

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ МИШЕЛЯ ФУКО¹

В.П. Визгин

Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН

Статья посвящена раскрытию онтологических установок Мишеля Фуко. Автор показывает, что за тремя периодами его творчества скрываются 2 типа онтологического сознания. Если первые два периода стоят под знаком ницшеанского натурализма, сочетаемого с онтологическими постулатами, характерными для квантовой механики, то последний период характеризуется сменой онтологической ориентации с природы на историю. Однако при этом сохраняется определенная преемственность онтологического сознания. Его инвариантом выступают характеристики случайности, материальности и дискретности.

Ключевые слова: М. Фуко, «археология знания», «генеалогия власти-знания», «школа подозрения», онтология истории.

Творчество Мишеля Фуко обычно делят на три периода, если не считать его деятельности в 1950-е гг., когда он только еще искал свой собственный путь. Условно эти периоды можно обозначить как «археология знания», «генеалогия власти-знания» и период «эстетик существования». Соответственно, исследователи обычно говорят об «археологическом», «генеалогическом» периодах и о периоде анализа «эстетик существования» или «техник самости» [например, 1, с. 6.]. Однако, на наш взгляд, несмотря на действительно глубокие сдвиги в стиле исследования, в его языке и т.п. (конец 1960-х – начало 1970-х и конец 1970-х – начало 1980-х гг.) все творчество философа-историка, тем не менее, можно представить и как осуществление единого «генеалогического» проекта. В пользу такого способа его представления говорит и присутствие характерных для «генеалогии» приемов анализа уже в «Истории безумия» и других работах «археологического» периода, и решающее значение, которое имела для Фуко его встреча с творчеством Ницше (особенно его «генеалогия морали»), и стремление в 80-е гг. заместить «генеалогическим» языком «археологическую» терминологию или хотя бы подчинить первую вторую, даже если это и не было последовательно проведено.

¹ Выступление на Международной конференции «Мишель Фуко и Россия» (24–25 июня 2000 г., Санкт-Петербург).

Какие онтологические интуиции лежали в основании указанных трех основных периодов творчества Фуко? Вот главный вопрос, лежащий в основе нашего исследования. Мы считаем, что в онтологическом обеспечении «генеалогического» проекта участвовали две основные интуиции, задающие видение бытия (реальности). Первый и второй из указанных периодов характеризуются преобладанием квазинатуралистической онтологии, а третий – исторической. Однако характерно, что их жесткого разведения у Фуко не было, несмотря на их существенное различие.

«Генеалогический» проект Фуко, явно сформулированный им в инаугурационной лекции в Коллеж де Франс, прочитанной в декабре 1970 г., связывает в единое целое все творчество философа, начиная с книги «История безумия в классическую эпоху» (1961). Правда, здесь вместо термина «генеалогия» мы находим выражение «археология» («археология немоты» или «отчуждения»), предназначенное для обозначения той исторической работы, которая должна обнаружить, как европейская цивилизация жестом «великого заточения» (*le grand Renfermement*) отделила от своего рационального способа существования опыт безумия, объективировав его в соответствующих системах дискурса.

В 60-е гг. Фуко обозначал свою исследовательскую работу как работу именно «археолога», что нашло свое теоретико-методологическое обоснование в книге «Археология знания» (1969). Однако типичное для «генеалогического проекта» обращение к анализу взаимодействия дискурсивных и недискурсивных практик с системами властных отношений и телесностью индивидов присутствует у Фуко и в его «археологических» историях безумия и клинического Госпиталя (1963). Но лишь после того, как в фокус мысли Фуко попало политическое измерение истории, «археология» и терминологически трансформировалась в «генеалогию» современной западной цивилизации, что и нашло свое выражение в работах 70-х гг. Если термин «археология», возможно, употребляется Фуко не без воздействия использовавшего его ранее Ж. Дюмезиля, влияние которого признавал и сам философ, то термин «генеалогия» явно заимствуется им у Ницше («К генеалогии морали», 1887), с воодушевлением прочитанного Фуко в 1953 г.

Для первого этапа развертывания «генеалогического» проекта Фуко, который условно можно обозначить как «археологическая генеалогия», характерно использование ранней работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). «Ницше показал, – говорит Фуко, – что той трагической структурой, идя из которой вершится история западного мира, является не что иное, как отказ от трагедии, ее забвение и замалчивание» [2]. Трагическое измерение как бытийное основание западной цивилизации, обозначенное у Ницше как «дионисийское начало», в ходе ее истории вытесняется за пределы ее рационалистической христианско-моральной культуры. У Фуко это измерение обозначено как «вертикаль», в которой размещается Другое «горизонтально» расположенного западного Разума. Оно выступает в трех основных воплощениях или фигурах – Востока – Безумия – Сновидения (сюда

Фуко присоединяет еще и «счастливый мир желания»). Нетрудно узнать в этих фигурах ницшеанское «дионисийское начало». Размежевываясь с воплощенным в них своим Другим, Запад конституирует свою собственную идентичность, причем «жесты» такого размежевания суть основополагающие акты его истории. Благодаря им дионисийское трагическое «начало» западной истории уходит в ночь забвения, осветить которую и призвана «археологическая генеалогия», как она задумана и осуществлена в данной работе. Часто упоминаемое в работах этого периода выражение «археология» выступает, по сути, псевдонимом «генеалогии» и одновременно ее частью.

Действительно, уже в первом варианте «генеалогического» проекта («История безумия» и «Рождение клиники») Фуко проводил «генеалогические» разыскания, долженствующие высветить структуры современного субъекта с помощью аналитики комплекса власти-знания-тела. Второй этап развертки «генеалогического» проекта характеризуется тем, что его ядро выходит из, условно, «археолого-структуралистской тени», начиная с программной работы «Порядок дискурса» (1971). Непосредственно вслед за ней следует работа «Ницше, генеалогия, история» (1971), в которой Фуко, отталкиваясь опять от Ницше и присоединяясь к нему, подвергает критике представление о едином истоке или начале происхождения вещей (Ursprung), раскрывая основания и стиль «генеалогической» истории. «Началу» как общему унифицирующему вещи истоку их происхождения Фуко, излагая «генеалогия» Ницше, противопоставляет «историческое начало». «Генеалогист, – говорит он, – нуждается в истории, чтобы заклясть химеру начала» (цит. по [3, р. 150]). «То, что находится в историческом начале вещей (commencement historique), – продолжает он, – это не все еще хранимое тождество их происхождения (de leur origine), это – расхождение между другими вещами, их несовместимость и несоответствие» [3, р. 148]. Характерно, что в противовес метаисторическому началу (Ursprung), которое всегда «там, где боги», «историческое начало» «низко» и «неприглядно». Поэтому ницшевская «генеалогия», а именно ей следует Фуко, это *снижающая* генеалогия. В основе ее лежит установка на «подозрение», которое своим «косящимся взглядом» схватывает вещи снизу, «из-под полы», с «черного хода». Поэтому, выражаясь предельно кратко, можно сказать, что «археология» без «архе» – это и есть «генеалогия», как она формулируется Фуко во втором периоде ее эволюции.

В работах 1970-х гг. в центре внимания Фуко оказались властные отношения в их подвижном взаимодействии с миром знания и дискурса, разнообразных практик и телесности индивидов. Трагически-дионисийское измерение, однако, не уходит из развиваемой в них онтологии. Действительно, в работе «Порядок дискурса» Фуко определяет мир дискурса как «неудержимое, прерывистое, воинственное... беспорядочное и гибельное, грандиозное, нескончаемое и необузданное бурление» [4, с. 78]. Эти эпитеты возвращают нас к задающему онтологическую интуицию представлению о дионисий-

ском трагическом «начале», указанием на которое начинается «История безумия».

Определяющее для формирования «генеалогического» проекта влияние Ницше было поддержано и дополнено с совсем другой стороны – со стороны рационалистической традиции французской эпистемологии и истории науки от Г. Башляра до Ж. Кангилема. Башляр показал, как историку нужно работать с «эпистемологическими разрывами», а Кангилем – как надо строить проблемную историю научных понятий, структурированное развертывание которой лишь «озвучивается» индивидами, бывших точками отсчета в традиционной истории идей. Кроме того, для указанной эпистемологической традиции характерно отталкивание от субстанциализма в онтологии, сопровождаемое выдвиганием на передний план понятий отношения, структуры, контекста связей. Именно французская история науки прежде всего дала образец той новой истории, которую Фуко хотел развить дальше, связав ее с философским «полем» и выбрав для этого новые сюжеты (безумие, сексуальность и т.п.). Сочетание, казалось бы, несочетаемого – эпистемологического рационализма с иррационалистическим волюнтаризмом – и сделало возможным формирование «генеалогического» проекта Фуко. Общим знаменателем, соединяющим эти разнородные влияния и их продукт, является характерный для них всех *антиплатонизм* как антиидеализм, антиметафизика, антитеология и антителеология. Все эти определения, пусть и в негативном модусе, характеризуют те онтологические предпосылки, которые были усвоены Фуко и сделали возможным его «генеалогический» проект.

С антитеологией связан и антиантропологизм «генеалогического» проекта Фуко. Не человека надо ставить на место «умершего Бога» (Ницше), говорит Фуко, «но анонимную мысль, знание без субъекта» [4, с. 356]. «Смерть Бога» коррелирует со «смертью человека», знаменующей восход «сверхчеловека». Опыт Фуко можно представить как своеобразное воплощение тезиса Ницше о «сверхчеловеке» как трансгрессии человека в подлинном *Nomo naturae*. Соответственно, своего рода специфический натурализм лежит в основе и «генеалогического» проекта Фуко, по крайней мере до его третьего периода. Это – квазинатурализм спонтанно действующего мира анонимных практик с их стратегиями, дискурса с его правилами, в частности с правилами игр истины/лжи. Говоря на языке онтологии, это как бы самоткущаяся ткань сталкивающихся друг с другом импульсивных сил/волений, формирующих изменчивую поверхность раздела фаз бытие/небытие. Исчезновение у Фуко (до последних томов «Истории сексуальности») человека как суверенной опоры теоретического конструирования оказывается связанным с его онтологическим исчезновением в «сверхчеловеке» у Ницше...

Поясним эту ситуацию таким образом. Игра гидродинамических законов действительно объясняет генезис прекрасных фигур бегущего по окну

дождя². Но борьбой его напряженных анонимных сил созданные фигуры нам все равно кажутся откровением водной души – печалью наяды, грезой русалки... Конечно, мы сами приняли научный закон или правило за абсолютный признак реальности, даже за признак *абсолютной* реальности, но на самом деле в *языке* такой необходимости нет. А ведь именно язык, как говорит М. Бланшо, резюмируя мысль Хайдеггера, есть «не то, что нужно обосновывать, а то, что само является источником обоснования» [5]. Кстати, то, что Фуко называет истиной, есть *научная* истина. За достижение научной истины о себе самом человек платит своей дисциплинаризацией и объективацией, формирование механизмов которых было проанализировано Фуко (клиника, психиатрический приют, тюрьма).

Почему Фуко так резко негативно настроен по отношению к философиям субъекта, к феноменологии, к трансцендентализму вообще? Да потому, что он видит в них угрозу для «реальности дискурса». «Одним из способов стереть реальность дискурса, – говорит он, – является тема основополагающего субъекта» [4, с. 76]. Это означает, что у Фуко есть априорная интуиция того, что же такое реальность на самом деле. Такая предзаданная интуиция и есть изначальная онтологическая установка (онтологема), характеристики которой несовместимы с онтологией классического рационализма, феноменологии и трансцендентальной философии. Традиционные философии субъекта, рационализмы и идеализмы (как, впрочем, и догматические материализмы, например марксистский) уводят от реальности жизни, поскольку не замечают ее трепетной, трагической, импульсивно-волевой, дисконтинуальной природы. Фуко кажется, что современным ему историческим исследованиям соответствует не классическая философия субъекта, а философия жизни в духе Ницше, хотя он и избегает такого выражения. Как и Ницше, он связывает свою философию с современной ему наукой. Поэтому к общим для него и Ницше онтологическим характеристикам добавляются новые (регулярность, трансформация, серия).

«Фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, – говорит Фуко, – это уже не понятия сознания и непрерывности (с соответствующими проблемами свободы и причинности), равно как и не понятия знака и структуры³. Это – понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация» [4, с. 82]. Остановимся на понятии события. Его анализ позволяет увидеть, как ницшеанство в онтологии состыковывается с научным языком и стилем анализа.

«Эффективная история», противопоставляемая традиционной «истории историков», имеет дело с событием. Событие – ее онтологическая характе-

² «По стеклу бежала вода. Она бежала по законам гидродинамики. Но ее узоры казались свободным творчеством ее мокрой, слезливой души» (Визгин В. П. Божьекоровские рассказы. – М., 1993. – С. 284).

³ Здесь Фуко полемизирует как с экзистенциализмом Сартра, так и со структурализмом, обозначая свой, постструктуралистский и ницшеанский, выбор.

ристика. Под ним «надо понимать, – говорит Фуко, – не решение, договор, какое-то царствование или битву, но баланс сил (который вдруг меняет свою направленность), захваченную власть, словарь, которым овладели и обратили против тех, кто его первоначально использовал, падающее господство, отравляющее само себя, и внезапно врывающееся новое господство, выступающее в маске» [3, р. 161]. Само знание, подчеркивает Фуко, реконструируя Ницше, существует не для примиряющего и гармонизирующего сущее его понимания, а, напротив, для проведения в нем резкого размежевания, линии раздела между действующими силами. Одним словом, знание существует как эффективный инструмент всеобщей борьбы и поэтому само должно описываться в военных категориях (стратегия, битва, баланс сил и т.д.). Именно таким образом понимаемое знание корреспондирует с настоящим бытием, с подлинной реальностью – динамической, дискретной, изменчивой, подверженной случайности. Главная цель исторического становления как такой борьбы состоит в установлении игроком своих правил игры, в том, чтобы вменить их всем ее участникам, сделав всеобщим принципом: «Великая игра истории, – говорит Фуко, интерпретируя Ницше, – состоит в том, чтобы завладеть ее правилами, занять позицию тех, кто их использует для себя» [3, р. 158].

Ницшеанство Фуко – глубокое и последовательное, но как бы несколько прикровенное, если иметь в виду его главные работы, а не интервью последних лет, в которых он прямо называет себя «ницшеанцем»⁴. В основополагающей для понимания онтологических установок его собственной «генеалогии» работе («Ницше, генеалогия, история», 1971) он опускает прямое признание, что предпринятая в ней реконструкция ницшевской «генеалогии морали» отвечает и его собственной позиции, видимо, полагая, что это и так ясно. Эту ситуацию можно описать таким образом: Фуко хочет быть оригинальным современным философом-историком мира дискурса, в результате чего ницшеанская *философия жизни* как бы отходит в тень, отбрасываемую его артикулируемой на полном свету *философией дискурса*. Однако описание мира дискурса как дионисийской стихии недвусмысленно указывает на то, что в основании «генеалогического» проекта Фуко лежит как раз ницшеанская философия жизни с соответствующими онтологическими предпосылками. На первой же странице указанной работы он подчеркивает, что друг Ницше, Пауль Рэ, ошибся, представив в своей книге о происхождении моральных чувств их линейный генезис, упорядоченный лишь заботой о полезности морали. Такая унификация неверна, говорит он, потому, что слова меняют свои смыслы, идеи – логику, желания – направление и т. п., а П. Рэ считал, что весь этот мир высказываемых и желаемых «вещей» якобы не испытывал внезапных вторжений, разрывов связности, схваток, укрывательств, подлогов и ловушек. В этом перечне прикрываемых установкой

⁴ Ницшеанские мотивы в третьем варианте «генеалогического» проекта мы видим прежде всего в том, что основу «искусства существования» образует эстетическое мироотношение (мир оправдан как эстетический феномен).

традиционной истории диспергирующих ее характеристик звучит вся предлагаемая вместо нее «генеалогическая» программа, с помощью которой Фуко и реализует тот искомый «сдвиг» в истории, к которому он был устремлен с самого начала своего творческого пути.

Кульминацией «жизни» (здесь мы реконструируем слегка прикровенную ницшевскую онтологию «генеалогического» проекта Фуко) выступает «язык», «мир дискурса». В речи жизнь максимально самореализуется, раскрываясь как бурлящая, непредсказуемая, подверженная случайностям стихия. Стихия – прерывная, движущаяся импульсами своих актов, в том числе и актов желания говорить, без чего нет и самого мира дискурса с его спонтанно и анонимно возникающими регулярностями. Итак, жизнь – *трепетная и опасная стихия*. Подчеркивание угроз и опасностей, таящихся в мире дискурса и за ним, напоминает о трагически-дионисийском измерении бытия, замолчанного или заговоренного (а точнее сказать, замолчанного именно рационалистическим трансисторическим модусом говорения о нем) в европейской традиции после Сократа. Действительно, жизнь конечна, трагична, полна угроз, и поэтому живое трепещет. Жизнь непредсказуема, случайна и поэтому напряженно всматривается в свое свершение, в прерывистый ритм событий. Все воздействует на все, и предугадать последствия всех этих воздействий, часто ведущих к скачкообразной смене жизненной «траектории», невозможно. И поэтому жизнь не только случайна, прерывиста, но и «материальна». При этом ее «материальность» понимается Фуко в событийно-динамическом, а не субстанциалистском смысле. Итак, «трепещет» сама жизнь, но мы, читая Фуко, видим, что у него «трепещет» и «бьется» дискурс, мир дискурса в целом, причем вместе с прилегающими к нему и взаимодействующими с ним недискурсивными практиками.

Антиплатоновский импульс направлен у Фуко на то, чтобы сделать возможным тот сдвиг в поле истории, к которому он был устремлен с начала своей творческой деятельности. Замысел такого сдвига подразумевает отеснение с переднего плана в интеллектуальном мире философий субъекта, лежащих в основании традиционной истории идей с характерными для нее «идеальными необходимостями», «целями» и устойчивыми, вносящими непрерывность «смыслами». Для того чтобы подобный сдвиг стал возможным, необходимо, говорит Фуко, в само основание наших мыслей и действий ввести, как он выражается, «отвратительную машинку», вносящую в мир дискурса и практик в целом «случай, прерывность, материальность» [4, с. 84.]. Можно сказать, что речь идет о введении в онтологию своего рода «стохастизатора», по своей функции действующего зеркально противоположно известному из истории физики «демону Максвелла», так как он в отличие от последнего вносит в мир не порядок, а, напротив, случай и, значит, хаос. Аналогию с физикой нужно продолжить, для того чтобы прояснить суть той онтологии, которая обосновывает «генеалогический» проект Фуко. Действительно, предлагаемая Фуко «генеалогическая» история мысли базируется, как мы видим, на тех же самых онтологических постулатах, что и квантовая

механика (нередуцируемая случайность и дискретность). Речь идет о том, чтобы в основание нашего понимания истории ввести принцип автономного хаоса (аналог античного понятия «беспредельного»), выступающий иерархически более весомой онтологической категорией, чем соответствующий ему противоположный принцип (аналог платоновского эйдоса и пифагорейского «предела»). Принимая это во внимание, можно сказать, что совершаемый Фуко «сдвиг» в методологии истории в историко-философской проекции выглядит как движение «назад» от Платона к софистам и от Парменида к Гераклиту.

Несмотря на антиплатоновский характер онтологии истории у Фуко мы все же можем воспользоваться для ее характеристики понятийными ресурсами платоновской космогонии «необходимости» (отличной у Платона от космогонии «ума»). Действительно, эта онтология выглядит онтологией становления как игры сил, свободной от всякого участия в ней идеальных образцов и самого демиурга (Тимей, 48 а). В таком случае от целостного мира платоновской космогонии остается лишь образ космического «сита» (Тимей, 53 а), представленный у Фуко упомянутой выше «отвратительной машинкой», образ действий которой напоминает нам «трясение» атомов у атомистов (παλμός). Как и «сито» Платона, эта «машинка» вносит, однако, в конце концов не только хаос, но и определенный порядок (регулярность) в мир практик, в том числе и дискурсивных. История в своем онтологическом измерении «работает» в «генеалогии» Фуко как такое упорядочивающее «сито» из «гетерогенного ансамбля высказываний», например, о богатстве и бедности, производстве и торговле, создавая те формы дискурсивной регулярности, которые сначала выступают как «анализ богатства», а затем как «политическая экономия». Поэтому, продолжая сопоставление на онтологическом уровне «генеалогического» проекта Фуко с физикой, нельзя не отметить определенного сходства лежащей в его основе онтологии с идеями о рождении порядка из хаоса через его спонтанную самоорганизацию, развиваемыми И. Пригожиным и его школой.

Последняя, третья, стадия «генеалогического» проекта развивается Фуко в двух последних томах его «Истории сексуальности» (1984). В центре внимания философа-историка здесь оказывается «генеалогия желающего человека» (вспомним, что о «мире желаний» как об одной из важных археолого-генеалогических тем Фуко говорил еще в «Истории безумия»). Политико-институциональный анализ истории мысли сменяется здесь анализом «практик» или «техник самости» (techniques de soi), регулируемых правилами «искусства существования». В исследуемой Фуко античной традиции «заботы о себе» формируется сам субъект морали, проходящий с неизбежными трансформациями через всю историю Запада. Таким образом, «генеалогия» морального субъекта отвечает общему замыслу «генеалогического» проекта дать «историческую онтологию нас самих», «онтологию настоящего». На уровне терминологического оформления этого последнего варианта проекта сталкиваются две противоположные тенденции. Действительно,

Фуко отказывается от выражения «археология», как он о том заявляет в своем интервью весной 1983 г. Однако в противовес этому, как и в начале своего творчества, он продолжает его использовать, различая и сочетая «археологическое» и «генеалогическое» измерения своего исторического анализа: «археология» исследует формы проблематизаций, возникающих в сфере опыта субъекта, а «генеалогия» – само их формирование, исходя из анализа практик в их динамике.

Обращение к анализу субъекта морали не было, однако, как это может – и не без оснований – показаться, разрывом с исходной установкой Фуко на отказ от философий субъекта как основополагающей, смыслом наделяющей инстанции. Во всяком случае, именно так интерпретирует эту ситуацию сам Фуко. Выход на передний план проблемы «генеалогии» морального субъекта был обусловлен, как о том говорит сам философ, нерешенностью естественным образом возникшего в ходе проделанных исследований вопроса: «Почему сексуальное поведение делают важной *моральной* проблемой?» [6, т. 4: 1980–1988, р. 610]. Исследуя необходимый для ответа на этот вопрос материал, Фуко углубился далеко в прошлое, вплоть до классической Греции. Переориентация исследования на процесс становления субъекта морали, который сам себя строит, развивая в качестве «заботы о себе» «практики самости», не означала, повторим еще раз, что Фуко совершенно отвернулся от своих исходных философских, онтологических в том числе, установок, повернув в сторону философий субъекта. Нет, у него субъект по-прежнему не определяет возможный опыт, а сам, скорее, зависит от него, по крайней мере, так в своих самоистолкованиях объясняет он эту ситуацию.

Образ онтологии, релевантной «генеалогическому» проекту в целом, как нам это представляется, двойится. Прежде всего этот проект, как мы показали, основан на квазинатуралистической параквантовомеханической онтологии. Однако начиная с «Воли к знанию» (1976), как свидетельствует сам Фуко, у него намечается определенный разрыв с натурализмом. Фуко постепенно освобождался от той натуралистической онтологии (например, в трактовке безумия как дионисийской стихии), которая явственно прозвучала в предисловии к первому изданию «Истории безумия» (1961). Речь, однако, не идет о таких онтологических характеристиках, как прерывность, случайность, материальность, сближающих априорное видение бытия с образом физической реальности в квантовой механике. Фуко освобождался от того «диффузного натурализма», который за «властью с ее насилиями и ухищрениями» обнаруживает «сами вещи в их первозданной жизни: за стенами лечебницы – спонтанность безумия, позади системы уголовного права – благородный жар правонарушения, под сексуальным запретом – свежесть желания» [6, т. 3: 1976–1979, р. 264–265].

Другая задающая онтологию установка связана с истолкованием исторического времени как бытия. Это, напротив, антинатуралистическая по своей интенции онтология. Фуко ее определяет как «онтологию настоящего», «нас самих», как «историческую» и «критическую». По сути, речь здесь

идет о своеобразной исторической антропологической онтологии человека как субъекта и объекта своего собственного самоизменения. Критицизм этой онтологии направлен на поиск «пространства конкретной *свободы*», то есть зоны возможного самоизменения человека, которое Фуко мыслит не глобальным, а локальным и специфическим. Основное понятие такой онтологии – понятие *опыта*. В частности, особенно важной оказывается категория «*предельного опыта*» (*experience-limite*), функция которого состоит в том, чтобы выводить человека за его собственные пределы, открывая возможность его самотрансгрессии. Кстати, именно отсутствие подобной концепции опыта в феноменологии заставило Фуко отказаться от нее в пользу Ницше⁵. Характерно, что вместе с подобным понятием опыта в поле исторической онтологии попадает и «*автономный субъект*». Наконец, третья основная категория этой онтологии – это *свобода*, оказывающаяся фактически «лишенной предела работой свободы». Свобода как цель в критической онтологии настоящего отбрасывается далеко вперед, открывая пространство для подобной работы. Тем самым «генеалогический» проект Фуко приобретает черты критического обслуживания практик самосозидания и самоизменения человека. Историческая онтология нас самих и есть такое обслуживание. В фокусе такой онтологии оказывается человек как автономный субъект и как субъект свободы, реализующий ее через критику в теории и практике.

Дионисийской стихийной жизни натуралистической онтологии в этой онтологии соответствует «философская жизнь» или «этос», то есть сам концепт жизни оказывается существенным образом смещенным. Несмотря на различие между двумя типами онтологического сознания между ними, что важно подчеркнуть, сохраняется и определенная преемственность. Критическая историческая онтология точно так же, как натуралистическая (через посредство соответствующей генеалогии), использует представления о случайности, материальности, дискретности. Так, например, Фуко говорит, что критическое вопрошание современности состоит в выявлении особенного, случайного и произвольного в том, что признается универсальным, необходимым, обязательным. Это – типичная генеалогическая процедура, и основанием для нее может выступать разобранная нами квазинатуралистическая онтология. Однако несмотря на сохранение некоторых общих моментов, пафос этой исторической онтологии существенно иной, чем в онтологии натуралистического типа. В первом и втором варианте «генеалогического» проекта доминирует квазинатуралистическая онтология, а в третьем – историческая. Стремясь продемонстрировать единство всего своего творческого пути в последних интервью и выступлениях, Фуко, на наш взгляд, сглаживает его дисконтинуальность, обусловленную сменой онтологических интуиций.

⁵ Чтение Бланшо и Батая действовало в том же самом направлении.

Подведем итоги. «Генеалогический» проект Фуко имеет несомненное научное значение. Для истории гуманитарных наук это очевидно. В частности, он если и не «революционизировал историю» [4], как считает П. Вейн, то, во всяком случае, способствовал ее обновлению. Менее очевидно, но, тем не менее, это справедливо и для истории естественных наук. Однако, пожалуй, еще большее значение проекта Фуко обнаруживается в потенциале критицизма, обращенного в адрес современной цивилизации, сделавшей его возможным. «Генеалогия» Фуко вписывается в традицию цивилизационного критицизма от Ницше до Франкфуртской школы, с которой он имеет множество точек соприкосновения.

Пределы этого проекта определяются его предпосылками, онтологическими и мировоззренческими. Это, во-первых, упомянутый нами антиплатонизм ницшеанского типа, а во-вторых, принадлежность его к традиции «школы подозрения» (выражение П. Рикёра, рассматривавшего Маркса, Фрейда и Ницше как одну интеллектуальную формацию). При обсуждении возникающих здесь вопросов важно отдавать себе отчет в том, что философия – не наука и, соответственно, ее феномены связаны между собой не по принципу вытеснения «истинным» дискурсом дискурса «ложного», а по принципу *взаимодополнения* различных форм дискурса. В данном случае это означает, что философский дискурс «доверия» по отношению к автономным смыслам, в том числе платоновского типа, имеет в философии не меньшие права гражданства, чем антиплатоновский дискурс традиции «подозрения» в духе Ницше или Фуко. Кстати, у Фуко, в отличие от Ницше, категория «подозрения» в ее прямом эпистемологическом значении едва ли тематизирована вообще, чего, однако, нельзя сказать об антиплатонизме. Хотя в своих работах Фуко и не тематизирует «подозрение» в качестве эксплицитной эпистемологической установки, тем не менее он рассуждает о нем как о существенной характеристике «эффективной истории», принципы которой разделяются не только интерпретируемым им в данном контексте Ницше, но и им самим. В противовес традиционной истории идей, говорит Фуко, «эффективная история направляет свой взгляд на ближайшее – на тело, нервную систему, питание и пищеварение, на энергетику; она ищет различного рода упадки жизненной силы и если рассматривает и высокие эпохи истории, то с обращенным на них подозрением – не злопамятным, но веселым – в варварском, но скрываемом ими копошении (*grouillement*). Она не боится смотреть на вещи снизу» [3, p. 162].

Глубокая рецепция Фуко философии Ницше практически свободна от полемики с певцом «Заратустры». Мы нашли всего одно исключение из этого правила [6, p. 626]. Поэтому, как мы и показали выше, вряд ли было бы преувеличением обозначить генерирующую мысль Фуко онтологическое «поле» как в основе своей *неоницшеанское*. Сказанное, однако, никак не означает, что у Фуко все сводится к подавляющему влиянию Ницше. Как мы сказали, воздействие на Фуко традиции французской эпистемологии и истории науки было весьма значительным, тем более что оно оказалось во мно-

гом созвучным тому воздействию, которое на него оказывал сам Ницше. Историческая онтология «нас самих» заставляет вспомнить и Хайдеггера, и Маркса. В действительности для Фуко характерна способность к усвоению разнородных и даже в чем-то и противоположных направлений мысли. Но в этом достаточно пестром «букете» влияний и воздействий роль Ницше все же представляется нам самой значительной, что подтверждают и поздние автобиографические высказывания французского философа в его интервью последних лет жизни. Действительно, онтология истории, представляющая ее бытийное основание в виде множественных центров сил, свободных от какого бы то ни было их включения в приоритетную по отношению к ним и независимую от них сферу «смысла» (а значит, и цели или единой необходимости), равным образом характеризует обоих мыслителей, напоминая нам, как о своей отдаленной «археологии», о соответствующих мотивах у Гераклита, правда, за вычетом темы «логоса» в том его смысле, в котором он присутствует у греческого мыслителя. Ни на чем не основывающее себя упорство воли, отстаивающей себя в борющемся человеке, – вот, по Фуко, *ultima ratio*, последнее слово философии, после которого сказать еще что-либо значащее невозможно. «Этим сказано все», – говорит он, комментируя упирающийся в такое упрямство воли дискурс борьбы [8]. Поэтому, несмотря на отсутствие у него прямой и не отсылающей к Ницше тематизации «подозрения» как эпистемологического принципа, мы сочли возможным отнести Фуко вместе с Ницше, Марксом и Фрейдом к традиции «школы подозрения». Это обстоятельство служит и для определения границ его «генеалогического» проекта [9].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Михель Д.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: От «Истории безумия» до «Заботы о себе». – Саратов, 1999. – С. 6.
2. *Foucault M.* Folie et Deraison. Histoire de la folie a l'age classique. – P., 1961. – P. IV. – 3357.
3. *Foucault M.* Nietzsche, la genealogie, l'histoire // Hommage a Jean Hyppolite. – P., 1971.
4. *Фуко М.* Воля к истине. – М., 1996.
5. *Blanchot M.* Michel Foucault tel que je l'imagine. – P., 1986. – P. 23.
6. *Foucault M.* Dits et ecrits. 1954–1988. – P., 1994.
7. *Veyne P.* Foucault revolutionne l'histoire // *Veyne P.* Comment on ecrit l'histoire. – P., 1978. – P. 383.
8. *Veyne P.* Le dernier Foucault et sa morale // Critique, aout-sept. – 1986. – № 471–472. – P. 935.
9. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей (Человек в истории). – М., 1996