинской литературе вы не найдете более двух или трех упоминаний о мастурбации. Это попросту не было важным. В греческой и латинской цивилизациях считалось, что это, скорее, занятие для рабов или сатиров. [Смех] Свободным гражданам незачем было говорить об этом.

С. Р.: Мы живем в такое время, когда будущее совершенно расплывчато. Популярная культура пронизана апокалиптическими образами. Взять хотя бы «Ужин с Андреем» Луи Маля. Стоит ли удивляться, что в подобных обстоятельствах начинают беспокоиться о сексе и воспроизводстве, отчего написание истории сексуальности становится симптомом эпохи?

М. Ф.: Не думаю, что мог бы с этим согласиться. Во-первых, озабоченность взаимоотношениями между сексуальностью и воспроизводством была гораздо выше, к примеру, в греческом и римском обществах или в буржуазном обществе XVIII и XIX столетий. Нет. Что удивляет меня, так это то, что сегодня сексуальность не связывают напрямую с воспроизводством. Ваша сексуальность как ваш личный способ поведения — вот что становится проблемой.

Возьмем, к примеру, гомосексуальность. Думаю, одной из причин того, почему на гомосексуальное поведение в XVIII столетии не обращали особого внимания, была точка зрения, согласно которой, если у мужчины есть дети, то остальные его поступки не имеют значения. Однако в XIX веке сексуальное поведение начинает играть важную роль при определении индивидуального «Я». И это уже кое-что новое. Очень интересно наблюдать, как до XIX века запретный способ поведения, даже если он строго осуждался, всегда рассматривался в качестве некоего излишка, «либертинажа», чего-то чрезмерного. Гомосексуальное поведение осмыслялось лишь как своего рода избыток естественного поведения, инстинкт, который трудно удержать в определенных границах. Начиная с XIX века такой тип поведения, как гомосексуальность, начинает восприниматься как аномальный. Когда я говорю, что это был либертинаж, я не имею в виду, что к нему относились терпимо.

Думаю, идея характеризовать индивидов на основании их сексуального поведения или желания вплоть до XIX столетия не возникала, или возникала очень редко. «Скажи мне, каковы твои желания, и я скажу тебе, кто ты» — этот вопрос типичен для XIX века.

С. Р.: Судя по всему, секс больше нельзя назвать *тайной* жизни. Заменяло ли его что-нибудь в этом отношении?

М. Ф.: Безусловно, это больше уже не *тайна* жизни — с тех пор как люди, не подвергаясь порицанию или осуждению, могут демонстрировать по меньшей мере некоторые общие формы своих сексуальных предпочтений. Но, как мне кажется, люди до сих пор считают (и их побуждают так считать), что сексуальное желание способно раскрыть их глубинную идентичность. Сексуальность уже не *тайна*, но все еще симптом, проявление самых скрытых сторон нашей индивидуальности.

С. Р.: Следующий вопрос, который я хотел бы задать, на первый взгляд может показаться странным, и если так, я могу объяснить, почему посчитал возможным спросить об этом. Имеет ли красота для вас какое-то особое значение?

М. Ф.: Думаю, она имеет значение для каждого. [Смех] Я близорук, но все же не слеп, чтобы не придавать ей значения. А почему вы спрашиваете? Боюсь, я дал вам повод думать, что равнодушен к красоте.

С. Р.: Одна из наиболее впечатляющих вещей, характеризующая вас, — своего рода монашеская строгость вашей жизни. Ваша квартира в Париже практически вся белая; вы также избегаете любых «произведений искусства», украшающих многие французские дома. В последний месяц вы несколько раз появлялись в Торонто в белых брюках, белой тенниске и черной кожаной куртке. Вы сказали, что, возможно, белый цвет вам нравится столь сильно потому, что в Пуатье в 30-е и 40-е годы нельзя было увидеть по-настоящему белых зданий. Вы остановились здесь в доме, белые стены которого украшены черными резными изваяниями. Кроме того, вы как-то заметили, что особенно тяготеете к прямоте и силе чистого черного и чистого белого. Наконец, в «Истории сексуальности» есть примечательное высказывание: «Эта суровая монархия секса». Вы не соответствуете образу утонченного француза, превращающего приятное времяпрепровождение в искусство. И еще — вы единственный известный мне француз, сказавший, что предпочитает американскую пищу.

М. Ф.: Да. Безусловно. [Смех] Хороший сэндвич с коллой. Нет ничего лучше. Да. С мороженым. Это так.

По правде говоря, мне кажется, что у меня серьезные проблемы с переживанием удовольствия. Я думаю, что удовольствие — это довольно трудный способ поведения. Это не так просто, как [смех] наслаждаться собой. И, должен сказать, это моя мечта: я бы хотел — и, надеюсь, так и будет — умереть от передозировки [смех] какого-нибудь удовольствия. Потому что, на мой взгляд, это действительно очень сложно, и я все время чувствую, что не испытываю *реального* удовольствия, полного, всеобъемлющего удовольствия, которое для меня связано со смертью.

С. Р.: Почему вы так говорите?

М. Ф.: Потому что я считаю, что то удовольствие, которое я называю *настоящим*, должно быть настолько глубоким, настолько насыщенным, настолько всепоглощающим, что я не смогу его вынести. Я умру. Приведу более ясный и простой пример. Однажды меня сбила машина. Я переходил улицу. И где-то около двух секунд я думал, что умираю. Это было очень, очень интенсивное удовольствие. Стояла замечательная погода. Было семь часов вечера, лето. Садилось солнце. Небо было необыкновенно прекрасным, голубым и прочее. Это было — и до сих пор остается — одним из моих лучших воспоминаний. [Смех]

Кроме того, некоторые наркотики по-настоящему важны для меня, потому что они являются чем-то вроде проводников к той невероятно

насыщенной радости, которую я ищу и которую не могу пережить, доставить себе. Да, бокал вина, хорошего старого вина, и все такое, может быть источником наслаждения, но это не для меня. Удовольствие должно быть чем-то невероятно интенсивным. Впрочем, думаю, в этом я не одинок.

Я не умею доставлять себе и другим те среднестатистические удовольствия, которые составляют каждодневную жизнь. Подобные удовольствия ничего для меня не значат, и я не способен так организовать свою жизнь, чтобы им нашлось в ней место. Вот почему я не социальное существо, вот почему я не культурное существо, вот почему я так скучен в обычной жизни. [Смех] Со мной скучно жить. [Смех]

С. Р.: Часто приводят высказывание Ромена Роллана о том, что французские писатели эпохи романтизма были «visuels» [зрительными типами], которым музыка казалась лишь шумом. Несмотря на явное преувеличение, это замечание подходит ко многим современным исследователям. В некоторых своих книгах вы ссылаетесь на живопись, но почти никогда — на музыку. Отмеченная Ролланом характеристика французской культуры относится и к вам?

М. Ф.: Да, безусловно. Во французской культуре определенно нет места музыке, или почти нет. Но в моей жизни музыка играла заметную роль. Мой первый друг, с которым я встретился в двадцать лет, был музыкантом. Потом у меня был другой друг, композитор, он уже умер. Через него я познакомился с поколением Булеза. Это был очень важный для меня опыт. В первую очередь потому, что я столкнулся с действительно загадочным для меня видом искусства. Я был, и до сих пор остаюсь, совершенно некомпетентен в этой области. Но я почувствовал красоту в том, что было для меня абсолютной загадкой. Мне нравятся некоторые места из Баха и Веберна, но настоящая красота для меня — это «phrase musicale, un morceau de musique» [музыкальная фраза, музыкальный фрагмент], то, что я не способен понять и о чем ничего не могу сказать. Быть может, это прозвучит дерзко и самонадеянно, но я полагаю, что смог бы сказать кое-что о любой из самых чудесных картин на свете. Именно поэтому они не абсолютно прекрасны. В любом случае, я написал кое-что о Булезе. На меня повлияло то, что я жил несколько месяцев с музыкантом. Так что это было важно даже для моей интеллектуальной жизни.

С. Р.: Если я правильно понимаю, в первое время на вашу работу более позитивно реагировали художники и писатели, чем философы, социологи или другие ученые.

М. Ф.: Да, совершенно верно.

С. Р.: Существует ли какое-то особое родство между вашим типом философствования и искусством в целом?

М. Ф.: Ну, думаю, не мне отвечать на данный вопрос. Знаете, я не люблю это говорить, но я действительно плохой ученый. Для меня интеллектуальная работа сродни тому, что можно назвать эстетикой, т. е.

трансформацией себя. Я полагаю, что основная моя проблема — это странные взаимоотношения между знанием, наукой, теорией и реальной историей. Мне прекрасно известно — кажется, еще с тех пор, как я был ребенком, — что знание ничего не может изменить в этом мире. Может быть, я ошибаюсь. Я уверен, что ошибаюсь с теоретической точки зрения, потому что очень хорошо знаю, что знание изменило мир.

Но когда я обращаюсь к собственному опыту, я чувствую, что знание ничем не может нам помочь и что политическая власть способна нас уничтожить. Все знание мира ничего не может с этим поделать. Это никак не связано с моими теоретическими воззрениями (я знаю, что это неправда), я говорю о собственном опыте. Мне известно, что знание может изменить нас, что истина — это не только способ расшифровки мира (и, возможно, то, что мы называем истиной, вообще ничего не расшифровывает), что, познав истину, я изменюсь. И, быть может, буду спасен. А может умру, хотя, думаю, в моем случае это одно и то же. [Смех]

Теперь вы понимаете, почему я тружусь как лошадь и почему я трудился как лошадь всю свою жизнь. Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, потому что моя единственная проблема — это моя собственная трансформация. Вот почему, когда люди говорят: «Несколько лет назад вы думали одно, а теперь говорите другое», я отвечаю [смех]: «Неужели вы считаете, что я работал все эти годы, чтобы говорить одно и то же и не меняться?» Подобная трансформация себя при помощи знания, на мой взгляд, очень близка эстетическому опыту. Зачем художнику работать, если его живопись не меняет его самого?

С. Р.: Присутствует ли в «Истории сексуальности», помимо исторического измерения, определенная этическая забота? Не говорите ли вы нам некоторым образом, как себя вести?

М. Ф.: Нет. Если под этикой вы понимаете кодекс, который диктует нам, как следует поступать, тогда «История сексуальности», конечно же, не этика. Но если под этикой вы понимаете отношения, устанавливаемые с самим собой в ходе деятельности, то я сказал бы, что она представляет собой этику или, по крайней мере, демонстрацию того, какой могла бы быть этика сексуального поведения. Этика, которая не была бы направлена на выяснение глубинной истины нашей сексуальной жизни. Думаю, нам необходимо такое отношение к себе в области секса, которое было бы этикой удовольствия, интенсификации удовольствия.

С. Р.: Многие видят в вас человека, способного открыть им истину о мире и о них самих. Как вы относитесь к такой роли? Будучи интеллектуалом, чувствуете ли вы ответственность за исполнение функции пророка, властителя умов?

М. Ф.: Я уверен, что не смогу дать этим людям того, что они хотят. [Смех] Я никогда не был пророком. Мои книги ничего не говорят людям о том, что нужно делать. И люди часто упрекают меня за это (воз-

можно, они и правы), одновременно обвиняя в том, что я веду себя как пророк. Я написал книгу по истории психиатрии с XVII до начала XIX веков. В этой книге я ничего не говорил о современной жизни, но ее до сих пор считают антипсихиатрической. Однажды меня пригласили в Монреаль на симпозиум по психиатрии. Сначала я отказался ехать, потому что не являюсь психиатром, пускай у меня и был некоторый опыт, как я уже говорил, весьма непродолжительный. Но они заверили меня, что пригласили только в качестве историка психиатрии для вступительного доклада. Я поехал, потому что мне нравится Квебек. И оказался в ловушке, потому что председатель объявил меня как *представителя* французской антипсихиатрии. Конечно же, эти милые люди не прочли ни строчки из написанного мной, и они были убеждены, что я антипсихиатр.

Я всего лишь написал историю психиатрии до начала XIX века. Почему же столько людей, включая психиатров, думают, будто я антипсихиатр? Потому что они не могут принять подлинную историю своих институтов, что говорит о псевдонаучности психиатрии. Настоящая наука способна перенести даже постыдные, грязные истории, связанные с ее возникновением. [*Смех*]

Как видите, на самом деле это вызов пророчествам. Я думаю, мы должны освободиться от них. Люди должны выстраивать собственную этику, взяв за точку отсчета исторический, социологический или любой другой анализ, который кто-либо может им предложить. Я не думаю, что те, кто стремится расшифровать истину, должны предлагать этические принципы или практические советы сразу же, в самой книге и в самом анализе. Вся эта сеть предписаний должна быть выработана и перестроена самими людьми.

С. Р.: Для философа появление на страницах «Time», как это было в вашем случае в ноябре 1981 года, — признак определенной популярности. Как вы к этому относитесь?

М. Ф.: Когда журналисты просят меня рассказать о своей работе, я считаю своим долгом делать это. Видите ли, общество, налогоплательщики [*смех*] оплачивают нашу работу. И я действительно убежден, что большинство из нас пытаются делать ее наилучшим образом. Мне кажется совершенно нормальным, когда эту работу, настолько, насколько это вообще возможно, представляют и делают понятной каждому. Разумеется, некоторая ее часть доступна не для всех, потому что она слишком трудна. Во Франции я работаю в институции (это не университет, это Коллеж де Франс), которая обязывает своих сотрудников читать публичные лекции, открытые для всех желающих, где мы должны разъяснять собственную работу. Мы одновременно и исследователи, и те, кто должен объяснять публике свои исследования. Помоему, в этой очень старой институции — она существует с XVI века — есть что-то чрезвычайно интересное. Ее глубинный смысл мне кажется очень важным. Когда журналист приходит ко мне и спрашивает о мо-

ей работе, я пытаюсь рассказать ему о ней настолько ясно, насколько это в моих силах.

Как бы то ни было, моя личная жизнь не представляет никакого интереса. Если кто-то решил, что мою работу невозможно понять без отнесения к той или иной стороне моей жизни, — что ж, я подумаю. [Смех] Я готов отвечать, если сочту дельным вопрос. Поскольку моя личная жизнь совершенно неинтересна, не стоит делать из нее тайны. [Смех] И по той же причине не стоит предавать ее гласности.

*Перевод с английского Андрея Корбута*