

МИШЕЛЬ ФУКО

О генеалогии этики: обзор текущей работы¹

История проекта²

В.: Первый том «Истории сексуальности» был опубликован в 1976 году, и новых с тех пор не появлялось. Вы по-прежнему считаете, что понимание сексуальности является ключом к пониманию того, кто мы?

М. Ф.: Должен признаться, меня гораздо больше интересуют проблемы техник себя и подобного рода вещи, нежели секс... Секс скучен.

В.: Похоже, греков это тоже не сильно интересовало.

М. Ф.: Да, они не очень-то интересовались сексом. Это не было чем-то особенно важным. Сравните это, например, с тем, что они говорили о месте пищи и диеты. Думаю, очень, очень интересно наблюдать переход, чрезвычайно медленный переход от преимущественного внимания к еде, повсеместного в Греции, к увлеченности сексом. Даже в первые годы христианства еда имела гораздо большее значение, чем секс. Например, в правилах для монахов основной проблемой была еда, еда, еда. Затем наблюдается очень медленное смещение в Средние века, во время которых сохранялось определенное равновесие... а после семнадцатого века пришел секс.

¹ Michel Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» // *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 1, ed. Paul Rabinow. New York: New Press, 1997. Pp. 253–280.

² Нижеследующий текст представляет собой результат серии рабочих сессий с Мишелем Фуко, проведенных Полом Рабиноу и Хьюбертом Дрейфусом в Беркли в апреле 1983 года. Хотя мы сохранили форму интервью, материал был отредактирован всеми участниками. Фуко любезно позволил интервьюерам опубликовать эти предварительные формулировки, которые были продуктом устных интервью и свободных бесед, проходивших по-английски, и поэтому им не хватает той точности и исследовательской основательности, которыми отличаются письменные тексты Фуко.

В.: Но ведь, по правде говоря, второй том «Истории сексуальности», «L'Usage des plaisirs» [«Использование удовольствий»], почти целиком посвящен сексу.

М. Ф.: Да. Одна из многих причин, по которым эта книга доставила мне столько хлопот, состоит в том, что сначала я написал книгу о сексе, которую отложил в сторону. Затем я написал книгу о Я и техниках себя; секс пропал, и я был вынужден в третий раз переписывать книгу, в которой попытался уравновесить то и другое.

Видите ли, во втором томе «Истории сексуальности» я хотел показать, что в IV в. до н. э. существовал такой же ограничивающий, такой же запрещающий кодекс, какой был у моралистов и врачей начала империи. Но я считаю, что способы включения этих запретов в отношения с собой совершенно различны. Я не думаю, что, например, в стоической этике можно обнаружить какую-либо нормализацию. И дело, на мой взгляд, в том, что главная цель, главный идеал подобной этики был эстетическим. Во-первых, эта этика была исключительно проблемой личного выбора. Во-вторых, она была закреплена лишь за немногими представителями населения; это не был вопрос формы поведения каждого. Это был персональный выбор узкой элиты. Причиной подобного выбора было стремление жить прекрасно и оставить другим воспоминания о прекрасном существовании. Я не думаю, что мы вправе видеть в такого рода этике попытку нормализовать население.

Тематическая преемственность данной этики впечатляет, но мне кажется, что по ту сторону этой преемственности скрываются изменения, которые я попытался выявить.

В.: Так значит, в вашей работе баланс сместился от секса к техникам себя?

М. Ф.: Я задался вопросом, какова была технология себя до христианства или каковы истоки христианской технологии себя, а также какого рода сексуальная этика была характерна для античной культуры. Но затем, закончив «Les Aveux de la chair» [«Признания плоти», пока не опубликована], книгу о христианстве, я был вынужден пересмотреть то, о чем писал во введении к «L'Usage des plaisirs» по поводу якобы языческой этики, поскольку все, что я говорил о языческой этике, было простыми клише, почерпнутыми из вторичных текстов. И тогда я открыл, во-первых, что эта языческая этика не была настолько либеральной, терпимой и т. п., как было принято считать, и во-вторых, что большинство тем христианской аскетики совершенно явственно присутствовали там уже с самого начала, однако в языческой культуре основной проблемой были не правила строгости, а в гораздо большей степени — техники себя.

Читая Сенеку, Плутарха и всех этих людей я обнаружил, что существовало огромное количество проблем или тем, касающихся Я, этики себя, технологии себя, и я задумал написать книгу, состоящую из ряда самостоятельных исследований, очерков, посвященных определенным аспектам античных, языческих технологий себя.

В.: Как она называется?

М. Ф.: «Le Souci de soi» [«Забота о себе»]. Таким образом, в серии книг о сексуальности первая — «L'Usage des plaisirs», и в этой книге есть глава о технологии себя, поскольку, как мне кажется, нельзя понять древнегреческую сексуальную этику, не связав ее с технологией себя. Далее, второй том этой серии о сексе, «Les Aveux de la chair», посвящен христианским технологиям себя. И затем «Le Souci de soi», книга, стоящая особняком в серии о сексуальности; в нее входят различные очерки, посвященные теме Я, — например, комментарий к «Алкивиаду» Платона, в котором впервые разрабатывается понятие *epimeleia heautou*, «забота о себе», а также текст о роли чтения и письма в конституировании Я, возможно, что-то о проблеме медицинского опыта себя и т. п. ...

В.: И что потом? Последует ли после этих трех книг новый том о христианах?

М. Ф.: Ну, я позабочусь о себе!.. У меня почти готова книга о сексуальной этике в шестнадцатом столетии, когда проблема техник себя, испытания себя, врачевания душ, тоже была очень важна как в протестантской, так и в католической церкви.

Что меня изумляет, так это то, что в рамках древнегреческой этики люди гораздо больше интересовались своим моральным поведением, своей этикой, своими взаимоотношениями с собой и другими, нежели религиозными проблемами. Например, что происходит с нами после смерти? Какова природа богов? Они вмешиваются или нет? — для них это были очень, очень важные проблемы, и они не связаны напрямую с этикой, с поведением. Второе: этика не была связана ни с какой социальной — или, по крайней мере, правовой — институциональной системой. Например, законы против сексуальных преступлений были крайне малочисленны и не очень обязательны. Третье: предметом их беспокойства, их темой было конституирование особой этики, которая представляла бы собой эстетику существования.

И вот я спрашиваю, разве наша сегодняшняя проблема не похожа в чем-то на эту, поскольку большинство из нас больше не верят в то, что этика основывается на религии, и мы не хотим, чтобы законодательная система вмешивалась в нашу моральную, личную, частную жизнь? Нынешние освободительные движения страдают от того, что не способны отыскать принцип, на основе которого можно было бы построить новую этику. Им нужна этика, но они могут найти лишь этику, опирающуюся на так называемое научное знание о том, что такое Я, что такое желание, что такое бессознательное и т. п. Меня впечатляет схожесть проблем.

В.: Вы считаете, греки предлагают привлекательную и достижимую альтернативу?

М. Ф.: Нет, я не ищу альтернативу; нельзя найти решение одной проблемы в решении другой проблемы, стоявшей в другое время перед другими людьми. Видите ли, я не занимаюсь историей решений — вот почему мне не нравится слово *альтернатива*. Я пытаюсь заниматься генеало-

гией проблем, *problématiques*. Я не говорю, что все плохо, я говорю, что все опасно, а это не совсем то же самое. Если все опасно, тогда мы всегда должны что-то предпринимать. Поэтому моя позиция ведет не к апатии, а к гипертрофированному и пессимистическому активизму.

Я считаю, что этико-политический выбор, который мы должны совершать каждый день, состоит в определении главной опасности. В качестве примера можно привести анализ истории антипсихиатрического движения, осуществленный Робертом Кастелем [«La Gestion des risques»]. Я полностью согласен с тем, что говорит Кастель, но это не значит, как полагают некоторые, что психиатрические больницы были лучше антипсихиатрических; это не значит, что мы не имели права критиковать психиатрические клиники. Я думаю, все было сделано правильно, поскольку *они* были опасны. Но сегодня опасность явно изменилась. Например, в Италии были закрыты все психиатрические больницы и появилось больше свободных клиник и т. д. — и они ставят новые проблемы.

В.: Разве не будет логично, учитывая эти интересы, если вы напишете генеалогию биовласти?

М. Ф.: Сейчас у меня нет на это времени, но это возможно. Более того, я обязан это сделать.

Почему античный мир не был золотым веком, и чему он все же способен научить нас

В.: Итак, древнегреческая жизнь не была совершенной, но она все равно кажется привлекательной альтернативной бесконечному христианскому самоанализу.

М. Ф.: Древнегреческая этика была связана с чисто мужским рабовладельческим обществом, в котором женщины находились на низшей ступени и поэтому их удовольствие не имело никакого значения, и их сексуальная жизнь должна была определяться исключительно их статусом жен и т. д.

В.: Да, женщины находились в подчиненном положении, но с гомосексуальной любовью дела определенно обстояли лучше, чем сейчас.

М. Ф.: Это только на первый взгляд. Из-за того, что существует множество важных сочинений о любви к мальчикам в древнегреческой культуре, некоторые историки говорят: «Это доказывает, что они любили мальчиков». Но я говорю: это доказывает, что любовь к мальчикам была проблемой. Поскольку если бы она не была проблемой, они бы обсуждали этот вид любви так же, как любовь между мужчинами и женщинами. Проблема заключалась в том, что они не могли допустить, чтобы мальчик, который станет в будущем свободным гражданином, подчинялся кому-либо и использовался в качестве объекта чьего-либо желания. Женщина и раб могли быть пассивными: такова была их природа, их статус. Все эти размышления, философские рассуждения по поводу любви к мальчикам — всегда заканчивающиеся одинаково: пожалуйста, не

относитесь к мальчикам как к женщинам — доказывают, что они не могли интегрировать эту реальную практику в структуру своих социальных идентичностей.

При чтении Плутарха становится ясно, что они не могли даже представить себе взаимность удовольствия в отношениях между мальчиком и женщиной. Если Плутарх и видит в любви к мальчикам проблему, то совсем не в том смысле, будто любовь к мальчикам противоестественна или что-то в этом роде. Он говорит: «В физических взаимоотношениях между мальчиком и женщиной не может быть никакой взаимности».

В.: Аристотель пишет еще об одном аспекте древнегреческой культуры, о котором вы не говорите, но который представляется очень важным, — о дружбе. В классической литературе дружба является локусом обоюдного признания. Обычно она не считается наивысшей ценностью, однако у Аристотеля и у Цицерона она становится действительно наивысшей ценностью, поскольку она неэгоистична и долговечна, ее не так легко добиться, она не отрицает пользу и наслаждение миром, но она устремлена к чему-то большему.

М. Ф.: Однако не забывайте, что «L'Usage des plaisirs» — книга о сексуальной этике; это не книга о любви, или о дружбе, или о взаимности. И очень важно, что когда Платон пытается интегрировать любовь к мальчикам и дружбу, он вынужден выйти за рамки сексуальных отношений. Дружба взаимна, а сексуальные отношения не взаимны: в сексуальных отношениях либо ты проникаешь, либо в тебя проникают. Я полностью согласен с тем, что вы говорите о дружбе, но я думаю, что это подтверждает сказанное мной о древнегреческой сексуальной этике: если вы дружите, то между вами вряд ли возможны сексуальные отношения. Если вы почитаете Платона, то увидите, что в дружбе взаимность очень важна, но ее нельзя достичь на физическом уровне. Одна из причин, по которой они нуждались в философских размышлениях для оправдания подобной формы любви, заключалась в том, что они не способны были признать физическую взаимность. У Ксенофонта в «Пире» Сократ говорит, что разница между женщиной и мальчиком состоит в том, что мальчик лишь наблюдает за удовольствием мужчины. То, что они говорят о прекрасной любви к мальчикам, подразумевает, что удовольствие мальчика не нужно брать в расчет, более того — что для мальчика недостойно испытывать физическое удовольствие в отношениях с женщиной.

Я спрашиваю: способны ли мы создать этику актов и удовольствий, которая бы учитывала удовольствие другого? Можно ли интегрировать удовольствие другого в наше удовольствие, без посредничества закона, брака или чего-то еще?

В.: Похоже, отсутствие взаимности действительно было проблемой для греков, но проблемой, которую невозможно было разрешить. Почему секс должен быть исключительно мужским? Почему бы не начать учитывать удовольствие женщин и удовольствие мальчиков без изменения общей структуры? Или проблема не столь проста, поскольку если ты пы-

таешься доставить удовольствие другому, то вся иерархическая, этическая система рушится?

М. Ф.: Правильно. Греческая этика удовольствия связана с мужским обществом, с асимметрией, исключением другого, одержимостью проникновением и страхом лишиться своей энергии и т. д. Все это отвратно!

В.: Хорошо, сексуальные отношения были лишены взаимности и беспокоили греков, но по крайней мере удовольствие было проблематично для них.

М. Ф.: В «L'Usage des plaisirs» я пытаюсь показать, например, что напряжение между удовольствием и здоровьем постепенно усиливается. Если почитать врачей и все, что касается диеты, вы увидите, прежде всего, что основные темы остаются теми же самыми на протяжении нескольких столетий. Однако идея о том, что секс опасен, гораздо сильнее выражена во II в. н. э., чем в IV в. до н. э. Полагаю, можно показать, что уже для Гиппократов сексуальный акт был опасен, поэтому с ним следовало быть очень осторожным и заниматься сексом не все время, а только в определенную пору года и т. д. Но для врачей первого и второго веков сексуальный акт гораздо более близок к *pathos*'у. И, на мой взгляд, это принципиальный сдвиг: в IV в. до н. э. сексуальный акт был активностью, а для христиан он становится пассивностью. У Августина есть очень интересный анализ проблемы эрекции, который, по-моему, совершенно типичен. Для грека IV в. до н. э. эрекция была признаком активности, основной активностью. Но для Августина и христиан эрекция не является произвольной, это признак пассивности — наказание за первородный грех.

В.: Выходит, греки гораздо больше заботились о здоровье, чем об удовольствии?

М. Ф.: Да, сохранились тысячи страниц, посвященных тому, что следует есть грекам, чтобы быть в хорошем здравии. И только в очень немногих текстах обсуждается, что делать, когда занимаешься сексом. Что касается еды, то учитывалась взаимосвязь климата, времени года, влажности или сухости воздуха и сухости пищи и т. д. Мало где описывается, как следует готовить еду; гораздо больше говорится о ее качествах. Это не кулинарное искусство; это вопрос выбора.

В.: Итак, в противоположность тому, что говорят немецкие эллинисты, классическая Греция не была золотым веком. Но она определенно может научить нас чему-нибудь?

М. Ф.: Одной из многих вещей, относительно которых я ошибался в своей книге, была *ars erotica*. Мне следовало бы противопоставить нашу науку о сексе и обратную практику, существующую в нашей собственной культуре. У греков и римлян не было никакой *ars erotica*, которую бы можно было сравнить с китайской *ars erotica* (или, по крайней мере, это не было чем-то очень важным в их культуре). У них была *technē tou biou*, в рамках которой огромную роль играла экономика удовольствия. В этом «искусстве жизни» вскоре на первый план вышла идея совершенного владения

собой. А христианская герменевтика себя предложила новый вариант этой *technē*.

В.: Но после всего, что вы сказали об отсутствии взаимности и одержимости здоровьем, что нам может дать эта третья возможность?

М. Ф.: Я хочу показать, что общей греческой проблемой была не *technē* себя, а *technē* жизни, *technē tou biou*, способ жизни. Совершенно очевидно, что, начиная с Сократа и заканчивая, скажем, Сенекой или Плинием, предметом беспокойства была не загробная жизнь, не что происходит после смерти, не существует ли бог. Для них это была не такая уж значительная проблема; главная проблема заключалась в том, какую *technē* я должен использовать, чтобы жить так, как мне следует жить. И мне кажется, одним из основных направлений эволюции античной культуры было постепенное превращение *technē tou biou* в *technē* себя. Греческий гражданин пятого или IV в. до н. э. ощущал, что *technē* его жизни заключалась в заботе о городе, о согражданах. Но, например, для Сенеки главная проблема — забота о себе.

В «Алкивиаде» Платона все ясно: ты должен заботиться о себе, чтобы править городом. Но у эпикурейцев забота о себе начинает практиковаться ради нее самой и становится общераспространенным явлением после Сенеки, Плиния и др.: каждый должен заботиться о себе. Греческая же этика центрируется на проблеме персонального выбора, эстетики существования.

Меня восхищает идея *bios*'а как материала для эстетического произведения искусства. Эта идея так же говорит о том, что этика может выступать прочным структурным основанием существования, не будучи связанной ни с юридической системой *per se*, ни с авторитарной системой, ни с дисциплинарной структурой. Все это очень интересно.

В.: В таком случае, как греки относились к отклонениям?

М. Ф.: Основное различие в сексуальной этике греков было связано не с предпочтением женщин или мальчиков или какой-либо другой формы секса, а с вопросом количества и активности/пассивности. Раб ты собственных желаний или их господин?

В.: А как насчет тех, кто переизбытком секса нанес вред своему здоровью?

М. Ф.: Это дерзость, это крайность. Проблема не в отклонении, а в избытке или умеренности.

В.: Как они поступали с такими людьми?

М. Ф.: Их считали отталкивающими; у них была плохая репутация.

В.: Они не пытались лечить или исправлять подобных людей?

М. Ф.: Были упражнения, которые позволяли овладеть собой. Эпиктет считал, что ты должен быть способен смотреть на прекрасную девушку или прекрасного мальчика, не испытывая к ней или к нему никакого желания. Ты должен полностью владеть собой.

В древнегреческом общества сексуальная строгость была целым направлением или движением, философским движением, которого придержи-

живались самые просвещенные люди, желающие сделать свою жизнь гораздо более насыщенной, гораздо более красивой. В известном смысле, то же самое наблюдается в XX веке, когда люди ради более красивой жизни пытаются избавиться от сексуальной тирании своего общества, своего детства. В Греции Жид был бы философом строгости.

В.: Они соблюдали строгость во имя прекрасной жизни, а сегодня мы стремимся к самореализации во имя психологической науки.

М. Ф.: Именно. Моя идея состоит в том, что нет никакой необходимости связывать этические проблемы с научным знанием. В культурном арсенале человечества накоплено множество приемов, техник, идей, процедур и т. д., которые не так просто реактивировать, но которые способны, по крайней мере, конституировать или помочь конституировать определенную точку зрения, которая может быть крайне полезной в качестве инструмента анализа — и изменения — происходящего сегодня.

Нам не нужно выбирать между нашим миром и миром греков. Но поскольку мы можем легко обнаружить, что некоторые основные принципы нашей этики были связаны в определенный момент с эстетикой существования, я думаю, что такой тип исторического анализа может быть полезен. Много веков нас убеждали, что между нашей этикой, нашей персональной этикой, нашей повседневной жизнью и великими политическими и социоэкономическими структурами существуют аналитические связи и что мы не можем ничего изменить, например, в нашей сексуальной жизни или в нашей семейной жизни, не разрушив нашу экономику, нашу демократию и т. д. Думаю, мы должны освободиться от идеи аналитической или неизбежной связи между этикой и другими социальными, или экономическими, или политическими структурами.

В.: Какого же рода этику мы можем выстраивать сегодня, когда знаем, что между этикой и другими структурами существуют лишь исторические коагуляции, а не отношения необходимости?

М. Ф.: Меня удивляет, что в нашем обществе искусство оказалось связано исключительно с предметами, а не с индивидами или жизнью. Это искусство очень специализировано и делается экспертами, т. е. художниками. Но разве не может произведением искусства стать собственная жизнь? Почему лампа или дом должны быть произведением искусства, а наша жизнь — нет?

В.: Конечно, такого рода проект реализуется в местах, вроде Беркли, где люди полагают, что способ принятия пищи за завтраком, способ занятия сексом, способ проведения дня должны быть совершенны.

М. Ф.: Боюсь, в большинстве этих мест, большинство людей считают, что если они так себя ведут, если они так живут, они знают, что такое желание, жизнь, природа, тело и т. д.

В.: Но если нужно создавать себя без обращения к знанию или универсальным правилам, чем ваши взгляды отличаются от сартровского экзистенциализма?

М. Ф.: Думаю, в теоретическом плане Сартр избегает той идеи, что Я дано нам, вместо этого пытаюсь с помощью морального понятия аутентичности вернуться к идее о том, что мы должны быть собой — подлинно быть самими собой. Мне кажется, единственным приемлемым практическим следствием того, что говорил Сартр, является привязка его теоретических соображений к практике творчества — не к практике аутентичности. По-моему, из идеи того, что Я не дано нам, есть только одно практическое следствие: мы должны творить себя как произведения искусства. Интересно наблюдать, как в своих анализах Бодлера, Флобера и других Сартр связывает работу творчества с определенными отношениями с собой — автора с самим собой, — которые носят аутентичный или неаутентичный характер. Я бы сказал прямо наоборот: мы не должны связывать творческую деятельность человека с тем типом отношений, которые он устанавливает с собой; мы должны связывать его тип отношений с собой с творческой деятельностью.

В.: Это похоже на то, что пишет Ницше в «Веселой науке»: нужно творить свою жизнь, придавая ей стиль долгим прилежанием и ежедневными стараниями [290].

М. Ф.: Да. Мои взгляды гораздо более близки взглядам Ницше, нежели Сартра.

Структура генеалогической интерпретации

В.: Каким образом эти две книги, «L'Usage des plaisirs» и «Les Aveux de la chair», следующие за первым томом «Истории сексуальности», вписываются в структуру вашего генеалогического проекта?

М. Ф.: Возможны три области генеалогии. Все три присутствовали, хотя и в довольно размытом виде, в «Безумии и цивилизации». Ось истины изучалась в «Рождении клиники» и «Порядке вещей», ось власти изучалась в «Надзирать и наказывать», а ось этики — в «Истории сексуальности».

Общей рамкой книги о сексуальности является история морали. Я полагаю, что, занимаясь историей морали, мы должны в целом различать акты и моральный кодекс. Акты [*conduites*] представляют собой реальное поведение людей в отношении морального кодекса [*prescriptions*], вменяемого им. Мне кажется, мы должны различать кодекс, определяющий разрешенные или запрещенные акты, и кодекс, определяющий позитивность или негативность различных возможных форм поведения. Тебе нельзя заниматься сексом ни с кем, кроме жены, — таков элемент кодекса. И есть другая сторона моральных предписаний, которая в большинстве случаев не выделяется, но, как мне кажется, очень важна: тип 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.

Эти отношения с собой имеют четыре основных аспекта. Первый аспект отвечает на вопрос «Какая сторона или часть меня либо моего поведения связана с моральным поведением?» Например, можно в целом сказать, что в нашем обществе основным полем морали, той частью нас, которая наиболее релевантна нравственности, являются наши чувства. (Ты можешь познакомиться с девушкой на улице или где-то еще, питая очень хорошие чувства к своей жене.) С кантовской же точки зрения намерение явно гораздо важнее чувств. А с христианской точки зрения главное — желание. Мы могли бы обсудить это, поскольку в Средние века дела обстояли иначе, чем в семнадцатом столетии...

В.: Но, грубо говоря, для христиан это было желание, для Канта — намерения, а для нас сегодня — чувства?

М. Ф.: Да, что-то в этом роде. Та часть нас самих или нашего поведения, которая релевантна для этического суждения, не всегда одна и та же. Этот аспект я называю этической субстанцией [*substance éthique*].

В.: Этическая субстанция — это что-то вроде материала, который перерабатывается в этике?

М. Ф.: Да, именно. И, например, когда в «L'Usage des plaisirs» я описываю *aphrodisia*, я хочу показать, что та часть сексуального поведения, которая релевантна для древнегреческой этики, отличается от вождения, от плоти. Для греков этической субстанцией были акты, связанные с удовольствием и желанием в их единстве. И это совсем не похоже на плоть, христианскую плоть. Сексуальность — это третий вид этической субстанции.

В.: Какова этическая разница между плотью и сексуальностью?

М. Ф.: Я не знаю ответа, поскольку это требует анализа на основе конкретных исследований. Не начав изучать греческую или греко-римскую этику, я не мог ответить на вопрос: какова именно субстанция греко-римской этики? Теперь, проанализировав, что они имели в виду под *aphrodisia*, я, мне кажется, знаю, какова была этическая субстанция у греков.

Греки высоко ценили поведение философа, который, будучи влюбленным в мальчика, не прикасался к нему. Проблема состояла в следующем: трогает он мальчика или нет? Такова была этическая субстанция: акт, связанный с удовольствием и желанием. Августин же, вспоминая о своих взаимоотношениях с юным другом в возрасте восемнадцати лет, явно задается вопросом, каков был характер его желания. Как видим, этическая субстанция изменилась.

Второй аспект — то, что я называют модусом подчинения [*mode d'assujettissement*], т. е. каким способом людей призывали или побуждали признавать свои моральные обязательства. Божественный закон, изложенный в тексте? Закон природы, космологический порядок, везде и всюду единый для всех живых существ? Рациональное правило? Или это попытка придать своему существованию самую прекрасную из возможных форм?

В.: Говоря «рациональное» вы имеете в виду «научное»?

М. Ф.: Нет, кантианское, универсальное. Например, можно видеть, как стойки постепенно переходят от идеи эстетики существования к идее того, что мы должны вести себя так-то и так-то, поскольку являемся рациональными существами — мы должны поступать определенным образом, потому что являемся представителями человеческого рода. Например, у Исократы есть очень интересная речь, приписываемая Никоклу, правителю Кипра. В ней он объясняет, почему всегда был верен своей жене: «Так как я царь и повелеваю другими, правлю другими, я должен показывать, что способен управлять собой». Как видите, это правило верности не имеет ничего общего с универсальной стоической формулой: «Я должен хранить верность жене, поскольку я человек и рациональное существо». В первом случае я делаю это потому, что я царь! Очевидно, основания для принятия одного и того же правила у Никокла и у стойков совершенно различны. Вот что я называю *mode d'assujettissement*, вторым аспектом этики.

В.: Когда царь говорит «потому что я царь» — это форма прекрасной жизни?

М. Ф.: Это эстетика и политика, которые были непосредственно взаимосвязаны. Потому что если я хочу, чтобы люди признавали меня царем, я должен завоевать славу, которая переживет меня, и эта слава неотделима от эстетических ценностей. Поэтому в определенный момент власть, слава, бессмертие и красота оказываются взаимосвязаны. Таков *mode d'assujettissement*, второй аспект этики.

Третий состоит в следующем: с помощью каких средств мы можем изменить себя и стать этическими субъектами?

В.: Как мы обрабатываем эту этическую субстанцию?

М. Ф.: Да. Что мы должны сделать, чтобы либо обуздать свои акты, либо расшифровать свою сущность, либо искоренить свои желания, либо использовать свое сексуальное влечение для достижения определенных целей, например, деторождения, и т. д. — словом, что мы должны сделать с собой, чтобы наше поведение стало этическим? Чтобы сохранить верность своей жене, ты должен что-то с собой сделать. Таков третий аспект, который я называю деятельностью самоформирования [*pratique de soi*] или *l'ascétisme* — аскетизмом в очень широком смысле.

Четвертый аспект: какого рода формой существования мы вдохновляемся, поступая морально? Например, станем ли мы чистыми, или бессмертными, или свободными, или самостоятельными и т. п.? Это то, что я называю телосом [*téléologie*]. То, что мы называем моралью, включает эффективное поведение людей, кодексы и специфический тип отношений с собой в четырех указанных аспектах.

В.: Которые независимы друг от друга?

М. Ф.: Они как взаимосвязаны, так и в определенном отношении независимы. Например, ты можешь четко понимать, что если целью является абсолютная чистота существования, то твои техники самоформиро-

вания и аскетизма должны отличаться от тех, которые нужно применять, если ты пытаешься стать хозяином своих поступков. Сперва ты должен применить технику расшифровки или технику очищения.

Если мы теперь перенесем эту общую схему на языческую или раннехристианскую этику, что мы можем сказать? Во-первых, если взять кодекс — что запрещается и что нет, — то видно, что, по крайней мере в философском кодексе поведения, есть три основных запрета или предписания. Первое касается тела — ты должен быть крайне осторожен со своим сексуальным поведением, поскольку оно драгоценно, так что нужно заниматься этим как можно реже. Второе: после женитьбы, пожалуйста, не занимайся сексом ни с кем, кроме жены. И то же касается мальчиков — пожалуйста, не прикасайся к мальчикам. Это можно найти у Платона, у Исократы, у Гиппократы, у поздних стоиков и т. д. — и это можно найти также в христианстве и даже в современном обществе. Поэтому, думаю, можно сказать, что сами по себе кодексы не сильно изменились. Изменились некоторые запреты; некоторые ограничения в христианстве гораздо более строги, чем в греческий период. Но темы остались те же. Поэтому, на мой взгляд, те огромные изменения, которые произошли при переходе от греческого общества, греческой этики, греческой морали к самовосприятию христиан, касаются не кодекса, а того, что я называю «этикой», т. е. отношений с собой. В «L'Usage des plaisirs» я анализирую эти четыре аспекта отношения к себе на основании трех тем строгости, формулируемых в кодексе: здоровья, жен или женщин и мальчиков.

В.: Правомерно ли будет сказать, что вы не занимаетесь генеалогией морали, поскольку, на Ваш взгляд, моральные кодексы относительно стабильны, но занимаетесь генеалогией этики?

М. Ф.: Да, я пишу генеалогию этики. Генеалогию субъекта как субъекта этических действий или генеалогию желания как этической проблемы. Если мы возьмем этику классической древнегреческой философии, какова там этическая субстанция? Это *aphrodisia*, в которой совмещаются одновременно акты, желание и удовольствие. Каков *mode d'assujettissement*? То, что мы должны вести свое существование красиво; это этический модус. Как видите, я попытался показать, что в рамках классической этики никто не обязан поступать так, чтобы хранить верность жене, не прикасаться к мальчикам и т. д. Но если они хотят вести красивое существование, если они хотят иметь хорошую репутацию, если они хотят править другими, они должны вести себя подобным образом. Поэтому они принимают на себя данные обязательства сознательно, ради красоты или славы существования. Выбор, эстетический выбор или политический выбор, в результате которого они решают вести подобный образ жизни, — вот что составляет их *mode d'assujettissement*. Это выбор, персональный выбор.

В позднем стоицизме, когда они начинают говорить: «Ты обязан это делать, потому что ты человек», что-то меняется. Это не проблема выбора; ты должен делать это, потому что ты — рациональное существо. *Mode d'assujettissement* меняется.

В христианстве очень интересно то, что сексуальные правила поведения обосновывались, разумеется, с помощью религии. Они предписывались религиозными институтами. Однако по своей форме обязательства были правовыми. Можно говорить о своеобразной юридикации религиозного закона внутри христианства. Например, все казуистические практики были типичными юридическими практиками.

В.: Но после Просвещения, когда религиозная составляющая исчезла, сохранилась ли юридическая?

М. Ф.: Да, после восемнадцатого века религиозная рамка этих правил частично распалась, и между медицинским или научным подходом и юридической структурой началась конкуренция, ничем не разрешившаяся.

В.: Не могли бы вы резюмировать?

М. Ф.: Итак, для греков *substance éthique* была *aphrodisia*, *mode d'assujettissement* — политико-эстетический выбор, *form d'ascèse* — применявшаяся *technē* — и мы можем обнаружить, например, *technē* тела, или экономику как совокупность правил определения своей роли в качестве мужа, или эротику как форму аскетического отношения к себе в связи с любовью к мальчикам и т. д., — а *téléologie* — владение собой. Такова ситуация, которую я описываю в двух первых частях «L'Usage des plaisirs».

Затем в этой этике происходит сдвиг. Причиной сдвига является изменение роли мужчин в обществе как дома, во взаимоотношениях с женами, так и в политическом поле, поскольку город исчезает. В силу этих причин способ их понимания себя в качестве субъектов политического, экономического поведения меняется. Грубо говоря, вместе с этими социологическими изменениями происходит изменение классической этики, т. е. понимания отношений с собой. Но мне кажется, что данное изменение не затрагивает этическую субстанцию: это по-прежнему *aphrodisia*. Определенные изменения претерпевает *mode d'assujettissement*, например, когда стоики начинают рассматривать себя в качестве универсальных существ. Некоторые изменения затрагивают также и аскетизм, техники, используемые для осмысления, конституирования себя как субъекта этики. Меняется и цель. Я думаю, разница состоит в том, что в классической перспективе владение собой означало, во-первых, принятие в расчет лишь самого себя, без другого, поскольку владеть собой значило быть способным править другими. Поэтому владение собой было непосредственно связано с асимметричными взаимоотношениями с другими. Ты должен был владеть собой в смысле активности, асимметрии и невзаимности.

Позже, вследствие изменения института брака, общества и т. п., владение собой утрачивает прямую связь с властью над другими: ты должен владеть собой не только чтобы править другими, как это было в случае Алкивиада или Никокла, но ты должен владеть собой, поскольку ты — рациональное существо. И такое владение собой предполагает, что ты связан с другими людьми, которые тоже владеют собой. Этот новый тип отношений с другими гораздо более взаимен, чем прежний.

Итак, происходят названные изменения, и я пытаюсь показать эти изменения в трех последних главах, в четвертой части «L'Usage des plaisirs». Я беру те же самые темы — тело, жены или женщины и мальчики — и показываю, что эти три темы строгости связаны с частично новой этикой. Я говорю «частично», поскольку некоторые элементы этики не меняются, например, *aphrodisia*. С другой стороны, некоторые меняются, например, техники. Согласно Ксенофону, чтобы стать хорошим мужем, нужно точно знать, какова твоя роль в доме или за его пределами, какого рода власть ты должен осуществлять над своей женой, какое поведение ты должен ожидать от жены и т. д. Все эти рассуждения дают тебе правила поведения и определяют способ твоего отношения к себе. Но с точки зрения Эпиктета или Сенеки, например, чтобы действительно владеть собой, ты не обязан знать, какова твоя роль в обществе или дома; ты должен практиковать определенные упражнения, скажем, лишать себя пищи на два-три дня, тем самым удостоверяясь, что ты способен контролировать себя. Если однажды ты окажешься в тюрьме, ты не будешь страдать от недостатка еды и т. д. Так следует поступать и с любыми удовольствиями. Подобного аскетизма вы не найдете у Платона, или Сократа, или Аристотеля.

Отношения между техниками и *telē* не являются закрепленными и однозначными. Одни и те же техники можно обнаружить в разных *telē*, но существуют привилегированные связи, с каждым телосом связаны специфические техники.

В христианской книге — я имею в виду книгу о христианстве! — я пытаюсь показать, что этика полностью изменилась, потому что изменился телос: телосом становится бессмертие, чистота и т. д. Изменился и аскетизм, так как отныне испытание себя принимает форму саморасшифровки. Теперь *mode d'assujettissement* — божественный закон. И мне кажется, что меняется даже этическая субстанция, поскольку это уже не *aphrodisia*, а желание, вожделение, плоть и т. п.

В.: Получается, у нас есть схема осмысления желания как этической проблемы?

М. Ф.: Да, теперь у нас эта схема. Если под сексуальным поведением мы понимаем три полюса — акты, удовольствие и желание, — тогда есть греческая «формула», остающаяся одной и той же на первой и второй стадиях. В этой греческой формуле подчеркиваются «акты», а удовольствию и желанию отводится второстепенная роль: *acte-plaisir-[désir]*. Я поместил желание в скобки, поскольку думаю, что в стоической этике желание начинает изгоняться; желание начинают осуждать.

Китайская «формула» была бы такой: *plaisir-désir-[acte]*. Акты отодвигаются на задний план, потому что следует сдерживать действия, чтобы получить максимально продолжительное и насыщенное удовольствие.

Христианская «формула» делает акцент на желании и пытается искоренить его. Акты должны стать чем-то нейтральным; ты должен действовать только ради деторождения или исполнения своего супружеского долга. Удовольствие же просто исключается как практически, так и теоретически:

[*désir*]-*acte*-[*plaisir*]. Желание исключается практически — ты должен уничтожить свои желания, — но теоретически оно играет очень важную роль.

Что же до современной «формулы», то я мог бы сказать, что в ней главное — желание, которое теоретически подчеркивается и практически признается, поскольку ты должен высвободить свои желания. Акты не очень важны, а удовольствие — никто не знает, что это такое!

От классического «я» к современному субъекту

В.: Что представляет собой забота о себе, которую вы решили рассмотреть отдельно в «*Le Souci de soi*»?

М. Ф.: Для меня эллинистическая культура, греко-римская культура, начиная примерно с III в. до н. э. и заканчивая II–III вв. н. э., интересна своим предписанием, которое греки обозначали специальным словом, *epimeleia heautou*, «забота о себе». Речь идет не о простом интересе к себе и не о склонности к самопоклонению или самолюбованию. *Epimeleia heautou* — очень сильное греческое слово, означающее «работу над» или «попечение о» чем-либо. Например, Ксенофонт использовал термин *epimeleia heautou* для описания управления хозяйством. Обязанности монарха перед его согражданами тоже именовались *epimeleia heautou*. Поэтому это слово очень важно; оно описывает особый вид работы, активность; оно предполагает внимание, знание, технику.

В.: Но разве применение знаний и технология себя не современное изобретение?

М. Ф.: В классической заботе о себе знания играли иную роль. Во взаимоотношениях между научным знанием и *epimeleia heautou* есть много интересных тем для анализа. Тот, кто заботился о себе, должен был выбирать из всего, что он мог узнать благодаря научному знанию, только определенные вещи, которые касались его и были важны для его жизни.

В.: Значит, теоретическое, научное понимание было вторично и производно от этических и эстетических интересов?

М. Ф.: Их проблема и их дискуссии были связаны с тем, какие ограниченные разновидности знания полезны для *epimeleia*. Например, для эпикурейцев общей формой знания было знание о мире, о том, что является необходимым в мире, об отношениях между миром, необходимостью и богами — все это было очень важно для заботы о себе, поскольку это был прежде всего предмет размышлений: если бы ты мог точно постичь необходимость мира, то ты мог бы гораздо лучше владеть своими страстями и т. д. Поэтому для эпикурейцев все возможные формы знания и забота о себе были соразмерны друг другу. Знакомство с физикой или космологией требовалось потому, что без них нельзя было заботиться о самом себе. Для стоиков истинное Я определяется лишь тем, что я могу контролировать.

В.: Получается, знание подчинено практической цели овладения собой?

М. Ф.: Эпиктет прямо говорит об этом. Он предлагает упражнение: каждое утро отправляться на прогулку и наблюдать, смотреть. Если ты встречаешь консула, ты спрашиваешь: «Могу ли я управлять консульством?» Нет, поэтому я ничего не делаю. Если я встречаю прекрасную девушку или прекрасного мальчика, — зависит ли их красота, их желанность от меня? И т. д. У христиан все иначе; для христиан возможность того, что Сатана проник в твою душу и внушил тебе мысли, которые ты не распознаешь как сатанинские, а считаешь проистекающими от Бога, порождает неопределенность относительно того, что происходит в твоей душе. Ты не способен понять истинное происхождение своего желания, по крайней мере, без герменевтической работы.

В.: В какой мере христиане создали новые техники владения собой?

М. Ф.: Классическое понятие заботы о себе интересно для меня тем, что мы видим здесь рождение и становление определенного числа аскетических тем, обычно приписываемых христианству. На христианство, как правило, возлагают ответственность за замещение в целом толерантного греко-римского стиля жизни строгим стилем жизни, отмеченным множеством отказов, ограничений или запретов. Но мы видим, что в рамках деятельности отношения к себе древние греки выработали весь тот набор практик строгости, который христиане потом прямо у них заимствовали. Мы видим, что эта деятельность стала связываться с определенной сексуальной строгостью, которая непосредственно перешла в христианскую этику. О моральном разрыве между терпимой античностью и строгим христианством не может быть и речи.

В.: Ради чего человек решается принять подобный стиль жизни?

М. Ф.: В античности работа над собой с сопутствующей ей строгостью не вменяется индивиду гражданским законом или религиозным долгом, а является самостоятельно выбираемым способом существования. Люди сами решают, заботиться о себе или нет.

Я не думаю, что это делается ради обретения вечной жизни после смерти, поскольку их это не особо волновало. Скорее, они действовали таким образом, чтобы придать своей жизни определенную ценность (следовать определенным образцам, отказаться от стремления к хорошей репутации, сделать свою жизнь максимально совершенной). Это был вопрос превращения своей жизни в предмет особого рода знания, *technē* — искусства.

В нашем обществе мы не найдем ничего похожего на идею о том, что главным произведением искусства, о котором следует заботиться, главной областью реализации эстетических ценностей являюсь я сам, моя жизнь, мое существование. Мы обнаруживаем эту идею в эпоху Возрождения, но в особой академической форме, и снова — в дендизме девятнадцатого века, но это были лишь эпизоды.

В.: Но не является ли греческая забота о себе просто ранней версией нашей поглощенности собой, которую многие считают основной проблемой нашего общества?

М. Ф.: Есть определенное число тем — и я не говорю, что их следует повторно использовать, — которые указывают, что в культуре, из которой мы заимствовали ряд наших самых важных и устойчивых моральных элементов, существовала практика себя, концепция Я, совершенно не похожая на нашу нынешнюю культуру себя. Калифорнийский культ себя предполагает открытие своего подлинного Я, освобождение его от всего, что могло бы его исказить или отдалить, расшифровку его истины с помощью психологической или психоаналитической культуры, которая якобы способна рассказать тебе, каково твое истинное Я. Поэтому я не только не отождествляю античную культуру себя и то, что можно было бы назвать калифорнийским культом себя, но и считаю их диаметрально противоположными.

В процессе произошло переворачивание классической культуры себя. Это случилось, когда христианство на место идеи Я, которое должно создаваться как произведение искусства, поставило идею Я, которое должно быть изгнано, поскольку попечение о себе противно божественной воле.

В.: Мы знаем, что одно из исследований, вошедших в «Le Souci de soi», посвящено роли письма в формировании Я. Каким образом вопрос взаимосвязи письма и Я ставился Платоном?

М. Ф.: Во-первых, чтобы выявить ряд исторических фактов, которые часто толкуются превратно при рассмотрении проблемы письма, мы должны обратиться к знаменитому вопросу о *hupomnēmata*. Современные интерпретаторы видят в критике *hupomnēmata* в «Федре» критику письма как материального основания памяти. Но по сути *hupomnēmata* имеет совершенно конкретное значение: это тетрадь, записная книжка. Как раз во времена Платона данный тип записной книжки начинает широко применяться для личных и административных нужд. Эта новая технология была столь же революционной, как сегодня — проникновение компьютеров в частную жизнь. Мне кажется, что вопрос письма и Я должен ставиться в терминах технических и материальных условий, в которых он возникает.

Во-вторых, существуют проблемы интерпретации в связи с известной критикой в «Федре» письма как противоположного культуре памяти. Если вы читаете «Федра», то увидите, что этот пассаж вторичен по отношению к другому, который имеет центральное значение и соответствует теме, обсуждающейся в конце текста. Не важно, является текст письменным или устным — проблема в том, предоставляет ли данный дискурс доступ к истине. Следовательно, вопрос письменного/устного вторичен по отношению к вопросу истины.

В-третьих, мне кажется заслуживающим внимания то, что эти новые инструменты непосредственно использовались для конституирования перманентных отношений с собой — следует управлять собой подобно тому, как правитель управлять подданными, как предприниматель управляет своим делом, как глава дома управляет хозяйством. Эта новая

идея, гласящая, что добродетель заключается прежде всего в совершенном управлении собой, т. е. в осуществлении над собой такой же власти, какую осуществляет повелитель, умиротворяющий тем самым любые волнения, очень важна и мы будем встречаться с ней на протяжении нескольких столетий — практически, вплоть до появления христианства. Так что, скажем так, точка, в которой замечательно сходятся вместе вопрос *hypomnēmata* и культура себя, — это точка, в которой культура себя устанавливает своей целью совершенное управление собой — своего рода перманентное политическое отношение к самому себе. Древние осуществляли такую политику себя с помощью своих записных книжек, действуя подобно правителям и деловым людям, ведущим счета. Вот как, на мой взгляд, письмо связано с проблемой культуры себя.

В.: Не могли бы вы более подробно рассказать о *hypomnēmata*?

М. Ф.: В техническом смысле *hypomnēmata* могли представлять собой счетные книги, публичные реестры, индивидуальные записные книжки, служащие для памятных записей. Их использование в качестве книг жизни, руководств к действию, стало обычным явлением среди просвещенной публики. В них заносились цитаты, фрагменты произведений, примеры и поступки, которым ты стал свидетелем или описание которых прочитал, размышления или соображения, которые услышал или которые пришли на ум. Они составляли материальную память прочитанного, услышанного или помысленного, тем самым собирая вместе эти сокровища для перечитывания и дальнейшего обдумывания. Они так же представляли собой сырой материал для написания более систематических трактатов, в которых приводились аргументы и перечислялись средства, необходимые для борьбы против определенного порока (вроде гнева, зависти, злоречивости, лстивости) или для преодоления различных сложных обстоятельств (горя, изгнания, разорения, опалы).

В.: Но каким образом письмо связано с этикой и Я?

М. Ф.: Нельзя приобрести ни одной техники, ни одного профессионального навыка без упражнения; никто не способен овладеть искусством жизни, *technē tou biou*, без *askēsis*'а, который следует рассматривать как самоподготовку, — таков был один из традиционных принципов, которому пифагорейцы, сократики, киники долгое время придавали огромное значение. По сравнению со всеми этими формами упражнения (которые включали воздержание, вспоминание, испытание совести, размышление, молчание и слушание других) письмо — факт письма для себя и для других — начало играть заметную роль достаточно поздно.

В.: Какую специфическую функцию исполняли эти записные книжки, когда они наконец приобрели влияние в период поздней античности?

М. Ф.: Хотя они и были очень личными, *hypomnēmata* тем не менее не следует воспринимать в качестве интимных дневников или описаний духовного опыта (соблазнов, борьбы, падений и побед), которые можно обнаружить в позднехристианской литературе. Они не были «отчетом о себе»; их цель — не вывести на свет *arcana conscientiae*, признание кото-

рых — будь то устное или письменное — обладает очищающим эффектом. Движение, на которое они пытались оказать влияние, было прямой противоположностью последнего: главное — не обнаружить неопишное, не выявить скрытое, не высказать невысказанное, а, наоборот, собрать уже сказанное, переупорядочить услышанное или прочитанное, и все это ради ни много ни мало конституирования себя.

Нуропнѣmata должны быть переосмыслены в контексте очень чувствительного вопроса того периода. В глубоко традиционной культуре, ценящей уже сказанное, повторение дискурса, практику «цитирования» старых и авторитетных людей, начала развиваться этика, совершенно открыто ориентированная на заботу о себе, на такие цели, как уход в себя, погружение в себя, жизнь наедине с собой, обретение самодостаточности, извлечение пользы из самого себя и наслаждение собой. В этом и состоит цель *нуропнѣmata*: сделать вспоминание фрагментарного *logos*'а, переданного в процессе обучения, слушания или чтения, средством установления максимально соразмерных и совершенных отношений с самим собой.

В.: Прежде чем обсуждать роль этих записных книжек в раннем христианстве, не могли бы вы рассказать нам о том, чем греко-римская строгость отличается от христианской строгости?

М. Ф.: Одной из наиболее важных вещей было то, что в стоической этике вопрос чистоты практически не стоял или, скорее, был маргинален. Он был важен в пифагорейских кругах и в неоплатонических школах и становился все более популярным вследствие их влияния, а также вследствие религиозных влияний. В определенный момент проблема эстетики существования заслоняется проблемой чистоты, которая представляет собой нечто иное и требует другой техники. В христианской аскетике вопрос чистоты становится все более важным; ты должен контролировать себя именно для того, чтобы держать себя в чистоте. Проблема девственности, эта модель женской целостности, приобретает в христианстве гораздо большее значение. Тема девственности практически отсутствует в сексуальной этике греко-римского аскетизма; их проблема — проблема самодовления. Это мужская модель самодовления, и воздержанные женщины относились к себе точно так же по-мужски, как и мужчины. Парадигма сексуального самоограничения становится женской парадигмой с появлением темы чистоты и девственности, основывающейся на модели физической целостности. Физическая целостность, а не саморегуляция — вот что становится важным. Поэтому проблема этики как эстетики существования вытесняется проблемой очищения.

Это новое христианское Я следовало непрерывно испытывать, поскольку в нем был источник вожделения и плотских желаний. С этого момента Я перестало быть чем-то творимым и стало отвергаться и расшифровываться. Следовательно, оппозиция между язычеством и христианством — это не оппозиция между терпимостью и строгостью, а оппозиция между формой строгости, связанной с эстетикой существования,

и другими формами, связанными с необходимостью отречения от своего Я и расшифровки его истины.

В.: В таком случае Ницше был не прав, возлагая (в «Генеалогии морали») ответственность на христианство за то, что оно превратило нас в животных, смеющих обещать?

М. Ф.: Да, думаю, он ошибочно обвиняет христианство, учитывая все то, что нам известно об эволюции языческой этики в период с IV в. до н. э. по IV в. н. э.

В.: Как изменилась роль записных книжек, когда техника их использования для получения доступа к себе была взята на вооружение христианами?

М. Ф.: Одно их важнейших изменений состоит в том, что записывание внутренних движений души становится, если судить по афанасьевскому житию св. Антония, оружием духовной борьбы: если демон есть сила, вводящая в заблуждение и заставляющая обманываться на свой счет (больше половины «Vita Antonii» посвящена этим уловкам), то письмо выступает формой проверки и своеобразным пробным камнем: при выведении на свет движений мысли они лишаются своей внутренней тени, в которой прячется враг.

В.: Как возможна столь радикальная трансформация?

М. Ф.: Существует разительный контраст между *hypomnēmata*, используемыми Ксенофонтом, для которого вопрос состоял лишь в припоминании компонентов диеты, и описанием ночных искушений св. Антония. Интересным моментом, в котором можно обнаружить ряд переходных техник, является описание сновидений. Почти с самого начала записную книжку следовало держать у постели, чтобы записывать свои сны либо с целью их самостоятельного толкования на следующее утро, либо с целью их передачи тому, кто истолкует их. Благодаря этому ночному описанию делается важный шаг к описанию себя.

В.: Но идея того, что созерцание себя позволяет рассеять тьму и обрести истину, уже явно присутствует у Платона.

М. Ф.: Да, но это онтологическая, а не психологическая форма созерцания. Это онтологическое знание о себе принимает форму, по крайней мере в некоторых текстах и особенно — в «Алкивиаде», самосозерцания души, описываемого с помощью известной метафоры глаза. Платон спрашивает: «Как глаз может видеть себя?» Ответ вроде бы прост, но на самом деле очень сложен. С точки зрения Платона, нельзя просто посмотреть на себя в зеркало; нужно заглянуть в другой глаз, т. е. в себя, однако в себя, выступающего в форме глаза другого. И там, в другом зрачке, ты увидишь себя: зрачок служит зеркалом. И точно так же душа, созерцающая себя в другой душе (или в божественной части другой души), которая подобна зрачку, узнает свою божественную часть.

Как видите, идея того, что следует познать самого себя, — т. е. приобрести онтологическое знание о модусе существования своей души, — независима от того, что можно назвать отношением к себе. Для выявления

модуса бытия своей души не нужно спрашивать себя, что ты сделал, о чем ты думаешь, каковы движения твоих идей или представлений, к чему ты склонен. Поэтому ты можешь применять данную технику созерцания, используя в качестве объекта душу другого. Платон нигде не говорит об испытании совести — нигде!

В.: В литературоведении принято считать, что Монтень был первым великим автобиографом, однако Вы, похоже, обнаруживаете истоки письма о себе в гораздо более раннем периоде.

М. Ф.: Мне кажется, религиозный кризис XVI века — повсеместный отказ от католических практик исповеди — вызвал появление новых форм отношения к себе. Мы можем видеть реактивацию определенного числа античных стоических практик. Например, идея проверки себя кажется мне тематически близкой идее, которую можно найти у стоиков, у которых опыт себя заключается не в открытии истины, скрывающейся в глубине Я, а в попытке определить, что я могу, а что и не могу делать со своей свободой. Реактивация этих античных техник в форме христианских духовных практик наблюдается как среди католиков, так и среди протестантов.

В качестве примера приведу упражнение-прогулку, рекомендовавшуюся Эпиктетом. Каждое утро, гуляя по городу, нужно пытаться определить свои мотивы в отношении всего, что встречаешь (публичного официального лица или привлекательной женщины): впечатлен ли я, привлекает ли она меня или у меня достаточно самообладания, чтобы сохранять безразличие.

В христианстве есть точно такой же тип упражнений, но они служат проверке своей зависимости от Бога. Помнится, в одном тексте XVII века я встречал упражнение, похожее на Эпиктетово: молодой семинарист, гуляя, делает определенные упражнения, показывающие, каким образом каждая вещь связана с Богом — что позволяет ему расшифровать присутствие божественного провидения. В случае Эпиктета индивид удостоверяется в своей власти над собой и доказывает, что он ни от чего не зависит, в то время как христианский семинарист гуляет и перед всем, что видит, произносит: «О, до чего же велика доброта Божья! Он, сотворивший сие, держит в своих руках все на свете, и меня в том числе» — тем самым напоминая себе о своем ничтожестве.

В.: Значит, дискурс играет важную роль, но всегда служит другим практикам, даже в процессе конституирования себя.

М. Ф.: Мне кажется, что всю так называемую литературу о себе — частные дневники, самоописания и т. п. — нельзя понять, не поместив в общую и очень многоликую рамку практик себя. Люди писали о себе две тысячи лет, но разными способами. У меня складывается впечатление — я могу ошибаться, — что существует определенная тенденция представлять отношения между письмом и самописанием как феномен, специфический для европейского Нового времени. Я этого не отрицаю, но они встречаются и в самых первых опытах письма.

Поэтому не достаточно сказать, что субъект конституируется в рамках символической системы. Субъект конституируется не только в игре символов. Он конституируется в реальных практиках — исторически анализируемых практиках. Существует технология конституирования себя, ортогональная символическим системам, хотя и пользующаяся ими.

В.: Если самоанализ является культурным изобретением, почему он кажется нам столь естественным и приятным?

М. Ф.: Сначала это могло быть крайне болезненное упражнение и потребовалось множество культурных валоризаций, прежде чем оно превратилось в позитивную деятельность. На мой взгляд, техники себя можно обнаружить в любых культурах в самых разных формах. Точно так же как необходимо изучать и сравнивать различные техники производства объектов и руководства одних людей другими путем правления, так же следует рассматривать техники себя. Анализ техник себя осложняется двумя моментами. Во-первых, техники себя требуют иного материального аппарата, нежели производство объектов, поэтому зачастую они невидимы. Во-вторых, они нередко связаны с техниками руководства другими. Например, если мы рассмотрим образовательные институты, то поймем, что одни люди управляют другими и учат их управлять собой.

В.: Давайте перейдем к истории современного субъекта. Прежде всего, была ли классическая культура себя полностью утрачена или она, скорее, была инкорпорирована и трансформирована в христианских техниках?

М. Ф.: Я не думаю, что культура себя исчезла или ушла в подполье. Можно обнаружить множество элементов, которые были просто интегрированы, перенесены, повторно использованы в христианстве. С того момента, как культура себя была перенята христианством, она в некотором смысле использовалась для отправления пастырской власти, в результате чего *epimeleia heautou* стала по сути *epimeleia tōn allōn* — заботой о других, — что было делом пастыря. Но в той мере, в какой индивидуальное спасение было опосредовано — по крайней мере, частично — институтом пастырства, предметом забот которого были души, классическая забота о себе исчезла, т. е. была интегрирована и потеряла значительную часть своей автономии.

Любопытно, что в эпоху Ренессанса можно видеть целый ряд религиозных групп (причем есть свидетельства об их существовании уже в Средние века), которые сопротивляются пастырской власти и претендуют на право создавать собственные статуты. Согласно этим группам, индивид должен заботиться о своем спасении независимо от института церкви и церковного пастырства. Таким образом, мы можем видеть определенное возвращение, но не культуры себя, которая никогда не исчезала, а повторное утверждение ее автономии.

В эпоху Возрождения также можно наблюдать — и здесь я отсылаю к знаменитому тексту Буркхардта, посвященному эстетике существования — героя как собственное произведение искусства. Идея того, что из

собственной жизни можно сделать произведение искусства, — это идея, которая была безусловно чужда Средним векам и которая вновь возникает в эпоху Ренессанса.

В.: До сих пор вы рассматривали различные формы заимствования античных техник владения собой. В своих сочинениях вы всегда показываете огромный разрыв между Возрождением и классической эпохой. Произошло ли столь же значимое изменение во взаимоотношениях между владением собой и другими социальными практиками?

М. Ф.: Это очень интересно, но я не смогу вам ответить прямо сейчас. Давайте для начала скажем, что исходя из этого вопроса, можно переосмыслить связи между Монтенем, Паскалем и Декартом. Во-первых, Паскаль все еще придерживался традиции, в которой практики себя, практика аскетизма, были связаны с познанием мира. Во-вторых, мы не должны забывать, что Декарт писал «размышления», а размышления являются практикой себя. Но тексты Декарта обладают той удивительной особенностью, что в них он успешно заменил субъекта, конституирующегося посредством практик себя, субъектом, являющимся источником практик познания.

Это очень важно. Даже если верно, что древнегреческая философия заложила основы рациональности, всегда считалось, что субъект не сможет получить доступ к истине, не проделав сперва определенную работу над собой, работу, которая позволит ему познать истину — работу очищения, обращения души посредством ее созерцания. Так же присутствует тема стоического упражнения, посредством которого субъект сначала удостоверяется в своей автономии и независимости — и он удостоверяется в этом в рамках довольно сложных отношений со знанием о мире, поскольку именно это знание позволяет ему удостовериться в своей независимости, а только удостоверившись в ней он способен понять порядок мира каков он есть. В европейской культуре вплоть до XVI века проблема остается прежней: что я должен сделать с собой, чтобы обрести способность и право прикоснуться к истине? Иными словами, истина всегда имеет цену; невозможно постичь истину без аскезы. В западной культуре вплоть до XVI века аскетизм и доступ к истине всегда более-менее смутно связаны.

Декарт, на мой взгляд, порывает с этой традицией, когда говорит: «Чтобы прикоснуться к истине, мне достаточно быть *любым* субъектом, который способен засвидетельствовать сущее». Свидетельство приходит на смену аскезе в тот момент, когда отношение к себе пересекается с отношением к другим и к миру. Больше не нужно аскетично относиться к себе, чтобы вступать в отношения с истиной. Достаточно, чтобы отношения с собой обнаруживали передо мной очевидную истину того, что я вижу, и тогда я смогу постичь истину в ее полноте. Тем самым я могу быть аморальным и знать истину. Я полагаю, что эта идея более-менее открыто отвергалась предыдущей культурой. До Декарта нельзя было быть нечистым, аморальным и знать истину. Декарту достаточно прямого свиде-

тельства. После Декарта мы имеем неаскетического субъекта познания. Это изменение делает возможной институционализацию современной науки.

Я, безусловно, схематизирую очень длинную историю, которая, однако, имеет фундаментальное значение. После Декарта у нас появляется субъект познания, который ставит перед Кантом проблему понимания отношений между субъектом этики и субъектом познания. В эпоху Просвещения велись жаркие споры о том, являются ли эти субъекты полностью различными или нет. Кант попытался отыскать универсального субъекта, который, в меру своей универсальности, мог бы быть субъектом познания, но, тем не менее, нуждался бы в этической установке — именно такое отношение к себе Кант предлагает в «Критике практического разума».

В.: Вы имеете в виду, что после того, как Декарт отделил научную рациональность от этики, Кант вновь ввел этику как прикладную форму процедурной рациональности?

М. Ф.: Верно. Кант говорит: «Я должен признать себя универсальным субъектом, т. е. должен, следуя универсальным правилам, конституировать себя в каждом своем действии как универсального субъекта». Старый вопрос получил новое толкование: как я могу конституировать себя в качестве субъекта этики? Признать себя таковым? Нужны ли для этого аскетические упражнения? Или достаточно просто кантианских отношений с универсальным, которые делают меня этическим за счет следования практическому разуму? Таким образом, Кант вводит в нашу традицию еще один способ не просто обретения Я, а его конституирования в рамках отношений с собой как с субъектом.

Перевод с английского Андрея Корбута