

Конструировать себя как анархического субъекта

Райнер Шюрманн (1941–1993) — философ.

Пер. с фр. Марии Романюк

Ключевые слова: Райнер Шюрманн, Мишель Фуко, субъект, археология, генеалогия, практики субъективации, аскеза, анархизм, современность

В эссе «Конструировать себя как анархического субъекта» Райнер Шюрманн переосмысляет фигуру субъекта в свете позднего Фуко, обращаясь к археолого-генеалогическому подходу, а также к анализу практик себя. Реконструируя этические, моральные и аскетические формы субъективации, он прослеживает, как субъект формируется на пересечении дискурсивных и внедискурсивных конфигураций власти-знания. Особое внимание уделяется анархическому субъекту как фигуре сопротивления в условиях современного изоморфного общества, стремящегося к тотализирующей гомогенности. Философия, по Шюрманну, мыслится как форма аскетического упражнения — практика письма, способная выявлять и смещать границы господствующих режимов истины.

Следовательно, общую тему моих исследований образует не власть, но субъект².

СУЩЕСТВУЕТ РАСПРОСТРАНЕННОЕ МНЕНИЕ о месте субъекта в работах Фуко, которое сам он не преминул подкрепить. Чтобы обойти гуманистические и структуралистские интерпретации, он формулирует археолого-генеалогический проект, позволяющий проследить за изменениями конфигураций власти-знания. Не то чтобы человеческий субъект отсутствовал в этих конфигурациях, однако именно

¹ Перевод выполнен по изданию: Schürmann R., Villela-Petit M. Se Constituer Soi-même Comme Sujet Anarchique // Les Études Philosophiques. — 1986. — No. 4. — pp. 451–471. © Presses Universitaires de France/Numensis, 1986. Публикуется с любезного разрешения правообладателя. Редакция благодарит Никиту Архипова за помощь в работе над переводом.

² Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 162.

они отводят ему место: он — лишь переменная в дискурсивных закономерностях, побочный эффект стратегий власти. Если принять эту точку зрения, то полностью вынесенным за скобки оказывается практический субъект: *Я*, учреждающее себя в качестве действующего субъекта среди других действующих субъектов.

Какой бы вариант археологии-генеалогии Фуко мы ни рассматривали, положение практического *Я*, безусловно, оказывается незавидным. Как «человека» в современной *эпистеме* его встречают «философическим смехом»³ и сравнивают с «лицом, начертанном на прибрежном песке», которое вскоре будет смыто волной⁴. Изначальный «творец событий», человек, свергнут открытием эпистемических устройств (*dispositifs épistémiques*), которые наряду с механизмами власти непрерывно мутируют на протяжении истории. В конце концов, «спасение суверенитета субъекта и схожих фигур антропологии и гуманизма, несмотря на всевозможные формы смещения интереса», было навязчивой идеей XIX века. Не может быть осмысленной — то есть линейной — истории без субъекта, который выступает одновременно ее агентом и синтетическим носителем смысла: «Непрерывная история — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта». Неудивительно, что при обнаружении порогов и разрывов в нашем прошлом мы впадаем в состояние глубокой скорби: «Столь горестно оплакивают вовсе не исчезновение истории, а устранение той формы истории, которая тайно, но полностью приписывалась синтетической деятельности субъекта»⁵. В исследованиях, посвященных генеалогии институтов, Фуко стремится показать, что самосознающий субъект был порожден сочетанием внешних сил, например, одиночным заключением, которое, в свою очередь, является следствием определенных экономических условий. В первом томе его последнего проекта — истории сексуальности — субъект вновь предстает как продукт, на этот раз того, что Фуко называет биовластью. Со слезами на глазах читатель-субъект обнаруживает, что подобное положение субъекта не отрицается ни в одной работе Фуко: он смеется, пока мы в смятении осознаем, что наш предполагаемый

³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 363.

⁴ См.: Там же, с. 404.

⁵ Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — ISBN: 5-93762-034-8. — С. 403. — *Прим. пер.*

⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 404.

суверенитет как агентов не только проистекает из полицейского дискурса и паноптического тюремного режима, но и может быть вскоре утрачен. Какой бы ни была археолого-генеалогическая перспектива, субъект создается именно извне. Это означает исключение любой возможности конституирования изнутри, любого самоконструирования — трансцендентального (у Канта — через акт апперцепции, понятый как полюс спонтанности в конституировании объекта) или какого бы то ни было еще.

Существует еще одно распространенное мнение, утверждению которого Фуко также немало поспособствовал. Оно касается самого статуса «человека» как фигуры, которой едва исполнилось три столетия⁶ и которая уже находится на грани исчезновения. В каком смысле «человек» может быть назван «недавним изобретением»? Здесь Фуко с большим энтузиазмом и вызовом берется за утверждение, сделанное до него⁷. Оно связано со сменой эпох в западной философии — с дискурсивными эффектами, производимыми в каждую эпоху тем языком, на котором она говорит. Каждая эпоха организуется вокруг смыслового центра, с которым должны соотноситься все явления, чтобы они имели смысл. В Античности подобным высшим постулатом была природа, в латинском и средневековом мышлении — Бог и, наконец, в современном контексте — «человек, этот преходящий постулат»⁸. Фигура человека может возникать и исчезать только как воображаемая и в то же время конечная точка фокусировки. Эта фигура — недавнее изобретение, поскольку до XVII века интеллигентность вещей не искалась и не выстраивалась в отношении субъекта, утверждающего свое центральное положение в мире посредством «я мыслю». В подобной перспективе мир может быть объективным только в той мере, в которой он является таковым для *cogito*. Иначе говоря, лишь постольку, поскольку *Я* представляет себе вещи, они становятся объектами и природа, став таким образом иным по отношению к *Я*, оказывается доступной для овладения. Следовательно, необходимо различать «человека» как конечный постулат эпохи, «Я» как средство децентрации и овладения, и «индивида» — как объективированного и подчиненного (например, через науки о языке, труде и жизни или через технику власти, находящую институциональное выражение в психиатрических клиниках, больницах и тюрьмах). Другими словами,

⁷ В одном из курсов 1943 года Хайдеггер заявлял: «...если современному Человеку, которому едва исполнилось триста лет...». См.: Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — P. 132.

⁸ Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — P. 582.

нам необходимо различать субъекта эпохи, трансцендентального и объективированного субъекта. Если цель генеалогического анализа заключается в разоблачении способов объективации и господства, то Фуко, по всей видимости, выносит практического субъекта за пределы того эпистемологического контура, который он сам обозначает как современность.

Действительно, практический субъект остается внешним по отношению к трем упомянутым понятиям субъекта, поскольку ни одно из них не проясняет, как человек конституирует себя в качестве агента действий и практик. Тем не менее, самоконструирование практического субъекта в его двойном — этическом и политическом — измерении приобретает все большее значение в мысли Фуко, даже если это происходит скорее в виде намеков и отдельных утверждений. Помимо *ipsisissima verba* Фуко, необходимо рассмотреть статус вопроса «Что я могу сделать?», а также природу *Я*, которое задает его — и в конечном итоге отвечает на него действием. Подобный вопрос отличается от кантовского «Что я должен делать?» в двух отношениях. В соответствии с «легкомысленным» позитивизмом Фуко, *Я* никак не может обозначать автономного морального субъекта — ни индивидуального, ни коллективного (как, например, в случае с вопросом Ленина «Что делать?»). Напротив, *Я* всегда действует в рамках ограничений, составляющих диспозитив его эпохи. И из этого же позитивизма вытекает невозможность говорить о долге в строгом смысле слова. Поскольку нами управляют дискурсивные механизмы, мы можем в лучшем случае исследовать то ограниченное пространство, которое отведено для практического субъекта в каждый конкретный момент. В любой исторической ситуации возможности действовать весьма ограничены. Таким образом, вопрос «Что я должен делать?» предполагает слишком большую автономию субъекта, а именно возможность установить для себя моральный закон, некий всеобщий принцип. Структурализм, напротив, отрицает подобную автономию: «философский смех» раннего Фуко означает отказ от постановки вопроса о самоконструировании практического субъекта. И все же, осознавая, что археология эпистемических порядков остается укорененной в (структуралистской) эпистеме своего времени, Фуко обратился к различным способам, посредством которых мы говорим «Я» и трансформируем это *Я*.

Поэтому сначала необходимо прояснить статус вопроса «Что я могу сделать?» в археолого-генеалогической перспективе. Затем обратиться к нескольким историческим примерам практик

самоконструирования с опорой на работы Фуко. И, наконец, следует спросить себя: что я могу сделать в нынешней исторической ситуации?

«Что я могу сделать?»

в археолого-генеалогической перспективе

Во введении к книге «Использование удовольствий» Фуко противопоставляет свой археолого-генеалогический метод тому, что он называет «историей поведения и представлений». Последняя исследует, во-первых, наблюдаемые факты — то, что люди действительно делали, и, во-вторых, воображаемое содержание — то, что люди думали о собственных действиях (есть серьезные основания полагать, что эта двойная критика направлена против Маркса и Фрейда). Фуко, напротив, стремится проследить, как возникают «проблематизации, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено». Также его интересуют «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение»⁹. Переформулировав свой ранний археологический проект, он назначает эти проблематизации своим специфическим объектом; точно так же, переформулировав свой генеалогический проект, он делает своей главной задачей анализ этих практик. Таким образом, уровень, на котором разворачивается повествование Фуко, — это позитивизм второго порядка: он описывает не сами социальные и идеологические установки, а те режимы, в которых подобные установки в принципе могут возникнуть. Археология по-прежнему отвечает за выявление механизмов, структурирующих диспозитив в ту или иную эпоху, в то время как анализ внедискурсивных механизмов остается задачей генеалогии. Тем не менее в своем последнем проекте Фуко предъявляет к этим конфигурациям, присутствующим конкретной эпохе, еще более высокие требования. Он исследует переходы — от греческого контекста к эллинистическому, римскому и раннехристианскому — и показывает, как проблематизации и практики в совокупности накладывают на индивидов различные ограничения. Однако теперь, анализируя эту последовательность, Фуко ожидает, что она откроет нечто большее, чем просто понимание

⁹ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с. — ISBN: 5-7331-0304-1. — *Прим. пер.*

того, как рождаются эпистемические правила или стратегии нормализации. Археология и генеалогия выдвигают на первый план «историю истины».

Есть все основания полагать, что сходство с хайдеггерианским проектом истории бытия, прослеживаемой сквозь эпохальные констелляции истины, не случайно. И действительно, разве сам Фуко не утверждал, что «Хайдеггер всегда был для меня главным философом»? Само понятие «проблематизации» отсылает к одному из технических терминов Хайдеггера, и используется для того, чтобы поставить под вопрос позитивные положения, переданные традицией, — в данном случае ветви «специальной метафизики», — и предполагает, что необходимо сделать шаг назад по отношению к подобным положениям. Еще до попытки наметить «историю бытия» Хайдеггер указал на необходимость подобного шага в самом названии своей работы «Кант и проблема метафизики». Сделать метафизику проблемной, проблематизировать ее, — значит вопрошать об условиях возможности или об основаниях, делающих ее возможной. Точно так же для Фуко сделать шаг назад от социальных и идеологических положений к уровню, на котором возможно проблематизировать их перед лицом своей эпохи, — значит вопрошать о констелляции истины, в которую они вписаны. Я полагаю, что дальнейший шаг назад к условиям у Хайдеггера, а именно от истины как эпохальной связанности, в которой вещи даруются, к самому «дарованию», в случае Фуко носит по большей части риторический характер. Во всяком случае, он лишь бегло замечает, что через воспринятые проблематизации «бытие само себя дарует». В то же время история, которую он рассказывает, не является простой чередой неких фактов и представлений. Это история истины фактов, «истины», понимаемой как результат пересечения стратегий дискурса и власти. Их воздействие дискурсивно проявляется в том, что в наше время перестает считаться само собой разумеющимся, — в том, что мы считаем проблематичным. В этом смысле определенные удовольствия становятся проблематизированными в моральных учениях, но эффекты власти-знания возникают также и на практическом уровне — в том, как люди используют их, чтобы формировать свою жизнь. Так, определенные акты удовольствия становятся частью «искусства жить», с помощью которого свободный человек в Античности придает своему существованию определенный стиль. История истины может быть рассказана в той мере, в какой она раскрывает последовательность вопросов

и практик, а также череду смещений внутри этой последовательности. Подобная перенастройка метода выводит на первый план практического субъекта. Там, где констелляция истины становится проблематичной и где это сомнение выражается в практике, также возникает «история субъекта»¹⁰.

Ответить на вопрос «Что я могу сделать?» можно только тогда, когда границы, в которые мы вписаны, становятся проблематичными и побуждают нас к осознанным действиям. Тем самым проясняется и статус этого вопроса, если рассматривать его в археолого-генеалогической перспективе: речь идет непосредственно об ограничениях, наложенных на эпоху господствующим диспозитивом власти-знания. Здесь субъект, произносящий «Я», не является «человеком», самостью или «индивидом» в привычном понимании. Он также не совпадает с иллюзорным Я как «автором». Проблематизирующий и действующий субъект делает явными те границы, в которые он помещен. Признавая это, Фуко «уже поставил под вопрос абсолютный характер и основополагающую роль субъекта». Никакое глубинное, изначальное Я не обнаруживается через эти проблематизации и практики. Всякие попытки утвердить суверенного субъекта — изначального *auctor* или наделенного *auctoritas* — теряют смысл. В таком случае какие же исследования субъекта релевантны? Только те, которые тематизируют его включение в порядок эпохи. Первый важный вопрос касается тех перспектив, которые в принципе делают возможными проблематизации и практики: «Какие дискурсивные пространства допускают возможность появления субъекта?». Это ключевой вопрос для любого исследования того, что могло или может быть сделано в данную эпоху. И старая тема свободы, и более современная тема конечности оказываются второстепенными по отношению к топографиям эпохи: «свобода» и «конечность» — не более чем парафразы для описания «точек включения субъекта» в конкретный диспозитив. Другой важный вопрос касается возможности присвоения дискурса и власти: «Кто может присвоить себе (дискурс)?». Или в греческом контексте актов удовольствия: кто может обладать, кто может следовать влечению, не превращая при этом свою жизнь в нечто неприглядное, уродливое (как это происходит, когда свободный человек «оказывается под» рабом)? В современном контексте не всякий может выступать в роли врача, психиатра или судьи, равно как и присваивать себе право на соответствующие действия. Еще один

¹⁰ Ibid., p. 37.

вопрос связан с широтой пространства, открытого для самоконструирования, поскольку его границы различны в зависимости от того, какое место отведено субъекту внутри диспозитива: «Кто может выполнить эти различные функции субъекта?»¹¹.

В археолого-генеалогической перспективе вопрос «Что я могу сделать?» имеет не только позитивный статус, поскольку ответы на него могут быть реконструированы лишь посредством (прерывного) повествования — этот вопрос также эвристичен. В вопросах, которые люди поднимают в отношении поведения, перестающего казаться самоочевидным, проявляются границы эпохи.

Однако этот статус не является онтологическим: Фуко сперва настаивает, но затем отказывается от ссылки на бытие. Границы эпохи не определяются никакой «судьбой бытия» (в хайдеггерианском смысле). Это исследование также не носит трансцендентального характера, поскольку речь идет не о том, что я «должен», а о том, что я «могу». Тем не менее, его можно назвать квазитрансцендентальным в той мере, в какой оно обращено на сеть ограничений, формирующих эпоху, и задает вопрос о возможных точках включения субъекта. Когда мы спрашиваем себя: «Что я могу сделать?», мы задаем вопросы не о сущем в его фактичности или о бытии как таковом, а об этой промежуточной области, где порядки вещей — каждый раз заново — обнаруживаются через проблематизацию поведения. Хотя Фуко называет эту диахроничность порядков «историей истины», истина здесь — это нечто подвижное. Это способ связи явлений, узор сопряжений, составляющих эпохальную сеть. И все же субъект может конституировать себя в соответствии с истиной той эпохи, которая синхронически открыта. Он может утвердиться в пространстве, открытом для конституирования *Я*, в той мере, в которой эпоха допускает такую возможность. Субъект способен присвоить фигуры дискурса и эффекты власти или же вступить с ними в конфронтацию; он может — или не может — взять на себя соответствующие функции субъективации. Посредством дискурсивного вмешательства он также может заставить своих современников почувствовать на собственном опыте суровость закона включения и исключения.

Если статус вопроса «Что я могу сделать?» определяется историей истины, понимаемой таким образом, то мы хотели бы знать, возможно ли — быть может, в определенные поворотные моменты

¹¹ Фуко М. Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.

истории — не только проблематизировать, но и ставить под вопрос саму квазитрансцендентальную заданность точек включения в историческую последовательность диспозитивов. Какими были прежние формы самоконструирования? И как я могу сегодня конституировать себя в качестве практического субъекта? Возможно, современная ситуация позволяет нам поставить под вопрос саму предпосылку включенности в диспозитив?

О некоторых исторических формах самоконструирования

В одном из своих самых лаконичных и точных комментариев, в прочтении строк о безумии в «Размышлениях» (*Meditationes de prima philosophia*) Декарта, Фуко выделяет два текстовых каркаса: один — аналитический, другой — аскетический. Без аналитической стратегии текст Декарта не сформировал бы систему пропозиций, так же как без аскетической стратегии он не был бы размышлением. Согласно первому способу чтения субъект пассивен и следует за цепочкой дискурсивных событий, выстроенных в логически непрерывную линию рассуждений. Согласно второму способу чтения, напротив, «субъект движется от тьмы к свету». О каком субъекте идет речь? О том, который сам себя определяет: «В размышлении собственное движение субъекта постоянно подвергает его изменениям; его дискурс производит воздействия на внутреннее состояние, и они его захватывают; дискурс подвергает его риску, [...] производит в нем состояния и придает ему статус или квалификацию, которой он ни в коей мере не обладал в начальный момент»¹². Иными словами, размышление подразумевает, что субъект подвижен и изменяем под воздействием происходящих дискурсивных событий. Эти дискурсивные события — текстовые, но подвижность, которую они вызывают (если речь действительно идет о размышлении), располагается вне текста — в самом размышляющем субъекте. Две стратегии, аналитическая и аскетическая, пересекаются в размышляющем Я и зеркально отражают друг друга. В рассуждениях Фуко речь идет о самой возможности картезианского подхода: безумие сделало бы субъекта неспособным к аналитическому размышлению, а точнее,

¹² Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь / Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. — ISBN: 978-5-9540-0183-9. — С. 163.

к конституированию себя как радикально сомневающегося. Однако в контексте вопроса о практическом субъекте важно другое: истина, утверждаемая последовательностью дискурсивных событий, должна воздействовать на читателя в ходе выполнения конкретного упражнения. По ходу размышлений Декарт исключает безумие, поскольку если бы он был безумен, он был бы неспособен пройти испытание сомнением. Это не означает, что безумие также исключается из аналитического каркаса; но там оно появляется как объект познания, а не как угроза, парализующая размышляющего на пути от мнения — через сомнение — к интуиции.

Итак, различие между системой и упражнением производит практического субъекта в тот самый момент истории, когда археология дискурса и генеалогия власти, казалось бы, разоблачили его: археология — как переменную в недолговечных эпистемических конфигурациях, а генеалогия — как эффект столь же недолговечных техник власти. Таким образом, на заре современности, когда человек должен поставить себя в эпистемический центр и объективировать все вокруг, включая самого себя как индивида, практический субъект заявляет о себе, и это отнюдь не случайность. Читая Декарта, Фуко говорит именно о том, что *cogito* нуждается в размышлении, для того чтобы утвердиться в своей высшей эпохальной роли. Оно требует определенной текстовой стратегии, обращенной к подвижному и изменяющемуся читателю, а значит, к субъекту, который конституирует себя в ходе упражнения (*askesis*), иными словами, к практическому субъекту. Какова природа этого аскетического, практического Я? Почему оно необходимо для утверждения господства «я мыслю»?

Природа практического Я и процесс его самоконституирования, очевидно, не соответствуют картезианскому критерию истины.

Его нельзя воспринять ясно и отчетливо. Это не то, что может быть дано с помощью интуиции «я мыслю, следовательно, я существую». В отличие от мыслящего Я, практическое Я не является ни простым, ни абсолютным, но «подвижным», а значит, не может выступать в качестве принципа. Дедуктивный метод не обнаруживает в нем ни отправной точки для выстраивания аргументации, ни ее вывода. Практический субъект не тождественен тому, что изначально дано — *cogito*, не выводится из него и не является чем-то «действительно отличным» от него, как это происходит, например, в случае с душой и телом. Его нельзя вписать в логику классического противопоставления *res cogitans* и *res extensa*. Подобный статус [практического субъекта] проистекает из

различия между *dementia* и *insanitas*, заимствованного Декартом из обыденной речи. Первое из этих понятий — юридическое, второе — медицинское. Деменция, то есть отсутствие *mens*, лишает человека права быть агентом, ответственным за собственные действия перед законом. С другой стороны, состояние *in-sanus*, то есть состояние нездоровья, требует медицинского вмешательства. Лишь безумный (*dementatus*) оказывается тем, чей *unio compositionis* мыслящей и протяженной субстанций был нарушен. Чтобы продолжить свои размышления, Декарт исключает возможность слабоумия: «... но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку»¹³. Утвердившись в своем суверенитете, *cogito* служит отправной точкой для дальнейших рассуждений (*les démonstrations*). Однако само оно не может быть предъявлено. Оно может быть установлено лишь через серию исключений. Кто является агентом данных исключений? Ни *Я*, отчетливо воспринимаемое посредством интуиции, ни *Я*, обладающее телом и душой. Агентом, осуществляющим подобные исключения, может быть только размышляющее *Я*. Его необходимость задается тем способом, посредством которого можно удостовериться в существовании *cogito*, а именно интуицией. Декарт совершает серию упражнений, чтобы получить к ней доступ. Такова природа практического *Я*: это не данность, а нечто, что может быть дано себе в процессе размышления — *Я* постольку, поскольку я конституирую себя как обладающего разумом. Практическое *Я* не является ни субстанцией, ни единством субстанций, но чистым актом, практикой. Как таковые, его последовательные изменения не просто задают логику аргументации; они расчищают путь для возникновения интуиции «я мыслю, следовательно, я существую».

Стратегия Фуко, утверждающего (вопреки Деррида)¹⁴, что безумие является внешним по отношению к разуму, удовлетворяет, помимо прочего, и эвристическому требованию. Она показывает, что статус вопроса «Что я могу сделать?» (а также статус практического

¹³ В предыдущем предложении Декарт описывает безумие и его причины в медицинских терминах: «...я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли...». Однако, когда он исключает безумие, он использует юридическую лексику. См.: Декарт Р. Размышления о первой философии / Собрание сочинений в 2 т., т. 2. — М.: Мысль, 1994. — ISBN: 5-224-00022-5. — С. 17 и далее.

¹⁴ Эссе Фуко представляет собой ответ на «Cogito и историю безумия» Жака Деррида, опубликованное в сборнике «Письмо и различие» (Деррида Ж. Когито и история безумия / Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2020. — ISBN: 9785829133474. — С. 56–107). В этом тексте Деррида критиковал посвященный Декарту фрагмент из книги Фуко «История безумия в классическую эпоху».

субъекта, который на него отвечает) остается экстерриториальным. «Подвижный и подверженный изменениям» субъект занимает территорию, отличную от территории силлогистического рассуждения. Однако рассуждение остается его способом воздействия на самого себя. Через аналитическое рассуждение Декарт конституирует себя как рационального субъекта.

Проект Фуко заключался в анализе более поздних способов практического самоконституирования. После выхода первого тома «Истории сексуальности» он планировал исследовать, каким образом то, что сейчас называется «сексом», было наделено как неограниченной властью, так и непостижимой глубиной смысла — или, иначе, как оно стало «сексуальностью». Это произошло в XIX веке (а поскольку само слово «сексуальность» появилось в начале XIX века, общее название серии было и остается столь же двусмысленным, как и в случае с «Историей безумия: здесь и сейчас» («Histoire de la folie: ici et là»)); и в том и в другом случае Фуко стремился показать, что ни безумие, ни сексуальность не являются неизменными категориями). Для археолога дискурса представления о сексуальности, характерные для XIX века, являлись ценнейшим исследовательским материалом, ведь никто не говорил о ней больше, чем викторианский школьный учитель или исповедник. Для генеалoga власти они представляют не меньший интерес, поскольку позволяют указать на ложность представлений о том, что сексуальность подвергалась репрессиям в прошлом веке и была освобождена в нынешнем. Действительно, «технологии» секса говорят о том, что в современных обществах власть больше не реализуется по модели монархии и не следует ее законам, но действует продуктивно, с помощью многочисленных механизмов, через «тонкую сеть дискурсов, знаний, удовольствий, властных сил». Задача генеалoga заключается в том, чтобы помыслить одновременно «секс без закона, а власть — без трона». Что касается конкретных технологий, с помощью которых мы конституируем себя как субъектов сексуальности, их четыре: истеризация женщин, детский онанизм и способы борьбы с ним, медиализация перверсий и нормализация репродуктивного поведения¹⁵.

¹⁵ Там же, с. 262: «... именно диспозитив сексуальности и устанавливает внутри своих стратегий эту идею “секса”; и в этих четырех главнейших формах — истерии, онанизма, фетишизма и прерванного коитуса — и выставляет он секс как нечто, подчиненное игре целого и части, первоначала и недостатка, отсутствия и присутствия, избытка и нехватки, функции и инстинкта, финальности и смысла, реального и удовольствия. Так мало-помалу сформировался корпус общей теории секса».

Три тома «Истории сексуальности» — два из которых были опубликованы — существенно различаются по своему содержанию. Фуко анализирует то, что он из раза в раз описывает как «способы, с помощью которых индивидуум может формировать себя в качестве морального субъекта своего поведения», и говорит о них как «об усилиях, необходимых человеку для того, чтобы найти в ходе работы над собой то, что позволит ему подчиниться правилам и придать своему существованию смысл»¹⁶. История самоконституирования морально-этического субъекта прослеживается от тома к тому: от классической Греции к Риму и оттуда — к ранним христианам. Тем самым Фуко восполняет прежнее пренебрежение всем досовременным и расширяет границы археолого-генеалогического подхода. Теперь он используется для исследования «способов, посредством которых индивидуум полагал себя в качестве морального субъекта»¹⁷. Таким образом, Фуко показывает, как от античности и вплоть до Отцов Церкви субъективность конструировалась с помощью различных практик. Они указывают на то, каким образом в каждом из этих исторических контекстов индивид мог поместить себя в дискурсивную сеть и в конфигурацию властных отношений, и позволяют подробно ответить на вопрос «Что я могу сделать?».

Что сразу же бросается в глаза, так это неадекватность общего понятия «сексуальность». Для греков руководящим принципом формирования «я» было скорее использование удовольствий (*chrēsis aphrodisiōn*, Платон и Аристотель), для римлян — более суровое искусство наслаждения (*disce gaudere*, Сенека), а для первых христиан — плоть (*sarx*, апостол Павел). Таким образом, Фуко отвергает любую единую концепцию сексуальности. Его интересуют связи между «индивидуумом как активным субъектом сексуальных отношений» и «тем, что помещает его в поле социальной активности»¹⁸. Для греков любой ответ на вопрос «Что я могу сделать?» вписан в контекст таких определяющих факторов, как порядок в доме, требования диеты и проблематичность выбора сексуального объекта — вот три сферы отношений власти, в которых субъект должен утвердить свое господство. Переход к Древнему Риму ничего не добавляет к этим трем модальностям власти свободного человека; скорее,

¹⁶ Фуко М. Забота о себе. — Киев: Дух и Литера, Грунт, Рефл-бук, 1998. — ISBN: 5-87983-074-8. — С. 109.

¹⁷ Там же, с. 77.

¹⁸ Там же, с. 41.

позволяет обратиться к тому, что «... все чаще акцентируется слабость индивидуума, его непрочность...»¹⁹. В ранних формах монашества эти модальности станут другими, а вместе с ними и форма господства. Непрерывная внутренняя борьба субъекта, принявшего монашеский постриг и стремящегося утвердить себя в качестве морального субъекта, будет направлена на достижение совершенного целомудрия.

Главным здесь оказывается не история сексуальности как таковая, а постоянство логики самоконструирования. Существует греческий, латинский, раннехристианский — и, добавим, протосовременный, картезианский — подход к практикам себя. Сексуальность, как показывает археолого-генеалогический подход (который Фуко отнюдь не отвергает в своих работах об истории сексуальности), не является постоянной характеристикой практического субъекта; стремление к «господству» (*maîtrise*) же, напротив, на протяжении всей истории проявляется как некая устойчивая структура. От господства греческого гражданина и римского магистрата над своими семьями и любовниками до контроля Отцов Церкви над «духом блуда» и далее вплоть до исключения безумия Декартом прослеживается четкая линия, обнажающая насилие как постоянную черту в самоконструировании западного «Я», по крайней мере, в период от античности до начала современности. И вместе с тем эта линия подчеркивает то, что кажется неявной предпосылкой в более поздних работах Фуко, а именно постоянство необходимости и возможности конструирования себя субъектом. Несмотря на многочисленные разрывы, приводящие к «смещению акцентов, переносу, изменению резкости»²⁰ в способах воздействия человека на самого себя, практический субъект не является фигурой, связанной с каким-то конкретным моментом истории. Напротив, он всегда и везде стремится вписать себя в узкое и изменчивое пространство, возникающее на пересечении власти-знания. Остается лишь выяснить, проявляется ли насилие, сопровождающее процесс установления господства над самим собой, сегодня — в эпоху, частью которой являемся мы сами.

Несколько упрощая, можно сказать, что обращаясь к различным практикам самоконструирования, мы можем с уверенностью говорить о этическом субъекте исключительно в греческом контексте. Первоначально *Ethos* означало место обитания, пребывания. Три области, через которые Фуко описывает греческие практики себя, —

¹⁹ Там же, с. 77.

²⁰ Там же, с. 77.

диетика, экономика и эротика, — представляют собой разные способы размещения себя. Режим удовольствий определяет положение человека по отношению к своему телу; умеренность в управлении членами семьи и рабами определяет его положение в семье; уважение к ухаживающему эфебу — или, наоборот, самоконтроль в случае, когда эфеб отдастся своему любовнику, — определяет репутацию субъекта и размещает его в пространстве полиса. Таким образом, исходная этическая проблематика складывается вокруг размещения субъекта в отношении тела, дома и полиса. Термин «мораль» более строго обозначает ту степень свободы, с которой римлянин формирует свое *Я*. Разговор о *mores* (нравах, обычаях, поведении) подразумевает большую озабоченность вопросом о месте удовольствия, в медицинской и философской литературе он сопровождается особым вниманием к воздержанию и строгости — тем, чего греческий термин не предполагал. Самоутверждение по-прежнему означает позиционирование *Я*, но акцент делается на тщательном развитии своих природных склонностей: на культивировании *Я* в смысле *colere* («ухаживать», «быть внимательным»). Также и «аскетический» субъект — это тот, кто работает над собой, используя раннехристианские техники себя. Наконец, если практика последовательного размышления может быть воспринята как парадигматическая для эпохи Декарта, то «рациональный» субъект также формируется через особый стиль упражнений, характерный для зарождающейся современности. Подробное разграничение фигур самоконструирования (этический субъект, моральный субъект, аскетический субъект и так далее), безусловно, не является строгой классификацией. Тем не менее, хотя Фуко и не противопоставляет их явным образом, если мы будем рассматривать эти понятия как взаимозаменяемые, это приведет к размыванию тех самых сдвигов в истории, которые составляли основной предмет его исследований.

Термин, который Фуко будет использовать для обозначения нашей собственной исторической ситуации — наиболее общий из упомянутых, *askesis*: «упражнение» или «тренировка». Августин переводил его как *exercitatio*. Однако в обществе, которое стремится к глобальной унификации, аскеза должна будет обозначать уже нечто иное, нежели установление контроля над влечениями, как это было в Древней Греции, а также нечто отличное от культуры внутреннего сосредоточения, на что указывает латинский эквивалент этого термина. Каждое из явлений, стоящих за данными понятиями,

сопровождается специфической тревогой. Для эроменоса — это тревога подчинения, — сексуального, подобно женщинам и рабам, — при том, что он принадлежал к классу свободных людей; для эраста тревожность возникала из-за самого факта физического влечения, которое он начинал испытывать в процессе воспитания души. Тревога раннего христианина была связана, согласно Августину, с диалектикой покоя: сердце не обретет покой, пока не найдет то, что ищет, но оно не стремилось бы к покою, если бы не знало, что искать. Точно так же и сегодня аскеза по-прежнему сопровождается тревогой. Установить, в чем именно она заключается, — значит прояснить, каков характер современной аскезы. Ее специфика прояснится, когда мы опишем те формы сопротивления, посредством которых субъекты сегодня могут конструировать себя.

Что я могу сделать в изоморфном обществе

«Нет ни одной культуры, где было бы дозволено все»²¹. Обращая внимание на несколько крутых разворотов нашей истории, Фуко анализирует подвижные пределы поля, которое заранее определяет, что мы можем делать. Таким образом, он картографирует дискурсивные и внедискурсивные силы, предписывающие субъектам пребывание под надзором (*résidence surveillée*), в рамках которого и происходит формирование этих субъектов. Эти гетерономные силы строго ограничивают поле, в котором субъект может автономно произвести самого себя. Нельзя не задаться вопросом о том, с каким возможным сочетанием гетерономии и автономии мы сталкиваемся сегодня: что упомянутые дискурсивные и внедискурсивные силы позволяют нам делать прямо сейчас? Фуко не пренебрегал этим вопросом, хотя он и был обозначен в качестве программы на будущее: «Нам необходимо способствовать новым формам субъективности...»²². Способствовать новым формам субъективности — значит вступить в борьбу, в которой могут задействоваться самые разнообразные стратегии.

Уже Кант признавал, что при возникновении субъекта в нем пересекаются как автономные, так и гетерономные стратегии. Тем не менее, на фоне Канта, фукианский археолог-генеалог более не верит, что самоконструирование оказывается универсальной стратегией

²¹ Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — P. 578.

²² Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — P. 308. — ISBN: 978-2070739899.

производства субъективности. Рассматривая современность, такой исследователь ставит перед собой задачу указывать как на возможные способы самостоятельной субъективации (*subjectivation*), так и на подчинение (*sujetion*), другими словами, на формирование субъекта чужеродными силами.

Сочетание автономии и гетерономии при возникновении субъекта работает куда сложнее, чем предполагается в рамках кантовской трансцендентальной критики, поскольку далеко не все силы, подчиняющие субъекта, воздействуют на его самость извне, как это происходит в случае экономической эксплуатации или социального господства одних над другими. Разумеется, ни то, ни другое не исчезло из западного мира. Тем не менее, появились новые формы подчинения, которые воздействуют на субъекта изнутри, хотя и выступают как гетерономные ему. Эти силы и оказываются целью борьбы, в которую мы вовлечены прямо сейчас. В их числе оказываются гетерономные голоса, через которые мы обретаем нашу идентичность. Эти голоса слышны, когда социальные науки научают нас, кто и что мы такое. Учат нас узнавать себя в их *dicta*. Узнавать и признавать это — вбирать в себя власть, данную в форме знания. Говоря «Вот что я есть», одновременно узнавая себя и исповедуя себя в этом, субъект объективирует себя, пускай эта объективация и происходит внутри него самого. Внутренняя гетерономия, выраженная этой познавательной объективацией, в понятной форме иллюстрирует современный постулат о центральной позиции человека в текущей структуре или сети знания. Подчиняя власти, эта познавательная объективация иллюстрирует, как в современных реалиях осуществляется стремление к господству, которое, как мы видели ранее, до сих пор остается единственной чертой, которая диахронически прослеживается через всю нашу историю. Самождественность — или совпадение с самим с собой, о котором без конца говорят, — следствие подчинения, проросшего внутрь субъекта, пускай изначально оно и носит гетерономный характер. Самождественность — самообъективация, на которую субъект дал согласие, тем самым усилив ее самоподчинением.

Схожее зеркальное отражение [гетерономного и автономного, внешнего и внутреннего] характеризует и субъективацию. Внешняя субъективация, носящая характер самостоятельной или автономной (для Канта здесь имеет место терминологическое противоречие), — нерв того, что Фуко назовет борьбой за новую субъективность. Гражданин греческого полиса, римлянин-космополит, житель Града Божьего

(раннее христианство), протестантские общины периода Реформации, Декарт как провозвестник зарождающейся общности рациональных субъектов (сообщество, осуществляющее упражнение в специфичном размышлении-медитации), Кант как провозвестник Просвещения — все они учреждают свою субъективность через публичную сферу. Их автономия — возможность, которая обрела свои конкретные очертания в рамках определенных учреждений и сетей: булевтерии, комитии, исполнителей монастырских предписаний²³ по типу тех, что сформулировал Кассиан, ассамблей гугенотов, переписке Декарта с такими людьми, как Марен Мерсенн, кардинал Берюль и Кристиной Александрой, в конечном счете, благодаря наличию «публичного читателя»²⁴ у Канта. Ни в одном из упомянутых случаев *Я* или самость [Soi] не возникает вне этого мира. Это не внутреннее *Я*, лишенное любого контекста, но *Я*, которое становится автономным через присвоение возможностей, обнаруживаемых в довольно узкой сфере доступных ему свобод в том виде, в каком эти свободы открываются ему эпохально. Следуя фукианскому анализу дискурсивных практик, властных техник и модусов субъективации, в описанном сложно не усмотреть эпохальное смещение или отступление в направлении внутренней жизни. Тем не менее, как христианское внутреннее, так и образ этого внутреннего, сложившийся позднее, был определен целым рядом гетерономных факторов, пускай и расцениваемый

²³ Шюрманн ссылается на текст Фуко «Борьба за целомудрие». Текст посвящен монастырским практикам субъективации, в частности аскезе целомудрия. — *Прим. Н. Архитова.*

²⁴ Скорее всего, Шюрманн имеет в виду, что текст Канта «Что такое Просвещение» был впервые опубликован не в виде трактата, доступного узкому кругу интеллектуалов, но был напечатан в газете. В этом тексте Кант рассуждает не о тонких метафизических материях, но задается вопросом о том, что происходит в настоящий момент. Среди прочего, эта проблематизация включает в себя и вопрос «Кто мы есть». Фуко, которого и пересказывает Шюрманн, скажет об этом следующее: «В конце XVIII века в журнале, который назывался *Berliner Monatschrift*, Кант публикует текст под названием “Was heisst Aufklärung” (“Что такое Просвещение?”). Мы долгое время рассматривали и все еще рассматриваем этот текст как относительно незначительный. Но я не могу перестать находить его одновременно удивительным и интересным, поскольку впервые философ поставил перед собой задачу анализировать не систему или же метафизические основания научного знания, а исторический феномен — недавнее событие, современность. Когда в 1784 году Кант спрашивает: “Что такое Просвещение?”, он имеет в виду: “Что происходит в настоящий момент? Что с нами произошло? Каков тот мир, тот период, тот момент, в котором мы живем?”. Или же, если выражаться иначе: “Кто мы есть?”. Кто мы есть в качестве просветителей, в качестве свидетелей этого века Просвещения? Сравним это с картезианским: кто я? Я как уникальный субъект, но при этом универсальный и не историчный? Кто я есть, ибо Декарт — это абсолютно все, неважно где и неважно в какой момент. Но вопрос, который задает Кант, совсем иной: кто мы есть именно строго в этот момент истории? Этот вопрос, в нем анализируемся одновременно мы и наша актуальная ситуация». — *Прим. Н. Архитова.*

в определенный момент в качестве неотъемлемой части внутренней жизни. В то же время этот процесс был обусловлен доступной субъекту автономией, хотя и доставшейся ему извне. Так сочетание всех современных способов выстраивания Себя, как их видит Фуко, полностью вписано в народную борьбу [за эту возможность].

Как пишет Фуко, можно поспособствовать новым формам субъективности посредством борьбы против «властного воздействия как такового». Затем Фуко приводит примеры подобных «властных воздействий» и выделяет их общие черты. Например, «противодействие власти мужчин над женщинами, власти родителей над их детьми, власти психиатрии над душевнобольными, власти администрации над тем, как живут люди»²⁵. Другими примерами таких воздействий оказываются: «семейная власть, полицейский надзор, дисциплина в лицеях или даже та пассивная позиция, в которой оказался человек, оказавшись лицом к лицу с прессой»²⁶. Этот список включает частные и стоящие особняком друг от друга формы господства. Тем не менее, куда важнее общие признаки этих форм господства, в опоре на которые субъективность может учредить себя в борьбе против него. Однако необходимо не ограничиваться случайными замечаниями Фуко на эту тему и обобщить признаки, объединяющие эти примеры осуществления господства под рубрикой «*maitrise*», овладения или обладания. Как древнегреческие, так и современные способы выстраивания себя предполагают константу в виде необходимости утвердиться в своей господской позиции. Заполучить и сохранить власть над домочадцами, телом и безумием — вот главный признак, объединяющий разнообразные техники, которые были нацелены на придание формы своему Я. Властное воздействие никогда не принимает форму неких универсалий, среди которых может быть опора на авторитет или *maitrise*. Скорее следует задаться вопросом: может ли быть, что сегодня *maitrise*, овладение своей господской позицией, образует не главную черту выстраивания Я или Самости, но, напротив, препятствие, которое надлежит преодолеть? Эту гипотезу будет куда про-

²⁵ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 166.

²⁶ Шюрманн производит грубейшее выдергивание из контекста, и даже француз опешил бы. Вот что происходит в интервью: «Что за форма подавления может быть более невыносимой для лицеиста, нежели давление со стороны семьи, также полицейский надзор за его жизнью и дисциплина в лицеях? Или даже та самая пассивность, которую человек может испытать, оказавшись лицом к лицу с прессой, включая сюда и журнал “Actuel”?» — Прим. Н. Архитова.

ще проверить, рассматривая ее через понятия «подчинения» (*subjection*) и «субъективации» (*subjectivation*).

Все перечисленные формы борьбы направлены против современных способов сцепки власти-знания. В этом смысле они служат примерами возможного сопротивления господству. Мы противостояем инстанциям знания, которые присваивают себе власть оценивать нас: формуле «вот кто ты есть», звучащей из уст эксперта. Фуко ставит ее в один ряд с притязаниями, относящимися к высшим постулатам, последним из которых вполне может оказаться «человек». Педагог, психиатр, врач, подобно спекулятивному метафизику, постулируют очевидность, которая, будучи очевидностью, может быть только принудительной. Истина, провозглашенная экспертом, — «не забывай, что ты всего лишь подросток», или «женщина», или «невротик» — навязывает себя. Доказательством ее власти служит степень принятия и интернализации этих истин. Таков же был и режим предельных референтов эпохи: они придавали городу (*cité*) его порядок, а субъекту — внутреннюю опору. Аргумент а *contrario*, указывающий на формальную близость притязаний эксперта и метафизических постулатов, можно сформулировать, обратившись к наиболее очевидному примеру внешнего нормативного принуждения: позитивному праву. Сегодня его судьба, по-видимому, различна на европейском и американском континентах: в Новом Свете утверждение «Таков закон» по-прежнему обладает высокой степенью интериоризации — и, следовательно, фетишизации, — которая в Старом Свете давно утрачена. Сложно не согласиться с Фуко в том, что «только фикция может заставить людей поверить, что законы созданы для того, чтобы их соблюдали... Незаконность — это абсолютно позитивный элемент социального порядка, изначально включенный в его общую стратегию».²⁷ Инстанции предельной референции меняются в зависимости от исторического контекста. Именно поэтому основной задачей борьбы оказывается обнаружение фетишей, которые произвольно наделены верховным статусом, а также демонстрация того, каким образом в них сопрягаются власть и знание, производя фигуру подчиненного субъекта.

Какие формы *субъективации*, то есть самоконструирования, возможны сегодня? Фуко не решается назвать ни одной, предпочитая ссылаться на абстрактное «право быть другим» и призывая нас «вообразить

²⁷ Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.

и построить то, чем мы могли бы стать»²⁸. Однако нетрудно определить общий вектор его рассуждений. Чтобы прояснить его, нам прежде всего необходимо провести различие между индивидуализмом и анархизмом.

Современное государство, пишет Фуко, транслирует своим гражданам двойное послание (*double bind*): «Я полагаю, что в истории человеческих обществ никогда [...] в рамках тех же самых политических структур не существовало такого сложного сочетания технологии как индивидуализации, так и тотализирующих процедур»²⁹. Индивидуализация означает не только атомизированное состояние жизни в современных обществах, но — в более радикальном смысле — непосредственную и личную незащищенность каждого человека перед лицом инстанций государственного контроля. Тот факт, что истоком государства всеобщего благосостояния является христианская идея заботы о душе, был известен еще до Фуко. Подобно тому, как Церковь присутствует в совести каждого человека, государство в либеральных режимах присутствует в жизни каждого индивида. С возникновением демократии «пастырская власть... внезапно распространилась на все социальное тело». Суть двойного послания заключается в том, что государство стремится одновременно объединить своих членов в единое целое и организовать каждое из измерений их частной жизни. В этих условиях — если организационно-тотализирующая связь с необходимостью сопровождает атомистическо-либеральную — конституирование *Я* не может заключаться лишь в гипертрофированном индивидуализме. Это очевидно уже на уровне культуры: нет более надежного способа добиться социального единообразия, чем постоянно подчеркивать собственную индивидуальность. Заявляя о своей уникальности — о чувствах, предпочтениях, образе жизни и убеждениях, — каждый делает то же, что и все остальные, тем самым невольно усиливая изоморфизм, от которого пытается дистанцироваться. Именно поэтому Фуко противопоставляет индивидуализм анархизму: «одновременно политическая, этическая, социальная и философская проблема, поставленная перед нами сегодня, — попытаться освободить не индивида от государства и его институтов, но нас от государства и от связанного с ним типа индивидуализации»³⁰.

²⁸ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 174.

²⁹ Там же, с. 170.

³⁰ Там же, с. 174.

Чтобы самоконструирование субъекта могло оставаться публичным и в то же время автономным, необходимо отказаться от идеи мегаструктур, обеспечивающих социальное единство: «Вообразить другую систему — значит лишь усилить нашу интеграцию в существующую... Если вы хотите, чтобы на месте официальной институции возникла другая, исполняющая те же функции, но “лучше” и “иначе”, вы снова оказались во власти господствующей структуры». Реформизм — явление того же порядка, что и индивидуализм, либерализм и тоталитаризм. Если вспомнить, что говорилось о «человеке», «этом преходящем постулате», то в этот ряд также следует вписать гуманизм; а если вспомнить о происхождении современного государства из христианских техник контроля над душой — и спиритуализм. Во всех этих случаях конституирование *Я*, хотя и интернализированное, остается гетерономным. То, что возникает в качестве жеста автономного конституирования *Я* распадается на множественные линии сопротивления, направленные против тотальностей: «Общество — это то, с чем не следует считаться, разве что в качестве цели для разрушения»³¹. Эти формы борьбы — «анархические»; и не только в силу своей направленности, но прежде всего сущностно: они полиморфны, спорадичны, «трансверсальны», «непосредственны»³².

Фуко не менее ясно высказывается и в отношении того, каким может быть философский дискурс сегодня, а также в отношении статуса собственных текстов: философия, если она имеет место, представляет собой аскезу, упражнение над собой — в мышлении. Иными словами, как и в случае Декарта, философствование является деятельностью мыслящего субъекта в той мере, в какой он сам себя конституирует. Однако с исчезновением *Я*, способного упорядочить всю совокупность явлений в акте «я мыслю», субъект, который сегодня может формировать себя посредством аскезы, уже не будет рационалистическим субъектом. Его мыслительные процессы не приведут к размышлению в собственном смысле слова — скорее, они найдут выражение в виде «эссе». Этот литературный жанр, — говорит Фуко, — следует понимать как «преобразующее испытание самого себя в игре истины». И добавляет, что его собственные сочинения следует рассматривать именно как такого рода упражнения. Они означали для него испытание и требовали аскезы — поскольку речь шла

³¹ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2.

³² Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — ISBN: 978-2070739899. — P. 301.

о том, чтобы *мыслить иначе*. Поэтому он рассматривает весь корпус своих исследований, посвященных сексуальности, равно как и другие, начатые ранее, как «протокол упражнения». Философско-аскетическая традиция, таким образом, оказывается вновь приведенной в действие — но по отношению к новому содержанию, к ставке, лежащей в основании всего корпуса работ: «Это было философское упражнение; его сверхзадачей было узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе»³³. Речь идет о борьбе с самой предпосылкой — никогда прежде не подвергавшейся сомнению — включенности в последовательные сопряжения дискурса и власти.

Тем, что мысль мыслит в тайне от себя, являются конstellляции истины, неотделимые от эффектов власти. Мы никогда не переставали мыслить то, что данная эпоха производила как свой собственный — гетерономный — порядок; и мы мыслили этот порядок в молчании, интериоризируя его, несмотря на его гетерономность. Если всякое философское упражнение заключается в том, чтобы *мыслить иначе*, то требуемая для этого аскеза действительно становится испытанием — и не просто испытанием, но тяжелым и рискованным трудом. Местом этого бремени и этой опасности, местом всякой речи, которая не может быть немедленно принята культурой и которая, следовательно, остается *трансгрессивной*, становится письмо. В этом и заключается то родство с Декартом, на которое указывает Фуко, — родство, которое вряд ли можно было бы установить, исходя из его прежних заявлений о восхождении и свержении такого постулата, как «человек». Испытание, которому подвергся Фуко в пространстве письма, заключалось в том, чтобы сместить границы, которые обычно молчаливо принимаются как само собой разумеющиеся — такие, как граница между нормальным и патологическим, невиновностью и виной. В своих археологических и генеалогических исследованиях он упражнялся — подобно тому, как оттачивают мастерство, — в конституировании себя как трансгрессивного субъекта (*sujet transgressif*).

Если принять во внимание редкие высказывания Фуко о современности, можно предположить, что конституирование себя как трансгрессивного субъекта было — или остается — возможностью, присущей определенной исторической эпохе и доступной культурам,

³³ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — С. 15. — ISBN: 5-7331-0304-1.

отличным от нашей: Сократа и многих других обвиняли в том, что они «мыслят иначе». Однако то, что придает новизну современному порядку истины и власти, — это его тенденция к тотализирующей гомогенности. Упомянутые ранее формы борьбы относятся исключительно к этому контексту. Что же мы можем сделать в подобном изоморфном обществе? Стать анархическим субъектом. Снятие, как утверждал Гегель, необходимо по сути, без привязки к конкретной эпохе — для того, чтобы закон в принципе был возможен. Анархизм же, напротив, становится практической возможностью лишь после триумфа современного государства. Анархический субъект, однако, использует то же «средство» борьбы, с помощью которого публично учреждают себя и рационалистические, и трансгрессивные субъекты, а именно: письмо, дискурсивное вмешательство. Изучив эффекты власти, присущие дискурсу, мог ли Фуко не отдавать себе отчета в тех смещениях, которые его собственные высказывания производили в публичном пространстве?

Разница между трансгрессивной и анархической борьбой определяется характером их целеполагания: для трансгрессивного субъекта объект — это любой закон, для анархического — закон всеобъемлющей социальной гомогенизации. Именно это различие раскрывает тот специфический тип тревоги, который сегодня сопровождает процесс конституирования практического Я. Наша тревога проистекает из неспособности постулировать конечные референты, высшие нормы. Определяя конкретные мишени для критики — выступая за реформу пенитенциарной системы или против сотрудничества медицинских работников с учреждениями, нормализующими практику «контролируемых допросов» (не только в странах Латинской Америки) и др. — Фуко поддерживал конкретные организации или движения, однако не разделял их идеологические установки. Так почему же он присоединился к их борьбе? Разумеется, не по велению всеобщего морального императива: «Поиски морали, приемлемой для всех — в том смысле, что все были бы вынуждены ей подчиниться, — кажутся мне катастрофическими»³⁴. Вспоминаются слова Лютера: «На том стою и не могу иначе». В отличие от анархизма XIX века, анархизм, возможный сегодня, гораздо более уязвим. У него нет линейного нарратива, который мог бы его оправдать, есть только история истины

³⁴ Foucault M. Le retour de la morale / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — ISBN: 978-2070739899. — P. 41.

и сопровождающая ее история субъекта. И эти истории не непрерывны. Трансгрессивный субъект по-прежнему фетишизирует закон, осмеливаясь нарушать запреты. Анархический же субъект отвечает, вслед за Заратустрой: «“Это — теперь *мой* путь, — а где же ваш?” <...> Ибо пути вообще не существует!»³⁵. Анархическое вмешательство в дискурс — это возможность, доступная сегодня; но она не является обязательством.

Заявление Фуко о том, что конституирование себя как анархического субъекта равносильно оспариванию самого нашего включения в пространство власти-знания, безусловно, звучит парадоксально: цель этой борьбы — «властные воздействия как таковые». Как таковые? Не противоречит ли это утверждению, что, с одной стороны, не существует «врага номер один», что мы имеем дело лишь с конкретными целями отдельных актов сопротивления, а с другой стороны, что подлинная цель заключается в борьбе с самим принципом замыкания, посредством которого тотальности структурируют жизнь каждого индивида, отводя ему заранее установленное место в рамках диспозитива? Ощущение парадокса исчезает, если принять, что оспаривать властные воздействия «как таковые» — значит выявлять и разоблачать их в каждый конкретный момент. Например, институт медицины подвергается критике за то, что врачи «бесконтрольно осуществляют власть над телами и здоровьем индивидов, над их жизнью и смертью»³⁶. Тот факт, что мы осуществляем точечные вмешательства, направленные на различные цели, не означает, что всякий эффект власти будет устранен, что свобода будет наконец достигнута и что мы сможем освободить все, что «до сих пор»³⁷ оставалось в подчиненном положении. Вместо идеологии освобождения Фуко предлагает более скромную тактику, которая реализуется *внутри* очерченных сегментов знания и *внутри* капиллярных стратегий власти. Оспаривание властных воздействий «как таковых» остается точечной, локальной операцией, направленной на новые фигуры господства (не являющиеся при этом выражением какой-либо всеобъемлющей инстанции угнетения); на то, чтобы вновь и вновь смещать координаты

³⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. — М.: Культурная Революция, 2007. — ISBN 978-5-250-06018-9. — С. 200.

³⁶ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 166.

³⁷ Я расцениваю это двусмысленное замечание как предостережение от утопического соблазна.

мышления — настолько, насколько это возможно. Анархический субъект конституирует себя через микроинтервенции, направленные против повторяющихся способов субъективации и объективации.

Приводит ли попытка проследить историю субъекта к тем же эссенциалистским заблуждениям, что и истории безумия и сексуальности? — Да, если под «субъектом» понимать носителя таких качеств, как сознание, и агента, стоящего за актами рефлексии; и нет — если рассматривать эту историю как эпизод в истории констелляций истины с ее разрывами и новыми началами. Для культуры, одержимой тем, что скрыто в глубинах *Я* — потаенным, бессознательным, глубоко и бездонно своим, — конструирование анархического *Я* означает рассеивание рефлексии, ее распад на столько же действий, направленных вовне, сколько существует «систем власти, которые необходимо вывести из строя, лишить легитимности и дестабилизировать»³⁸.

Библиография

1. Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — 320 с. — ISBN: 5-901574-53-2.
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — 407 с. — ISBN: 5-85962-021-7.
3. Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — 416 с. — ISBN: 5-93762-034-8.
4. Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — XII. — 406 p.
5. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — 587 p.
6. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с. — ISBN: 5-7331-0304-1.
7. Фуко М. Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.
8. Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь / Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. — 177 с. — ISBN: 978-5-9540-0183-9.

³⁸ Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716—720. — ISBN: 978-2070762903.

9. Декарт Р. Размышления о первой философии / Собрание сочинений в 2 т., т. 2. — М.: Мысль, 1994. — 633 с. — ISBN: 5-224-00022-5.
10. Деррида Ж. Когито и история безумия / Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2020. — ISBN: 9785829133474. — С. 56–107.
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.
12. Фуко М. Забота о себе. — Киев: Дух и Литера, Грунт, Рефл-бук, 1998. — 288 с. — ISBN: 5-87983-074-8.
13. Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — 895 p. — ISBN: 978-2070739899.
14. Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.
15. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. — М.: Культурная Революция, 2007. — 432 с. — ISBN 978-5-250-06018-9.

On Constituting Oneself an Anarchistic Subject

Reiner Schürmann (1941–1993) was a philosopher.

Translated from French by Mariia Romanyuk

Keywords: Reiner Schürmann, Michel Foucault, subject, archaeology, genealogy, practices of subjectivation, askesis, anarchism, modernity

In the essay «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Reiner Schürmann rethinks the figure of the subject in light of late Foucault, drawing on the archaeological-genealogical method as well as the analysis of practices of the self. Reconstructing ethical, moral, and ascetic forms of subjectivation, he traces how the subject is formed at the intersection of discursive and non-discursive configurations of power/knowledge. Special attention is given to the anarchic subject as a figure of resistance within a contemporary isomorphic society oriented toward totalizing homogeneity. For Schürmann, philosophy is conceived as a form of ascetic exercise — a practice of writing capable of exposing and displacing the boundaries of dominant regimes of truth.

References

1. Foucault M. Subekt i vlast [Subject and Power] / Intellektualy i vlast: Izbrannye politicheskie stati, vystupleniya i intervyyu. Ch. 3. — Moscow: Praksis, 2006. — 320 p. — ISBN: 5-901574-53-2. (In Russian).
2. Foucault M. Slova i veshchi: Arkheologiya gumanitarnykh nauk [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. — St. Petersburg: A-cad, 1994. — 407 p. — ISBN: 5-85962-021-7. (In Russian).
3. Foucault M. Arkheologiya znaniya [The Archaeology of Knowledge]. — St. Petersburg: Tsentr «Gumanitarnaya Akademiya»; Universitetskaya kniga, 2004. — 416 p. — ISBN: 5-93762-034-8. (In Russian).
4. Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — XII. — 406 p.
5. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — 587 p.

6. Foucault M. Ispolzovanie udovolstviy [The Use of Pleasure] / Istoriya seksualnosti, T. 2. — St. Petersburg: Akademicheskiiy proekt, 2004. — 432 p. — ISBN: 5-7331-0304-1. (In Russian).

7. Foucault M. Chto takoe avtor? [What Is an Author?] / Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let. — Moscow: Kastal', 1996. — 448 p. — ISBN: 5-85374-006-7. (In Russian).

8. Foucault M. Moe telo, eta bumaga, etot ogon' [My Body, This Paper, This Fire] / In: Goloborod'ko D. B. Kontseptsii razuma v sovremennoy frantsuzskoy filosofii: M. Fuko i Zh. Derrida. — Moscow: IF RAN, 2011. — 177 p. — ISBN: 978-5-9540-0183-9. (In Russian).

9. Dekart R. Razmyshleniya o pervoy filosofii [Meditations on First Philosophy] / Sobranie sochineniy v 2-kh t. T. 2. — Moscow: Mysl', 1994. — 633 p. — ISBN: 5-224-00022-5. (In Russian).

10. Derrida J. Kogito i istoriya bezumiya [Cogito and the History of Madness] / Pismo i razlichie. — Moscow: Akademicheskiiy proekt, 2020. — ISBN: 9785829133474. — P. 56–107. (In Russian).

11. Foucault M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let [The Will to Truth]. — Moscow: Kastal', 1996. — 448 p. — ISBN: 5-85374-006-7. (In Russian).

12. Foucault M. Zabota o sebe [The Care of the Self]. — Kyiv: Dukh i Litera, Grunt, Refl-buk, 1998. — 288 p. — ISBN: 5-87983-074-8. (In Russian).

13. Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — 895 p. — ISBN: 978-2070739899.

14. Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — P. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.

15. Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra] / Polnoe sobranie sochineniy: V 13 t. T. 4. — Moscow: Kulturnaya Revolyutsiya, 2007. — 432 p. — ISBN 978-5-250-06018-9. (In Russian).