

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 интеллигibleйной универсальности гегельянства (которое его не удовлетворяло) и коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы "субъект – познание – мир". Маркс, Ницше, Батай, Бланшо, Башляр, Кантгилем, 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, взаимоизмерять и оптимизировать социокультурные феномены. Мысление 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 существенных 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 некоторому 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

А. С. Колесников. Проблема субъективности в археологии знания М. Фуко

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 кантианской 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 развертывается. 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 Нарвала, 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. Ка-жущаяся 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". Основной 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, обозревая 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, инспирированного, 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 субъектизации 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-

дить 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 разумеет "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 личностного в человеке, их нерастворимость 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 скрыты 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: "на-против, это совокупность, в которой могут детерминироваться рассеивание субъекта и его прерывность с самим собой". Фуко демонстрирует, что дискурс это пространство экстериоральности, в котором разворачивается сеть отдельных местоположений. Стой присущих дискурсивной формации объектов не следует определять ни через "слова", ни через "вещи", а стой 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 экстериоральности, вместо исторического описания сказанного, как некоей оппозиции внутреннего и внешнего, отвергающей эту экстериоральность, – 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 информацию – 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, расплющивает временную тождественность, рвет нить трансцендентальных телеологии, и там, где антропологическая мысль спрашивала о бытии человека или его субъективности, оно заставляет всплынуть другое и важное. Такая диагностика устанавливает, что мы – это различие, что наш разум – это различие дискурсов, наша история – различие времен, наше я – различие масок. Развличие – 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

А. И. Бродский, А. В. Малинов. Академическая и неакадемическая философия 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. Вильпер, Б. Н. Чичерин, В. О. Ключевский, П. Н. Милюков, П. М. Биццоли, П. Г. Виноградов, И. М. Грэвс, Д. М. Петрушевский, В. И. Герье, М. М. Хвостов и В. М. Хвостов). Для первого направления было характерно религиозно-профетическое восприятие истории и поиск некого 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-