

УДК 1(091)+82.1+930.1+159.9(091)

РЕВИЗИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ИСТОРИЗМА В ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМЕ*

А. В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет

Поступила в редакцию 18 февраля 2022 г.

Аннотация: рассматриваются вопросы критики классического историзма в философии постструктурализма в ее основных измерениях: теоретическом, политическом, этическом. Автор исходит из того, что критика сопровождается переходом в пространство смежного дискурса: 1) критика носит непрямой характер, имеет место не теоретическое опровержение классического историзма, а подрыв его метафизических оснований; 2) метафизический фундамент подрывается косвенно, благодаря переносу проблематики в другое измерение, где эта метафизика отбрасывается как излишняя. Подчеркивается, что тактика постоянного ускользания в пространство смежного дискурса позволяет смягчить связанную с историзмом метафизику за счет встраивания ее в проблемное поле, в котором она становится ненужной. Автор отмечает, что основными объектами критики становятся метафизика субъекта и телеологическая история; подрыв одного влечет ослабление другого. Показано, что критика классического историзма в постструктурализме не означает тотального отказа от историзма вообще; глобальный историзм сменяется историзмом локальных актов. Новизна исследования видится в том, что автор демонстрирует, каким образом радикальная критика историзма, предпринятая в постструктурализме, предполагает частичное восстановление в правах метафизику субъекта, что в дальнейшей перспективе может вести к возрождению представлений о транс-исторических сущностях.

Ключевые слова: историзм, критика, постструктурализм, история, субъект, телеология, перевод.

Abstract: the article analyzes the specificity of criticism of classical historicism in the philosophy of poststructuralism in its main dimensions: theoretical, political, ethical. Based on the study of the main dimensions of criticism, the author demonstrates that it is accompanied by a transition into the space of adjacent discourse: 1) criticism is of an indirect nature, there is not a theoretical refutation of classical historicism, but an undermining of its metaphysical foundations; 2) the metaphysical foundation is undermined indirectly, due to the transfer of problems to another dimension, where this metaphysics is discarded as superfluous. The tactic of constant escaping into the space of adjacent discourse makes it possible to soften the metaphysics associated with historicism by embedding it in a problematic field in which it becomes unnecessary. The main objects of criticism are the metaphysics of the subject and teleological history; undermining one entails weakening the other. At the same time, criticism of classical historicism in poststructuralism does not mean a total rejec-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук».

tion of historicism in general; global historicism is replaced by historicism of local acts. This, in turn, presupposes a partial restoration of the subject in the rights of metaphysics, and in the long run may lead to the revival of ideas about trans-historical entities.

Key words: *historicism, criticism, poststructuralism, history, subject, teleology, actor, translation.*

Историзм, возникший однажды как общегуманитарная доктрина, в кристаллизованном виде сформировался в пространстве философии, пережил здесь продолжительный расцвет и распространил свою экспансию на смежные дисциплины. Пожалуй, нет ничего удивительного в том, что, будучи обращен к вопросам, находящимся в ведении исторической науки, сам он находит основания в смежном дисциплинарном пространстве. Такое положение дел устраивает обе научные дисциплины, избавляя историю от необходимости превращаться в философию, а философии позволяя удерживать свое положение универсальной методологии, значимой для всей науки в целом. Во всяком случае, такое положение дел было характерно для XIX и большей части XX столетий, а ретроспективно распространяется на XVIII. Историческая наука последнего столетия все меньше нуждается в методологии, приходящей из философии, поскольку способна вырабатывать таковую самостоятельно. Однако историзм в качестве бессознательной установки по-прежнему дает о себе знать в самых общих положениях, выдвигаемых историками. Замечательно и в то же время закономерно, что наиболее радикальная критика историзма развивается именно в пространстве философии, тогда как область исторических наук представляется чем-то вроде полигона для критических идей.

Критика историзма в последние полвека связана с философским течением, условно называемым постструктурализмом, ведущие представители которого: М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида и др., – никогда не составляли ни единой философской школы, ни ситуативного альянса, будучи объединяемы скорее общностью рассматриваемых проблем и стилем мышления. В этом ряду наибольший интерес для нашей темы представляет М. Фуко, разворачивавший свой критический дискурс в пространстве, смежном с исторической наукой, а иногда откровенно заступавшем на ее территорию. Но быть может, куда важнее то, что в сознании представителей гуманитарных наук он сумел произвести значительный сдвиг в том, что касается образа истории и того, что сам он предпочитал называть «историей идей» [1–4]. Имея своим ориентиром и естественным потенциальным союзником традицию Школы Анналов, он мог позволить себе разрыв с тем образом историзма, что утвердился в философии, и обрести возможность развивать свою субверсивную деятельность, в методологическом отношении оставаясь за пределами философских наук. Его подход, будучи внешне простым, приобрел множество последователей и по сию пору имеет большую популярность среди интеллектуалов, занимающихся гуманитарными науками.

Ниспровержение субъекта истории

Существует ряд общих мест в восприятии творчества Мишеля Фуко как интеллектуалами, имеющими дело с историей мысли, так и далекими от академической науки любопытствующими читателями. Во-первых, Фуко заявил о «смерти человека» (или, в усиленном варианте, объявил человека несуществующим) [5]. Во-вторых, он отменил историю как непрерывную длительность, заменив ее рядом дискретных образов. В-третьих, он предложил новый взгляд на положение вещей, заключающийся в радикальном релятивизме, благодаря которому транс-исторические универсалии объявляются несуществующими. Оставляя в стороне (впрочем, небезынтересный) вопрос о том, что из этого действительно было плодом творческой мысли самого Фуко, а что перешло к нему от классиков философской мысли, мы намерены показать, каким образом можно обнаружить общее основание всех этих фукольдианских идей в своеобразной версии историзма, которую он исповедовал, а благодаря этому дать критическую оценку тому, насколько справедливы упомянутые расхожие суждения.

Само творчество Мишеля Фуко обладает большой притягательностью, которая создается прежде всего видимой простотой его критики, позволяющей с легкостью ниспровергать самые сложные философские конструкции, даже не давая себе труда с ними сколько-нибудь основательно познакомиться. Кроме того, эта притягательность объясняется провокативностью суждений Фуко, за которые ему нередко приходилось оправдываться задним числом. Наша задача, повторим, заключается не в том, чтобы проследить источники заимствования ключевых идей фукольдианства, а в том, чтобы найти общую методологическую почву, на которой эти идеи давали столь буйные побеги. Сразу обозначим наш тезис, который затем постараемся аргументировать: теоретико-методологическим основанием центральных идей фукольдианства является историзм, выступающий одновременно и как орудие радикальной критики метафизики субъекта и телеологической истории, и как платформа для наброска новой метафизики в творчестве позднего Фуко. Термин «фукольдианство» мы здесь употребляем в нестрогом смысле, лишь для того чтобы избежать необходимости выделять главное и второстепенное в творчестве французского автора, который постоянно подвергал значительному пересмотру корпус своих идей.

Очевидно, начать следует с того, что в глазах своих многочисленных последователей Фуко имеет репутацию ниспровергателя историзма. Знаменитое выражение Ж.-П. Сартра: «Он заменил кино волшебным фонарем», – означает, что Фуко отказался рассматривать историю как длительность, откладываемую на хронологической шкале, такую длительность, на всём протяжении которой действуют постоянные движущие силы, подчиняющиеся строгим законам [6–12]. Вместо этого он предложил структуралистское исследование трансверсальных срезов истории, т. е. отказался разом и от телеологической истории с ее полага-

нием финала, и от детерминизма в истории, а заодно и от субъекта истории, как бы его ни понимать. Взамен Фуко предложил рассматривать статичные образы истории, реконструируемые на основании «архивов», сохранившихся от конкретного исторического момента. По сути, это было изучение единичностей или «редкостей», как выразился П. Вейн. Другими словами, Фуко отказался от всеобщей истории, объявив ее изучение невозможным, предпочтя рассмотрение локальных исторических актов в статике, а не в динамике. Этот проект, приобретший примерно столько же хулителей, сколько последователей, был уязвим для критики со всех сторон, уязвим настолько, что и сам Фуко выступил одним из его критиков, когда стал испытывать потребность в чем-то вроде онтологического основания для новой модификации субъекта, которая стала вырисовываться в его творчестве к концу 1970-х гг.

Таким образом, на первый взгляд, Фуко выступил активным противником историзма. В то же время он предпринял тотальное историзирование всех и всяческих феноменов бытия, как человеческого, так и внеположного человеку. Опираясь на ницшеанский принцип генеалогии, он заявил, что не существует транс-исторических универсалий, так что всякий известный нам из истории, как прошлой, так и современной, объект следует рассматривать как конституируемый конкретной дискурсивной формацией, носящей уникальный характер и существующей в конкретной исторически сложившейся диспозиции знания-власти. Этот последний момент в философии Фуко (здесь уже позволено говорить именно о философии, от которой он прежде упорно отрекался) требовал чего-то вроде онтологии субъекта, стоящего за этой связкой. И знание, и власть предполагают своего субъекта, не обязательно отождествляемого с конкретным Я; уже марксисты прекрасно продемонстрировали, каким образом позиция какого субъекта может занимать социальный класс или человек вообще как исторический деятель. Отказавшись от марксистской позиции, быть может, не столько в силу теоретических, сколько в силу политических соображений текущего момента, Фуко оказался на стороне тех философов, чью генеалогию при желании можно возводить напрямик к Гегелю [13], хотя в послевоенной Франции куда охотнее кивали в сторону Фрейда: к тем, кто говорил о субъекте желания [14].

Картезианский субъект легко допускал такую модификацию, при которой его можно было сделать самосознанием и субъектом всемирной истории; весь ход всемирной истории в этой гегельянской версии как раз и представлял собой диалектическое движение, нацеленное на достижение абсолютного самосознания. Устранение такого субъекта означало одновременное устранение телеологической истории, и наоборот. Но, поскольку лобовая атака на гегелевскую диалектику представлялась предприятием заведомо безнадежным, да в послевоенном мире едва ли и нужным, куда более результативным оказался подрыв телеологической истории, с необходимостью повлекший за собой отказ от исторического субъекта. Провозгласив «смерть субъекта», Фуко вскоре должен был признать, что речь шла о конкретной модели субъекта, а не об избавлении

от субъекта как такового. Напротив, заявлял он, избавление от картезианско-гегельянского субъекта открывает широкий простор для конституирования новых форм субъективности, что означает освобождение как в теоретическом, так и в политическом отношениях [15–16].

Историзм vs механицизм: в поисках метода

Многие исследователи творчества Фуко представляют дело таким образом, будто в разные периоды он исповедовал совершенно различные взгляды, всякий раз отказываясь от прежних. Повод для этого дает сам Фуко, в каждой своей новой работе или даже лекционном курсе в Коллеж де Франс стремящийся к довольно радикальному пересмотру своих прежних позиций. Даже его проницательный друг Ж. Делез заметил как-то, что творчество Фуко не эволюционировало, а проходило через кризисы. Вместе с тем систематически обозревая творческую биографию Фуко, можно обнаружить постоянно присутствующие в его интеллектуальной деятельности компоненты, одним из которых выступает своеобразный историзм, основанный на релятивизме ницшеанского толка [17–18].

Механицизм в философии, от Декарта до Гуссерля, утверждал универсальность законов, действующих в мире, и единство мышления, в какой бы части мира и в какую бы эпоху оно ни происходило. Из этого следует, что историческое развитие человечества имеет общий вектор, несмотря на частные отклонения. Ницшеанский релятивизм, объявляющий не только всякую мысль, но и всякую сущность, усматриваемую человеком в мире, продуктом интерпретации, представляет собой радикальное устранение универсализма и провозглашение частностей единственной реальностью, существующей в человеческом мире. Прямым следствием такого взгляда на вещи является утверждение любых феноменов продуктом конкретных исторических обстоятельств и мыслительных актов, связанных с конкретной конъюнктурой.

Термин «историзм» в этом случае претерпевает значительное расширение и даже, как сказал бы сам Фуко, эпистемологическую мутацию. Мы, несомненно, имеем дело с историзмом, даже более радикальным, нежели прежде, и вместе с тем этот историзм признает лишь локальные исторические акты, начисто отрицая существование транс-исторических универсалий, а главное, единой истории, управляемой интеллигибельными законами. Пафос Сартра, назвавшего это изобретение «волшебным фонарем», не только понятен, но по-своему убедителен. Фуко было удобно представить дело таким образом, будто он покончил с архаичным верованием в счастливый конец истории, которое якобы исповедовало поколение Сартра. В действительности же речь шла скорее о возможности построения разумной программы действий, которую искал весь модерн и которая могла бы успешно противостоять нигилистическим жестам и возврату к разного рода обскурантизму как в теоретическом измерении, так и в реальной политике. Деконструкция метафизики предполагает не «русский нигилизм» как тотальную аннигиляцию ценностей в расче-

те на то, что кто-то другой, придя следом, приступит к синтезу на пустом месте, но замену ветхого новым. Такая ницшеанская «переоценка ценностей», предпринятая Фуко, во-первых, сама должна была опираться хотя бы на временно возведенные конструкции, а во-вторых, дать хотя бы самый общий абрис новой теоретической конструкции, пускай хотя бы столь же хаотичной, как город бессмертных из новеллы Х. Л. Борхеса.

Что касается первого, Фуко полагал достаточными строительные леса структурализма. В том, что касается критики метафизики, структуралистская позиция выглядела довольно убедительно, предлагая новую экономию мышления: отказаться от вопроса об основаниях как заведомо неразрешимого и потому лишнего смысла, начав с рассуждения об отношениях. Здесь, конечно, тоже нужно было постулировать существование системы как целого, составляемого единичностями, и понятие структуры оказалось весьма уязвимым для критики. В сущности, подвергаясь онтологизации, оно тоже несло с собой метафизику, а потому вскоре также было свернуто. Однако куда хуже обстояло дело в этическом и политическом измерениях, которые, в конце концов, и являются определяющими для общественного выбора в пользу той или иной философской доктрины. Поколение Сартра могло полагаться на гегельянскую версию истории, неразлучным спутником которой был субъект истории, а интеллектуалу нужно было сделать верный выбор и позволить истории ангажировать себя. Фукольдианский анархизм исключал возможность верного выбора, оставляя взамен расплывчатые конструкции вроде «эстетик существования» или «заботы о себе». Фуко покинул ряды Французской компартии после «дела врачей» в СССР, приобретя на всю жизнь стойкое отвращение к партийной диктатуре и став на позицию ницшеанского индивидуализма. Однако индивидуальный опыт интеллектуала невозможно превратить в теоретическую позицию, предполагающую универсализм. Результатом подрыва телеологической истории, таким образом, оказался, с одной стороны, теоретический анархизм, а с другой – весьма интересный в частностях, но уязвимый в целом структурный анализ локальных исторических картин. Вместе с тем Фуко, нуждаясь в метафизическом основании, вернулся к субъекту желания, который стал теперь трактоваться как субститут субъекта знания [19].

Что до второго, и ставка, и цена здесь были куда выше: расправившись с такой видимой легкостью с классическим историзмом, нужно было предложить эквивалентную замену. Таковой стала своеобразная версия исторической эпистемологии – направления, активно развивавшегося во Франции начала XX столетия [20–21]. Радикальный поворот, произведенный Фуко, на деле был не таким уж радикальным; по сути, он примкнул к существовавшему задолго до него альянсу, в рядах которого были такие значительные фигуры, как П. Дюгем и Г. Башляр [22]. Тот вариант исторической эпистемологии, который предложил М. Фуко, опирался, с одной стороны, на эту уже давнюю традицию, с которой он оказался генетически связан через своего наставника Ж. Кангийема, а с другой – перекликался с теориями локальных исторических типов

О. Шпенглера и А. Тойнби, утвердивших в сознании западных интеллектуалов идею прерывности исторического и культурного развития человечества. Фуко преуспел благодаря тому, что нашел себе сильных союзников, однако традиция исторической эпистемологии преследовала задачи частного порядка, рассчитывая описать развитие научного знания. Ему же было нужно другое: описание всемирно-исторического процесса с точки зрения дискретных образов. Здесь, очевидно, требовалась новая метафизика, тогда как сам Фуко в конце концов удовольствовался элементами старой.

В поисках новой онтологии истории

Концепцию потоков Делеза и Гваттари можно в каком-то смысле считать восполнением того пробела, который зиял в теории Фуко. Во-первых, этот тандем произвел концептуализацию понятия «поток», предложив рассматривать исторические акты динамически, а не статически [23–25]. Если эпистемологические срезы Фуко были неподвижными картинками «волшебного фонаря», то трансверсальные срезы Делеза и Гваттари есть технологический момент машинного производства, представляющего собой не сущность, а процесс. Мысль Ю. Кристевой о том, что производство критических текстов представляет собой критическое производство текстов, была реализована здесь вполне. К тому же Делез и Гваттари не претендовали на роль наблюдателей, возвышающихся над коллизиями исторического процесса, полагая, что как раз вовлеченность исследователя в этот процесс только и позволяет ему выносить какие бы то ни было суждения о нем.

Упрощая до схематизма, можно сказать, что в то время как Фуко в конце концов вернулся к субъектно-объектной оппозиции, основанной на метафизике желания (только понимаемого не негативно, как в гегельянстве, а позитивно, как в ницшеанстве), Делез и Гваттари предложили подход, опирающийся на некую новую онтологию, в основании которой лежала не движимая негативною диалектика желания, а позитивная диалектика воли [26]. Разумеется, говорить о метафизике или онтологии применительно к таким фигурам, как Фуко или Делез, можно лишь условно, в том смысле, что таковые имплицитно предполагаются дискурсом этих авторов. И Фуко, и Делез декларировали свое ницшеанство, хотя в философии обоих кантианство играло не менее заметную роль. Если для Фуко это означало, прежде всего, истористский релятивизм, то для Делеза на первом месте оказывалась онтология Ницше, в которой он нашел представление о позитивности воли. Двигаясь в общем направлении, философы-постструктуралисты имели между собой мало общего в теоретическом отношении. Объединяла их не столько общность идей, сколько общий противник. Таковой оказалась старая «метафизика», т. е. картезианский субъект и его историзированная версия, а также телеологическая история, обретавшая легитимацию благодаря этой фигуре.

Такая критика историзма несет в себе внутренний парадокс. С одной стороны, здесь нет ничего радикально нового по сравнению с классиче-

ским историзмом, ибо всякое явление и всякий акт, имеющие место в человеческой реальности, по-прежнему объявляются исторически обусловленными и в своей историчности уникальными. Механицизм, хотя бы и под видом феноменологии, отрицается, как и всякая тождественность и «повторение», ниспровержению которого Делез посвятил свою докторскую диссертацию, провозглашая XX век веком «различия». С другой стороны, у этого старого историзма выбивали почву из-под ног, поскольку почва была метафизической. Попытки замены прежней метафизики чем-то новым приводили лишь к частичной ее реабилитации или, в конце концов, к откровенному признанию в невозможности заменить фундамент, не разрушая дома. В результате стали появляться проекты обнуления истории, прежде всего, связанные с именами Ж. Бодрийера и Б. Латура.

Бодрийер ввязался в полемику вокруг историзма с провокативным призывом «забыть Фуко», за что его анафематствовали многочисленные сторонники последнего [27]. Претензия Бодрийера к Фуко состояла в том, что тот, по его словам, возрождал те самые дискурсивные практики, которые взялся ниспровергать, вернее, что дискурс самого Фуко является отражением старой метафизики субъекта. О том, как это произошло, мы уже говорили, так что можно признать, что у таких обвинений были основания. Сам Бодрийер еще в середине 1980-х гг. заявил о «замораживании истории», полагая, что двухполярный мир может существовать сколь угодно долго, поскольку достигнуто военное и политическое равновесие, которое никто не решится нарушить. Однако в скором времени ему пришлось признать факт «разморозки» истории, которая снова двинулась в путь. Но в конце 1990-х гг. он констатировал, что событийная история вовсе не продолжается, а имитируется, поскольку всякое событие представляет собой симулякр и имитацию некогда уже бывшего. В каком-то смысле это был возврат к механицизму, утверждавшему автоматическое воспроизводство явлений в соответствии с незыблемыми законами истории. Однако воспроизводились здесь не действительные события, а их симулякры. По мысли Бодрийера, механическое воспроизводство исторических явлений как раз и свидетельствует об их гиперреальном характере. Таким образом, для Бодрийера отказ от телеологической истории означал отказ от претензий постичь смысл происходящего в современности, рухнувшей в совершенную бесосновность и бессмысленность [28].

Бодрийер называл свой философский метод «радикальным мышлением», и предпринятое им теоретическое насилие действительно носило весьма радикальный характер. Он не собирался возрождать субъекта, создавать новую метафизику или предлагать программы спасения философии. Вместо этого он действовал в модусе, который сам же называл идиотизмом в духе бравого солдата Швейка: подыграть системе так, чтобы, набрав запредельную скорость, та пошла вразнос. Эта политическая по сути своей программа была в то же время программой теоретической, ибо философия, а с ней гуманитарные и общественные науки также

должны были обратиться против себя самих. Можно, конечно, назвать эту жестикуляцию Бодрийяра нигилистической, хотя в действительности речь идет скорее о расчистке пространства для нового строительства. Социология в современном состоянии является симулякрот науки; нужно позволить ей изжить себя, чтобы создать новую социологию, действительно имеющую отношение к насущным заботам человечества. То же касается других общественных и гуманитарных дисциплин. Историзм – один из краеугольных камней этого ныне разваливающегося здания и одна из тех ценностей, переоценку которых затеял еще Ницше.

Строго говоря, Бодрийяр не выдвинул никакой позитивной программы действий для интеллектуалов, но лишь программу негативную. Б. Латур, долгое время двигавшийся в фарватере Фуко, предложил то, что можно считать не только шуткой, но и жестом во вполне определенном направлении [29]. Во всяком случае, он выразил имплицитное желание критической теории последних десятилетий, сформулировав его в виде императива: поступай так, словно бы Нового времени не было. Логика историзма предполагает линейное развитие событий, а сам исторический процесс провозглашает анизотропным. Идея прогресса исключает движение вспять, но даже всякий регресс рассматривает как поступательное движение. Поэтому предложение произвести обнуление истории выглядит алогичным и видится нам ироничной констатацией растерянности, царящей в среде интеллектуалов. Однако Латур, возможно, вовсе и не шутит: мы оказались в тупиковой ситуации, ибо от постмодерна уже нельзя прийти к новому модерну, а только, как справедливо продемонстрировал Бодрийяр, к его симулякру. Другими словами, мы можем лишь множить уровни этого «пост-», двигаясь от постмодерна к постпостмодерну и т. д., увязнув в дурной бесконечности. Поскольку не приходится рассчитывать ни на какой внешний фактор, который мог бы задать новую точку отсчета истории, как это было некогда при крушении античной цивилизации, нужно самостоятельно начать новый отсчет. Не совсем понятно, как можно было бы выполнить такое пожелание, однако нас здесь интересует не это, а общая логика критики классического историзма и ее основания.

Таким образом, критика классического историзма в постструктурализме развивается в нескольких взаимосвязанных измерениях: теоретическом, политическом, этическом. Эта критика носит преимущественно непрямой характер, так что имеет место не попытка непосредственного теоретического опровержения классического историзма, а подрыв его метафизических оснований. Эти последние, в свою очередь, также не подвергаются прямому теоретическому опровержению, а подрываются косвенно, благодаря переносу проблематики в другое измерение, где эта метафизика может быть отброшена как излишняя. Таким образом, здесь применяется тактика постоянного ускользания в пространство смежного дискурса, где критик может воспользоваться более выгодными условиями, ослабив в то же время связанную с историзмом метафизику за счет помещения ее в среду, в которой она становится ненужной. Основными

целями этой критики становятся метафизика субъекта и телеологическая история; подрыв одного из этих элементов с необходимостью влечет ослабление другого. Вместе с тем критика классического историзма в постструктурализме не означает тотального отказа от историзма вообще; глобальный историзм сменяется историзмом локальных актов. Это, в свою очередь, предполагает частичное восстановление в правах метафизики субъекта, а в дальнейшей перспективе может вести к возрождению представлений о транс-исторических сущностях, чего одни авторы стремятся избежать, тогда как другие считают необходимым завершением критического демарша постструктурализма. Отказ от глобального историзма в пользу историзма парциальных объектов имеет не столько теоретический, сколько политический смысл, поскольку, с одной стороны, позволяет противостоять господствующим метанарративам и их идеологическим коррелятам в сфере политического, а с другой – имеет своей оборотной стороной открывающуюся возможность для любых ревизий истории с точки зрения текущей конъюнктуры.

Литература

1. *Lacapra D.* History and Reading : Tocqueville, Foucault, French Studies / D. Lacapra. – Toronto : University of Toronto Press, 2000. – 235 p.
2. *Carlson L.* Contingency and the Limits of History : How Touch Shapes Experience and Meaning / L. Carlson. – N. Y. : Columbia University Press, 2019. – 292 p.
3. *Powell J. L.* From Historical Social Theory to Foucault / J. L. Powell. – N. Y. : Nova Science Publishers, 2013. – 111 p.
4. *Fendler L.* Praxis and Agency in Foucault's Historiography / L. Fendler // Studies in Philosophy and Education. – 2004. – № 5–6. – P. 445–466.
5. *Sforzini A.* Foucault and The History of Anthropology : Man, before the «Death of Man» / A. Sforzini // Theory, Culture & Society. – 2020. – № 11.
6. *Flynn Th. R.* Sartre, Foucault, and Historical Reason / Th. R. Flynn. – Chicago : University of Chicago Press, 2005. – Vol. 2 : A Poststructuralist Mapping of History. – 390 p.
7. *Flynn Th. R.* Sartre and Foucault / Th. R. Flynn // Sartre Studies International. – 2004. – № 2. – P. 47–55.
8. *Flynn Th. R.* Sartre, Foucault and the Critique of (Dialectical) Reason / Th. R. Flynn // Sartre Studies International. – 2010. – № 2. – P. 17–35.
9. *Gutting G.* The Politics of the Order of Things : Foucault, Sartre, and Deleuze / G. Gutting // History and Theory. – 2016. – № 4. – P. 54–65.
10. *Caddeo F.* Sartre et Foucault : Parcours de Réconciliation / F. Caddeo // Sartre Studies International. – 2014. – Vol. 20. – № 1. – P. 1–16.
11. *Seltz B.* Sartre, Foucault, and the Subject of Philosophy's Situation / B. Seltz // Sartre Studies International. – 2004. – № 2. – P. 92–105.
12. *Schneider U. J.* Sartre and Foucault Matching Each Other : What History Meant for Both of Them / U. J. Schneider // History and Theory. – 2007. – № 2. – P. 272–280.
13. *Clifford M.* Hegel and Foucault : Toward a History without Man / M. Clifford // Clio. – 1999. – № 1. – P. 1–22.

14. *Luxon N.* Crisis of Authority : Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault / N. Luxon. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – 358 p.
15. *Kelly M. G. E.* The Political Philosophy of Michel Foucault / M. G. E. Kelly. – N. Y. : Routledge, 2009. – 185 p.
16. *Russ A. R.* The Illusion of History : Time and the Radical Political Imagination / A. R. Russ. – Washington : Catholic University of America Press, 2013. – 338 p.
17. *Wilson Th. H.* Foucault, Genealogy, History / Th. H. Wilson // Philosophy Today. – 1995. – № 2. – P. 157–171.
18. *Schift A. D.* Foucault’s Reconfiguration of The Subject : From Nietzsche to Butler, Laclau/Mouffe, and Beyond / A. D. Schift // Philosophy Today. – 1997. – № 1. – P. 153–160.
19. *Sheridan A.* Michel Foucault : The Will to Truth / A. Sheridan. – London : Routledge, 1990. – 242 p.
20. *Delaporte F.* Foucault, Epistemology and History / F. Delaporte // Economy and Society. – 1998. – № 2–3. – P. 285–297.
21. *Hyder D.* Foucault, Cavailles, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences / D. Hyder // Perspectives on Science. – 2003. – № 1. – P. 107–129.
22. *Pena-Guzmán D. M.* French Historical Epistemology : Discourse, Concepts, and the Norms of Rationality / D. M. Pena-Guzmán // Studies in History and Philosophy of Science. Part A. – 2020. – № 79. – P. 68–76.
23. *Nguyen D. L.* Universal History and Immanent Critique in Anti-Oedipus / D. L. Nguyen // Philosophy Today. – 2020. – № 1. – P. 51–76.
24. *Lundy C.* History and Becoming : Deleuze’s Philosophy of Creativity / C. Lundy. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012. – 218 p.
25. *Colebrook C.* Deleuze and History / C. Colebrook, J. A. Bell. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. – 241 p.
26. *Cisney V. W.* Deleuze and Derrida : Defference and the Power of the Negative / V. W. Cisney. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2018. – 320 p.
27. *Sax B.* Remember Foucault, Remember Baudrillard / B. Sax // European Legacy. – 2009. – № 2. – P. 197–203.
28. *Gogan B.* Jean Baudrillard : The Rhetoric of Symbolic Exchange / B. Gogan. – Carbondale : Southern Illinois University Press, 2017. – 236 p.
29. *Dyson S. M.* Assessing Latour : The Case of The Sickle Cell Body in History / S. M. Dyson // European Journal of Social Theory. – 2019. – № 2. – P. 212–230.

Санкт-Петербургский государственный университет

Дьяков А. В., доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания

E-mail: a.diakov@spbu.ru

Saint-Petersburg State University

Dyakov A. V., Doctor of Philosophy, Head of the Ontology and Gnoseology Department

E-mail: a.diakov@spbu.ru