

**А. С. Колесников**

**ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ  
В АРХЕОЛОГИИ ЗНАНИЯ М. ФУКО**

Хотя работы Фуко совершенно различны по своему содержанию, его исследовательская программа выглядит цельной. В начале пути основной линией собственного философского творчества он считал преодоление интеллигентной универсальности гегельянства (которое его не удовлетворяло) и коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы "субъект – познание – мир". Маркс, Ницше, Батай, Бланшо, Башляр, Кангилем, средства эпистемологии и логики, по его словам, помогали эпохе избежать влияния Гегеля и проблематизировали теорию субъекта. Маркс с его идеей отчуждения, феноменологический экзистенциализм, центрированный на проживаемом опыте, современная психология с принципами соразмерности опыта – человеку, по его мнению, были только разными формами рефлексии и анализа, вдохновленные "философией субъекта" и ориентированные на "философию субъекта".

Однако "философия субъекта", как ему казалось, не была способна отвечать на вопросы современности. В это время Лакан показал, что через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят структура, сама система языка, а не субъект. Вот и Фуко в своих работах пытается найти такие *рациональные формы анализа*, которые не апеллировали бы к идее субъекта. Он вычленяет центральную конструкцию в виде "*дискурса об опытах-пределах*", которая помогает субъекту трансформировать самого себя, и в виде "*дискурса о трансформации самого себя через формирование знания*". Язык, текст, дискурс как метафорические обозначения универсального принципа помогали ему соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать социокультурные феномены. Мышление в терминах субъективности Фуко заменяет построением "*антропологии конкретного человека*", которая превращается в особого рода исторический анализ и критику устоявшихся мыслительных и культурных предпосылок, критику, которая ищет возможность для самой мысли быть другой. В этих конструкциях рождается и его критический метод, метод критической истории, или археологии, как философской работы, центрированной на анализ условий возможности возникновения и существования поля того или иного феномена культуры.

С другой стороны, на пути преодоления феноменологической традиции, которая апеллировала к пережитому (субъективному) опыту повседневности, Фуко вырабатывает принципиально новые мировоззренческие и познавательные парадигмы. Указывая на людей вроде Ф. Ницше, Ж. Батая, М. Бланшо, Р. Шара, С. Беккета, П. Клоссовски, Фуко, как и они, пытается достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что *нельзя пережить*. Опыт понимается Фуко как некий *предел*, функция которого заключается в том, чтобы вырвать субъекта у него самого. Это философ и пытается реализовать в своих первых исследованиях – ощутить пределы, ограниченность и феноменологии, и психоанализа как форм организации мысли и опыта, но взамен изобрести метод восстановления во всей полноте акта выражения, которое должно само “объективироваться в сущностных структурах обозначения”. Он даже заявил о новой “*антропологии выражения*”, основанной на чисто онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии. Эта антропология должна по-новому определить “отношение между смыслом и символом, образом и выражением”.

Введение новых очень необычных, или отличных от всем известных до сих пор систем окрестностей (топологий) может снять классическое декартово противопоставление субъекта и объекта. Так им образуется некое пространство мысли и действия, в котором есть эпистемы, дискурсивные практики, диспозитивы: но нет мыслимого в универсальной форме субъекта человека. В смерти человека (как писал Фуко, с “изменением установок знания” “человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке”) исполняется и смерть Бога. “*Археологический*”, или “*генеалогический*”, анализ соотносится с бессубъектным пространством и выступает формой истории, дающей отчет относительно формирования знаний, дискурсов без апелляции к некоему субъекту.

“Археология знания” сместила анализ Фуко с проблематики *рефлексии пределов*, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а, следовательно, и действовать, – на рефлексию механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах (эпистемах как общих пространствах знания, как способах фиксации “*бытия порядков*”, как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между “*словами*” и “*вещами*”) дискурсивные практики. В “*археологии медицины*” дается анализ

образования медицинских и психиатрических понятий (нормальности и безумия), реализуется и актуализируется переосмысление проблемы "субъективности" человека. Но таким путем вырабатывается собственная "археология", раскрывающая условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры, выявляется зависимость форм деятельности врачей и обусловленность их конкретного знания "кодами знания". Этот опыт "археологии духа", важнейших формообразований дискурса параллелен у Фуко "археологии институциональных форм". Позже исследователи (Pierre Billouet) отмечают, что археология Фуко это *диалог между антропологией и кантовской философией*, а сама философия в сумме — это Ницше и Хайдеггер против Канта.

Поскольку культура полагает пределы ее различия, границ, вызывающих появление "опытов-пределов", т.е. попыток их переступить, возникает идея "переступания границ", подвижных и изменчивых, имеющих внутренние и внешние населенные стороны границ, которые разум стремится определить, но которые, по сути, локализуют место, где мысль собственно и разворачивается. Вначале анализируется опыт переступания границ внутри практик языка, затем актуализируется работа мысли над самой собой в пространстве возможных "опытов-пределов". Фуко говорит о "преодолении пределов, устанавливаемых диктатом разума", т.е. о выходе за тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы традиционной философии и культурного мира. Это и есть *трансгрессия* (опыт переступания границ) как одно из проявлений своеобразного философского творчества у Нарваля, Арго, Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батая и др., которое вслед за ними исповедует и Фуко. Отстаивая свою позицию, он показывает, что это состояние подготовлено формированием нового языка (и нового к нему отношения), соотнесено с отказом от однозначного сопряжения языковой реальности с постоянной сокровищницей культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность. Современная культура, по Фуко, может быть выражена совершенно в ином языке, не связанном с традицией. Подобная трансформация языка ведет за собой и изменение стиля философствования, глубинные сдвиги в самом типе мышления, погружение философского опыта в язык, который "говорит то, что не может быть сказано".

Заметим, что ответы на ту культурную ситуацию, в которой

находился и писал Фуко, не были ни апологией действительности, ни бегством в сферу иррационального субъективного. Кажущаяся абстрактность построений Фуко оказывается трезвым, выверенным, кропотливым трудом ученого, сохраняющим действенный интеллектуальный критицизм. Традиционному историческому описанию (истории идей), пронизанному оппозицией внутреннего и внешнего, раскрывающему глубинное высвобождение "ядра основополагающей субъективности", он противопоставляет новую историю, которую называет "археологией". Основным принцип Фуко таков: всякая форма есть композиция отношений сил. Но работа поиска поля возможностей того или иного дискурса, вещающего о себе в процессе полагания своей истории, ведется археологически, чуждым традиционно-историческому (документальному) способом. Философское мышление, несмотря на причастность истории, всегда было *метаисторическим мышлением*, процессом отрицания истории. Акт философского познания, благодаря этой отрицательности по отношению к истории, есть вечно настоящее. Поэтому философия не может сослаться даже на свою собственную историю. Философия не имеет бытия как чего-то свершившегося во времени, в прошлом. Ее истина есть тот процесс, который всегда здесь и теперь вновь рождает и обосновывает себя. Философское познание есть внутреннее усилие, постоянное вопрошание о своих предпосылках, абсолютное сомнение в них и, благодаря этому, самообоснование, различие форм гуманитарных наук в зависимости от игры множественностей с их порогами, границами и областями проявления в истории дискурсивных образований – археологический срез этого поля предстает в процессе поиска Фуко. Можно предположить, что Фуко шел к проблемам *генеалогии власти* через привычную для многих *проблему языка*.

Особенность его подхода состоит в том, что, раскрывая те или иные конкретные идеи, Фуко стремится обнаружить не только конкретные основания, но и их общую исторически преходящую основу. Язык у Фуко – это не "язык" в лингвистическом смысле слова – это, скорее, метафора для обозначения самой возможности соизмерения и взаимопреобразования разнородных продуктов и формирований человеческой духовной культуры, общего механизма духовного производства. Но если история – лаборатория возможностей понимания, то язык – лаборатория средств этого понимания, ресурсов культуры. Так отчетливо раскрывается единство истории и языка в эволюционирующей многосоставной концепции Фуко. "Язык" это уровень пер-

воначального структурирования, на основе которого далее вступают в силу социально-культурные механизмы более высоких уровней, например, рационально-логического.

В этой связи можно говорить о "трех Фуко": первый является автором "археологии знания" (концептуальное завершение этого периода — одноименная книга (1969)), второй — "генеалогии власти" (здесь наиболее репрезентативными текстами являются масштабные полотна "Надзирать и наказывать" (1975) и первый том "Истории сексуальности" "Воля к знанию" (1976)), наконец, третий — "эстетик существования" (сюда относятся два посмертно (1984) изданных тома "Историй сексуальности": "Пользование удовольствиями" и "Забота о себе", а также ряд важных небольших работ и интервью начала 80-х, в которых явно просматривается позиция, противоречащая установлениям кантианского долга). Переход от первого ко второму можно трактовать как дальнейшее развитие исследовательской позиции за счет учета дополнительной к языку "независимой переменной" — власти. Переход к третьему требует формирования *нового взгляда* Фуко относительно представления им *категории субъекта*. По всей видимости, несмотря на все "мутации" при реконструкции целостной концептуальной позиции Фуко, целесообразно принимать в расчет не только эволюционную, но и ретроспективную перспективу. Иными словами, в качестве опорной точки многие исследователи избирают корпус текстов, изданных в *Gallimard* в 1984 г., где Фуко, обзревая совокупность сделанного, подчас реагируя на односторонние толкования своих прежних работ или отвечая на вопросы интервьюеров относительно основных мотивов и этапов своей деятельности, давал такие формулировки, которые стали окончательной версией его самоопределения.

"Позднему Фуко" пришлось немало потрудиться во имя преодоления превратного понимания его позиции, инспирированно-го, в значительной мере, его собственными формулировками. По ясному и недвусмысленному заявлению, действительная цель его работы состояла вовсе не в изучении феноменов власти: "Скорее я пытался создать историю различных способов субъективации человеческих существ в нашей культуре... <...> Таким образом, не власть, а субъект является тем, что составляет общую тему моих исследований". Фуко допускает, что он использовал недостаточно адекватные формулировки, возможно, создающие превратное впечатление, но заявляет, что *вовсе не был против идеи субъекта*. Он был лишь против того, чтобы исхо-

доть из некоторой готовой, предустановленной теории субъекта (наподобие того, как это делалось в феноменологии или экзистенциализме) и, опираясь на нее, рассматривать, к примеру, вопрос о том, как та или иная форма познания становится возможной. Интерес Фуко состоял в выяснении того, как именно человек конституировался в качестве определенной исторической формы субъекта, посредством каких практик: "Скорее, я отвергал определенную *априорную* теорию субъекта для того, чтобы быть в состоянии выполнить анализ отношений, которые могут иметь место между конституцией субъекта (или различными формами субъекта) и играми истины, практиками власти и т.п.". Субъект, убежден Фуко, – это не субстанция, а форма, и эта форма имеет исторически изменчивую конституцию.

Фуко демонстрирует, что его тема изложения является определенным местом, заполненным различными индивидами, под которыми он понимает "человеческие индивиды". *Археологический метод не может исключить размышления относительно трансцендентальной структуры.* Археология только визировала пробуждение антропологического сна.

Выделение темы социально-исторической конституции субъективности в качестве лейтмотива мышления Фуко позволяет ему связно представить причудливую, на первый взгляд, траекторию своей исследовательской эволюции и заявить, что впечатление некоего "бунтарского" разрыва с философской традицией, возникающее от чтения его работ, является поверхностным: археолого-генеалогический комплекс раскрывает *формирование субъективности* как поле политической борьбы, и именно в этой связи Фуко обращается к изучению феномена власти. В слове "субъект" имеется два смысла: субъект, подчиненный другому через контроль и зависимость, и субъект, привязанный к своей собственной идентичности через сознание или познание себя. В обоих случаях подразумевается форма власти, которая порабощает и подчиняет". В философии Фуко, как зафиксировали посмертные публикации, произошла переориентация в рассмотрении темы участия субъекта в "играх истины": последние связываются уже не с карательными практиками, а с практиками *самоформирования субъекта*.

"Археологический" анализ ориентировался на бессубъектный статус "познавательного пространства", эта форма истории не апеллирует к субъекту, но раскрывает механизм формирования знаний, дискурсов, областей объектов и т.д. Это попытка выйти из "философии субъекта" через *генеалогию современного субъекта*,

к которому он подходит как к изменчивой исторической и культурной реальности, говорит Фуко в лекции 1971 г. Изучение форм восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе, и положений Хабермаса о техниках производства, сигнификации (или коммуникации) и подчинения, приводят Фуко к тому, что есть и *техники себя* (операции на своем теле, душе, мыслях и поведении), изменения в себе, достигающие определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы.

"Техники себя", которые предписываются индивидам для фиксации их идентичности, становятся способом *писать историю субъективности* через установления и изменения в нашей культуре "отношений к себе", с их технической оснасткой и эффектами знания. Пересмотр генеалогии субъекта западной цивилизации возможен при учете техники подчинения и "техники себя" и их взаимодействия, говорит Фуко в 1981 г. Он предлагает перестроить все поле философствования, выстроив отношение между знанием, практиками, институтами ("субъект", "субъективность" и "объективированные формы") и человеком, "формами субъективности" и "способами субъективации", т.е. с наличными формами культуры, с помощью которых сами люди продуцируют себя субъектами какого-то опыта. Это уже не "опыт переступания", трансгрессии, а исторический продукт, создаваемый на пересечении существующих в каждой культуре "областей знания, типов нормативности и форм субъективности". "Субъект" как форма организации исторического опыта должен уступить поиску различных "стилей существования", критической работе мысли над самой собой. "Поздний" Фуко и рассуждает об историчности трех сфер опыта, сводя оси гносеологии (ось истины в "Рождении клиники" и "Археологии знания", ось власти в "Надзирать и наказывать" и моральную ось в "Истории сексуальности") в "онтологию настоящего".

Однако Фуко противоречит своим выводам. Последовательно снимая с человека его социальные оболочки: слой языка, слой дискурсивности, слой механизмов власти, — он обнаруживает некий остаток, который побуждает к действию вопреки рассуждениям и выводам. Эта проблема актуализирует взаимообусловленность социального и личного в человеке, их неразделимость друг в друге. Социальная обусловленность не отменяет возникновения в ней некоей новой размерности и причинности, несводимой к породившим ее механизмам. Между полем социального и возникновением индивидуальности всегда остается сфера свободы.

Заметим, что Делез в своей работе "Фуко" (1986) отмечает, как Фуко наряду с Бланшо показал, что философские дискуссии ведутся "по поводу места и статуса субъекта в тех измерениях, которые выглядят не полностью структурированными". *Задачей археологии знания* (как дисциплины и метода) становится выявление исходных оснований сознания и мира, которые, соответственно, ни в подсознательной, ни в социокультурной сферах "не прозрачны", а *сокрыты в исторических дискурсивных практиках*. Так Фуко дезавуирует традиционные представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира – для человеческого сознания. Вторая методологическая установка работы – запрет на модернизирующую ретроспекцию – требует анализа прошлых состояний культуры и знания по возможности в их аутентичном своеобразии и специфике. Третья заключается, с одной стороны, в *освобождении* в анализе от всякой *антропологической зависимости*, а с другой – в *обнаружении и понимании принципов формирования такой зависимости*.

В дискурсе следует видеть "феномен выражения – вербальный перевод осуществленного в другом месте дискурса"; это поиск в нем поля закономерности для различных позиций субъективности. Дискурс в этом случае не развернутое проявление субъекта, который мыслит, познает и произносит его: "напротив, это совокупность, в которой могут детерминироваться рассеивание субъекта и его прерывность с самим собой". Фуко демонстрирует, что дискурс это пространство экстернориальности, в котором разворачивается сеть отдельных местоположений. Строй присущих дискурсивной формации объектов не следует определять ни через "слова", ни через "вещи", а строй ее актов высказываний не нужно определять ни через обращение к трансцендентальному субъекту, ни через обращение к психологической субъективности.

Анализ высказываний также рассматривается в систематической форме экстернориальности, вместо исторического описания сказанного, как некоей оппозиции внутреннего и внешнего, отвергающей эту экстернориальность, – являющейся, вероятно, лишь случайностью или чисто материальной необходимостью, видимым телом или недостоверным переводом. В таком случае, создать историю того, что было сказано, – это значит провести в обратном направлении работу выражения: спуститься вдоль сохраненных во времени и рассеянных в пространстве высказываний к той внутренней тайне, которая им предшествовала, в



них отложилась и в них же оказывается искаженной, обнаруженной и преданной. Так оказывается освобожденным ядро основополагающей субъективности. Субъективности, которая всегда находится несколько в стороне от очевидной истории; и которая обнаруживает под событиями другую историю, более серьезную и тайную, более фундаментальную и близкую к истоку, теснее связанную со своим решающим горизонтом (и, следовательно, главенствующую во всех своих детерминациях). Другую историю, протекающую под обычной историей, постоянно ее предвосхищающую и неустанно собирающую прошлое, которую мы можем описать – социологически или психологически – как *эволюцию менталитетов*, и придать ей философский статус в телеологии разума.

Речь идет об обнаружении внешнего, “где в своей относительной редкости, в своем лакунарном соседстве, в своем развернутом пространстве размещаются события высказывания”. Поле высказываний будет описываться как автономная практическая область; как анонимное поле, конфигурация которого определяет возможное место говорящих субъектов; оно не будет подчиняться темпоральности сознания как своей необходимой модели. *Анализ высказываний совершается без ссылки на cogito на уровне говорения*: это совокупность сказанного, связи, закономерности, та область, которая может удостоиться имени автора.

Анализ высказываний обращается к специфическим формам накопления, которые не могут отождествляться ни с интериоризацией в форме воспоминания, ни с безграничной тотализацией документов, а могут быть представлены носителями сметок, которые после расшифровки могут освободить погребенные значения, мысли, желания, фантазмы. Эти четыре термина: чтение-след-расшифровка-память определяют систему, вырывающую прошлый дискурс из его инерции. А затем можно поднять темы, утраченные происхождением, искать такой модус существования, независимо от акта высказывания, который может характеризовать высказывания в толще времени, где они сохранены и использованы. Этот анализ предполагает, что высказывания будут рассматриваться в свойственной им остаточности, добавочности, рекуррентности. Описать совокупность высказываний – это значит установить позитивность. Проанализировать дискурсивную формацию – значит установить тип позитивности дискурса.

Анализ архива включает кромку времени, окружающую наше настоящее, – “это то, что, находясь вне нас, нас ограничивает”. “Описание архива проявляет свои возможности (и овладе-

ние своими возможностями), начиная с дискурсов, которые только что перестали быть нашими дискурсами: его порог существования учрежден разрывом, который отделяет нас от того, что мы уже не можем сказать, и от того, что выпадает из нашей дискурсивной практики: оно начинается вместе с внешним нашей собственной речи; его место — это расхождение с нашими собственными дискурсивными практиками". Это описание разлучает нас с нашими непрерывностями, распыляет временную тождественность, рвет нить трансцендентальных телеологии, и там, где антропологическая мысль спрашивала о бытии человека или его субъективности, оно заставляет вспыхнуть другое и важное. Такая диагностика устанавливает, что мы — это различие, что наш разум — это различие дискурсов, наша история — различие времен, наше я — различие масок. Различие — это рассеивание, которое мы собой представляем и которое совершаем.

Археология описывает не науку в ее специфической структуре, а область знания. Дискурсивные формации и специфические закономерности знания обрисовались там, где труднее всего было достичь уровней научности и формализации. Археология вовсе не имеет ценности предвосхищения для анализа вербальных исполненностей, она лишь указывает на одну из линий наступления: спецификация уровня — это уровень высказывания и архива; детерминация и освещение области — это закономерности высказываний, позитивности; введение, таких понятий, как правила формирования, археологическая деривация, историческое априори. Но почти во всех измерениях и гранях это начинание связано с науками (прежде всего, теми, которые образуют и устанавливают свои нормы в археологически описанном знании), с анализами научного типа, отвечающими критериям строгости.

В конечном итоге археология (в которой порождающая грамматика играет роль анализа-связи) вне всякой ссылки на образующую субъективность, пытается показать правила формирования понятий, объектов, изучая условия присвоения дискурсов и т.п., она сталкивается с анализом общественных формаций (коррелятивными пространствами). Археология вызывает к возникновению некую специфическую область, относительно которой ничто не гарантирует заранее, что она останется устойчивой и автономной. Археология — это название, данное той части теоретической конъюнктуры, которую Фуко расценивает как современную. Породит ли она специализируемую дисциплину или

пучок проблем, решить это невозможно. Речь идет о поле, в котором проговаривается *инициатива субъектов*, о связях и правилах, которые ею используются, т.е. выявляются дискурсивные практики в их сложности и толще. Задача простая — показать, что изменения в порядке дискурса ведут к преобразованиям в практике, а дискурс является сложной и дифференцированной практикой.

**А. И. Бродский, А. В. Малинов**

**АКАДЕМИЧЕСКАЯ И НЕАКАДЕМИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОССИИ  
ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ**

Различные подходы к осмыслению истории, рассмотрение прошлого с точки зрения религиозных, политических и философских идей можно встретить и в русском средневековье, и в XVIII в. Однако специфически философский подход к истории начинает проявляться только в XVIII в., а сочинения по философии истории в строгом смысле слова появляются лишь в XIX в. В конце XIX — начале XX в. в русской философии истории достаточно четко выделились два направления, которые, с известной долей условности, можно обозначить как *историософское* (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Д. С. Мережковский, Вяч. Иванов и др.) и *академическое* (А. С. Лаппо-Данилевский, Н. И. Кареев, Р. Ю. Виппер, Б. Н. Чичерин, В. О. Ключевский, П. Н. Милоков, П. М. Бидили, П. Г. Виноградов, И. М. Гревс, Д. М. Петрушевский, В. И. Герье, М. М. Хвостов и В. М. Хвостов). Для первого направления было характерно религиозно-проphetическое восприятие истории и поиск некоего объективного и предопределенного смысла исторических событий. Второе направление было ориентировано прежде всего на разработку методологических и эпистемологических вопросов исторической науки, а также на создание рациональной концепции исторического процесса.

Разумеется, каждое из этих направлений включало в себя весьма различные, часто несовместимые, философские концепции. Однако, на определенном уровне абстрагирования, нельзя не увидеть типологическое сходство теоретических, методологи-