

неприкосновенный запас 1 [099] 2015

ДЕБАТЫ О ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ | выходит шесть раз в год | издается с сентября 1998 года

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ	003	Война как пережиток прошлого <i>Страницы</i> АЛЕКСАНДРА КУСТАРЕВА
ФЕДЕРАЦИЯ КАК ЦЕЛЬ И КАК СРЕДСТВО	011	ДАНИЭЛ ЭЛАЗАР. Федерализм как цель и как средство
	033	АНДРЕЙ ЗАХАРОВ. «Кофе с молоком», или История о том, как Бразилия стала федерацией
	055	ГЕОРГИЙ ЧИЖОВ. Федерализм по-киевски. Какое государство строят в Украине?
СОБЫТИЯ И КОММЕНТАРИИ	065	НИКОЛАЙ МИТРОХИН. Украинский конфликт в 2014 году: хроника кровавой реконструкции
ИНТЕРВЬЮ «НЗ»	082	«В суде присяжных прокурору приходится доказывать не только то, что он прокурор, но и то, что подсудимый виновен». Интервью с СЕРГЕЕМ ПАШИНЫМ
СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИРИКА	096	Совет президенту <i>Страницы</i> АЛЕКСЕЯ ЛЕВИНСОНА
ВРЕМЯ МОДЕРНА	104	ВИКТОР КАПЛУН. Современность по Фуко: альтернативный проект Просвещения
	120	ОКСАНА ТИМОФЕЕВА. Модерн, время ада
	133	Постмодернизм, смех и онтологическая поэтика. Беседа АНДРЕЯ ЗАХАРОВА с философом ЛЕОНИДОМ КАРАСЕВЫМ
СТАРОСВЕТСКИЕ ХРОНИКИ	142	В пещерах Третьего Карфагена <i>Страницы</i> КИРИЛЛА КОБРИНА
АРХЕОЛОГИЯ БУДУЩЕГО	151	ФРЕДРИК ДЖЕЙМИСОН. Барьер времени
	173	МАРК ЛИПОВЕЦКИЙ. Еще раз о комплексе прогрессора
	191	ИРИНА КАСПЭ. Тайна Темной планеты, или Как уверовать в будущее: о «Туманности Андромеды» Ивана Ефремова
ПОЛИТИКА КУЛЬТУРЫ	209	ЕЛЕНА ГАПОВА. Страдание и поиск смысла: «моральные революции» Светланы Алексиевич

ГЕНДЕР И МОДЕРН	224	Джулиет Джейкс. Медленное и болезненное путешествие
	232	Надя Плунгян. Агендерность против колониализма: об ускользании из (нео)модернистских стратегий
ПОЛИТЭКОНОМИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ	243	О похищении культуры, единстве истории и расширении границ <i>Страницы Ильи Калинина</i>
КУЛЬТУРА ПОЛИТИКИ	250	Леонид Исаев. «Исламское государство»: очередная версия
	261	Леонид Фишман. О «русском мире» и бесперспективности «недонационализма»
НОВЫЕ КНИГИ	269	Александр Марков. Образы в философии: рассуждение о разговорах с 25 философами
	278	Рецензии
SUMMARY	318	

Главный редактор
Ирина Прохорова

Шеф-редактор
Илья Калинин

Редакторы
Андрей Захаров
Антон Золотов
Кирилл Кобрин

Дизайн
Дмитрий Черногаев
Андрей Бондаренко

Корректор
Марина Алхазова

Маркетинг, PR и реклама
Сергей Луговик
Тел. +7 (495) 229 91 03
e-mail: s.lugovik@gmail.com

Почтовый адрес редакции
129626, Москва,
а/я 55, Россия
тел./факс: +7 (495) 229 91 03
в Санкт-Петербурге:
тел./факс: +7 (812) 579 50 04

e-mail:
nz@nlo.magazine.ru
электронная версия
журнала:
www.nlobooks.ru/rus/
nz-online

member of
the eurozine network
www.eurozine.com

Подписка по России:
Агентство «Роспечать»:
подписной индекс 45683

Агентство «Медиа Пресс»
(в объединенном каталоге
«Пресса России»):
подписной индекс 42756

Зарубежная подписка:
Kubon & Sagner,
Hesstr. 39/41,
80798, München, Germany
Tel.: +49-89-54-218-130
Fax: +49-89-54-218-218
e-mail:
postmaster@kubon-sagner.de
www.kubon-sagner.de

ISSN 1815-7912
ISBN 5-86793-053-x
«Неприкосновенный запас»
Лицензия на издательскую
деятельность:
серия ЛР № 061083
от 6 мая 1997 г.

Свидетельство о регистрации
средства массовой
информации:

Серия ПИ № 77-7546 от
5 марта 2001 г.

Периодичность: 6 раз в год.

© 000 Редакция журнала
«Новое литературное
обозрение»

Москва, 2015

ВИКТОР
КАПЛУН

Современность по Фуко: альтернативный проект Просвещения



Виктор Львович Каплун (р. 1962) – философ, социолог, сотрудник Санкт-Петербургской школы социальных и гуманитарных наук НИУ ВШЭ и факультета свободных искусств и наук СПбГУ.

Поскольку его идеи, если это не пустые химеры, суть не что иное, как еще не рожденные реальности, у него, естественно, тоже есть чувство реальности; но это чувство *возможной* реальности, а оно достигает своей цели куда медленнее, чем присущее большинству людей чувство их реальных возможностей.

РОБЕРТ МУЗИЛЬ. *Человек без свойств*

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ КОШМАР

В одном из интервью 1967 года, вскоре после выхода в свет книги «Слова и вещи», сделавшей его знаменитым, Фуко пересказывает сон, настойчиво возвращающийся к нему в течение многих лет:

«С детства меня преследует кошмарный сон: у меня перед глазами текст, который я не могу прочесть или же из которого мне удастся расшифровать лишь ничтожную часть. Я делаю вид, что читаю его, но я знаю, что на самом деле я его придумываю. Затем внезапно текст превращается в полную мешанину, я больше ничего не могу прочесть, я уже не могу даже его придумывать, мое горло начинает сжиматься, и я просыпаюсь.

Я, конечно, понимаю, сколько всего личного может скрываться в этой навязчивой идее языка, существующего повсюду и усколь-

ВРЕМЯ
МОДЕРНА



зающего от нас в самой своей способности к выживанию. Он сохраняет себя, отворачивая от нас свои взгляды, склонивши лицо в сторону ночи, о которой нам ничего не известно.

Как оправдать эти дискурсы о дискурсах, которые я создаю? Какой статус им придать? Сейчас начинают замечать, особенно в среде логиков – учеников Рассела и Витгенштейна, что язык возможно анализировать в его формальных свойствах только при условии, что мы будем учитывать его конкретное функционирование. Язык [*langue*], конечно, есть совокупность структур, но дискурсы есть единицы функционирования, и анализ языка в его тотальности не может не принимать этого в расчет. В этом отношении то, чем я занимаюсь, встраивается в общую анонимность всех тех исследований, которые сегодня вращаются вокруг языка, – это значит, не просто языка, который дает возможность сказать, но дискурсов, которые были произведены»¹.

Такой сон, сон о текстах из других культурных миров, ожидаешь встретить скорее в одной из новелл Борхеса. Это сон о дискурсах, о словах и высказываниях, которые не просто являются частью формальных структур языка, но «имели место» в реальности, произведенной людьми, принадлежащими к другим эпохам с другими типами рациональности, или, говоря словами Фуко, другими «порядками дискурсов». Будучи сказанными или написанными, эти высказывания *функционализовали*, то есть выполняли в том своем мире какую-то практическую функцию, смысла которой нельзя понять, не понимая общей логики порядка дискурсов этого иного мира, взятого в своей «инаковости».

Не так важно, является ли сон Фуко реальным ночным кошмаром или же перед нами литературная фантазия. Он показателен – и с точки зрения эпистемологической ситуации, сложившейся в социальных науках в 1960–1970-е годы, и с точки зрения личной позиции Фуко в эпистемологических дискуссиях этой эпохи. Во Франции (как и в Европе в целом) это период кризиса социальных наук, период заката больших исследовательских и/или идеологических парадигм – таких, как структурный функционализм, догматический марксизм, структурализм, социальная феноменология. Мир европейца становится другим – и другим становится самоощущение человека в нем. Увеличивается скорость социальных изменений, возникают новые общественные движения (антивоенные, феминистские, экологические и другие), резко возрастает гражданская активность, волнами выплескивающаяся на улицы европейских и американских городов. С одной стороны, благодаря новым технологиям (индустриальным, информационным, социально-

ВИКТОР КАПЛУН

СОВРЕМЕННОСТЬ ПО ФУКО:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПРОЕКТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ

1 FOUCAULT M. *Dits et écrits. 1954–1988*. Paris: Gallimard, 1994. Vol. 1. P. 595.



политическим) мощь человеческих сообществ как коллективных субъектов достигает никогда ранее не виданного уровня. С другой, – человек в этих сообществах уже больше не ощущает себя пассивным элементом предзаданной ему социальной структуры. «Структуры не выходят на улицы», – гласил один из лозунгов студенческих движений, прокатившихся по западным обществам в конце 1960-х – начале 1970-х годов.

Эта ситуация новой социальной реальности становится вызовом для социальных наук. Как обосновать производимое ими знание, какой статус ему придать? Явно устаревшими теперь выглядят подходы, развившиеся в рамках обеих больших традиций социальных наук первой половины XX века – условно говоря, дюркгеймовской и веберовской. С одной стороны, архаичным и не соответствующим реальности кажется исходный тезис социальной науки дюркгеймовского типа, согласно которому действия, мысли и чувства людей определяются внешними и не зависящими от них социальными структурами и институтами. С другой стороны, неудовлетворительным выглядит теперь и основной принцип ориентированной на субъекта веберовской социальной науки. Становится затруднительным понимать человека действующего по-старому – как субъекта «внутренних» и первичных по отношению к социальным институтам ментальных (или «духовных») сущностей – смыслов, мотивов, интенций – и рассматривать последние как причины социальных действий и складывающейся из них социальной реальности.

Кроме того, одним из стимулов к обновлению социальных наук становится набирающая в этот период популярность идея множественности культурных миров, которые могут опираться на разные, иногда несоизмеримые друг с другом, иногда с трудом переводящиеся на языки друг друга типы рациональности. В философии науки бурные дискуссии идут вокруг развитого в книге Томаса Куна «Структура научных революций» тезиса о возможной несоизмеримости сменяющих друг друга в истории научных парадигм и, как следствие, разных и несоизмеримых друг с другом «природных миров», в которых живут (или жили в истории) члены соответствующих сообществ. В лингвистике схожую роль играет гипотеза Сепира-Уорфа о «языковой относительности», в литературе – борхесовское видение реальности как вавилонской библиотеки множества бесконечно разнообразных и зачастую непередаваемых друг в друга миров культуры. В этот же период социальные науки начинают испытывать все большее влияние витгенштейновской традиции философии языка и философии действия с ее основным принципом множественности «языковых игр» и «форм жизни».

Этот принцип множественности рациональностей и соответствующих человеческих реальностей предполагал среди про-

чего пересмотр веберовской идеи современности как эпохи тотальной рационализации общественной жизни. Веберовский взгляд на современность постулировал существование некоей единой «западной рациональности», которая к тому же могла бы рассматриваться как синоним рациональности вообще. Идея множественности рациональностей опиралась в свою очередь на новые представления о «природе человека» (природе моральной, психологической, социальной, экономической и так далее) – точнее о ее отсутствии. Поскольку существует множество различных человеческих миров, существует также множество по-разному рациональных и не похожих друг на друга способов быть человеком и компетентным «социальным актором» (или, говоря другим языком, множество разных видов «нормальности»: психологической, моральной и так далее) – причем как в синхроническом измерении (другие культуры), так и в диахроническом (миры прошлого).

В этой новой ситуации социальным наукам приходится искать новые ответы на старые эпистемологические вопросы. Каков должен быть статус социального знания в обществе и может ли социальное знание служить обоснованием для больших проектов переустройства общества на рациональных началах? В чем должна быть специфика метода социальных наук, который позволил бы учесть особый тип их объектов исследования, отличный от объектов мира физического? Как должны строиться языки, на которых возможна операционализация «человеческих реальностей», позволяющая превратить их в предмет исследования? Как должно строиться описание социальной реальности, чтобы оно могло считаться адекватным этой реальности? Как возможно анализировать и преодолевать неизбежную социокультурную и историческую обусловленность самого исследователя (субъекта познания), ставящую под вопрос эпистемологический статус познавательной деятельности?

В такой перспективе главный эпистемологический вопрос современных социальных наук можно сформулировать следующим образом: при каких условиях мы имеем право претендовать на то, что наше описание «иной» социальной реальности действительно говорит нам что-то об этой реальности – а не только о нас самих (с нашим языком, нашими представлениями о мире, с нашими иллюзиями и моральными предрассудками, с нашей институциональной принадлежностью к тому или иному академическому сообществу и к той или иной исследовательской парадигме)? Из ответа на этот вопрос вытекает ответ на главный практический вопрос в отношении статуса знания: имеет ли социальное знание право обосновывать необходимость и предлагать конкретные меры «исправления» и «модернизации» жизненного мира людей – с целью сделать

ВИКТОР КАПЛУН

СОВРЕМЕННОСТЬ ПО ФУКО:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПРОЕКТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ



его более соответствующим запросам их собственной «человеческой природы»?

Эпистемологический ночной кошмар Фуко хорошо отражает это ощущение множественности человеческих реальностей и видов рациональностей и эпистемологическую тревогу – чтобы не сказать «эпистемологический невроз», – охватывающую в такой ситуации исследователя, стремящегося следовать принципу «интеллектуальной честности». «Как оправдать эти дискурсы о дискурсах, которые я создаю?» – спрашивает себя Фуко. Как оправдать эти дискурсы о человеческих дискурсах, которые создают социальные науки в целом, сами будучи специфической формой знания, порожденной западными обществами в определенный момент их истории?

СОВРЕМЕННОСТЬ И ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ: ЮРГЕН ХАБЕРМАС

Проблематика «современности» (или «модерна») не была для Фуко центральной темой. Точнее она не была *его* темой – по крайней мере изначально. Фуко пришлось сформулировать свое отношение к ней в ответ на дискуссии, которые развернулись в сфере академических и околоакадемических публичных дебатов в начале 1980-х годов. Это был период, когда формировался и начинал набирать популярность дискурс о постсовременности, или постмодерне, – новом периоде развития западных обществ, приходящем, согласно этому дискурсу, на смену периоду современности. После того, как наступление этой новой эры развития человечества диагностировал Жан-Франсуа Лиотар в небольшой книге «Состояние постмодерна. Доклад о знании» (1979)², слово «постмодернизм» становится популярным в университетских кругах.

Одним из инициаторов полемики о «современности» и «постсовременности» становится в начале 1980-х Юрген Хабермас³. Он предлагает понимать «модерн» и «постмодерн» как две альтернативные философско-политические программы, предполагающие два разных взгляда на взаимоотношения знания (естественнонаучного, социального и гуманитарного, художественного) и «жизненного мира» людей.

Что означает на языке Хабермаса понятие «современность»? Хабермас предлагает понимать «современность» (или «модерн») как определенный исторический проект, сформулированный философами европейского Просвещения. Фактически

2 Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. СПб.: Алетейя, 1998.

3 См.: Хабермас Ю. *Модерн – незавершенный проект* // Вопросы философии. 1992. № 4; Он же. *Философский дискурс о модерне*. М.: Весь мир, 2008.

ки проект модерна, в логике Хабермаса, – это и есть проект Просвещения (в той интерпретации, которую дает движению Просвещения сам Хабермас). Современность и Просвещение выступают в этой логике как синонимы. Этот проект предполагает веру в человеческий разум и в возможность общественного прогресса благодаря прогрессу разума. Благодаря прогрессу наук и искусств, развитию знаний о природе, обществе и человеке становится возможным постепенное переустройство (или по крайней мере улучшение устройства) общества на рациональных началах и постепенная эмансипация человека от диктата внешних сил – как в сфере самого человеческого разума, так и в сфере религии, морали, политики, искусства.

Но в XX веке оптимистическая вера в прогресс человеческого разума и в возможность построения при помощи рационального знания нового, лучшего мира оказывается в глубоком кризисе. Инструментальная рациональность, воплотившаяся в успехах естественных и социальных наук, в развитии технологий, была использована в целях, прямо противоположных тем, которые имел в виду эмансипационный проект Просвещения. Она породила новые, невиданные ранее виды оружия, в частности оружие массового уничтожения, она способствовала формированию массовых обществ, она была поставлена на службу тоталитарным режимам и способствовала развитию новых форм и технологий господства, она привела к развитию новых форм эксплуатации. В послевоенное время она породила феномен массовой культуры, который в условиях постиндустриального информационного общества ведет к обеднению, стандартизации и утилитаризации жизненного мира людей.

Кроме того, согласно веберовскому анализу современности, на практике процесс последовательного формирования западной рациональности приводит к возникновению замкнутых на себя специфических областей рациональности, контролируемых профессиональными экспертами – как в области научного знания, так и в области морали и общественной справедливости или в сфере искусства. Отчужденная от повседневности культура экспертов сама по себе часто не способна быть чувствительной к жизненному миру повседневности и способствовать его обогащению.

Однако, с точки зрения Хабермаса, кризис проекта модерна не означает, что мы должны отказаться от него. Патологии и издержки процесса рационализации не означают, что мы должны отказаться от самого принципа рациональности и от идеи его применения в организации общественного бытия людей. Хабермас предлагает рассматривать модерн как незавершенный проект, нуждающийся в совершенствовании и развитии. В определенном смысле модерн как *незавершенный*

ВИКТОР КАПЛУН

СОВРЕМЕННОСТЬ ПО ФУКО:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПРОЕКТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ



проект – это основная тема всего творчества Хабермаса, и его теория коммуникативного действия может рассматриваться как попытка продолжить (и завершить?) этот проект. В логике хабермасовского понимания современности, продолжить проекта модерна – значит создать нормативные основания единой коммуникативной рациональности, которая должна определять режимы дебатов в публичной сфере, обеспечивать возможность для членов сообщества приходить к рациональному консенсусу и таким образом позволять использование рационального критического знания в регулировании общественных отношений. С точки зрения Хабермаса, механизм «самоуправления» сообщества через рациональный публичный дебат позволяет сохранить за культурой право влиять на социальную модернизацию и направлять ее в новое, некапиталистическое, русло.

Фуко пришлось сформулировать свою позицию по вопросу о современности и постсовременности, потому что в самом начале 1980-х годов Хабермас причислил его к сторонникам анти-модернизма и публично объявил его одним из своих основных оппонентов⁴. В 1980 году Хабермас отнесет Фуко к «младоконсерваторам», которые, с его точки зрения, как и другие представители французского ницшеанства 1970-х, приняв модернистскую позу, на самом деле разделяют позицию «непримиримого антимодернизма». Эту позицию Хабермас объясняет влиянием немецкой консервативной философии (к которой, кроме Хайдеггера, он причисляет и Ницше). Антимодернизм «младоконсерваторов» заключается в отрицании самого принципа Разума (и всего нарратива о Разуме, созданного европейским Просвещением) и в попытке вернуться к архаическим формам мышления. С точки зрения Хабермаса, французские «антимодернисты» (и Фуко как самый яркий их представитель) предлагают понимать разум и рациональность как замаскированную стратегию иррационального начала (воли к власти, бытия, дионисийского поэтического начала).

В итоге на какое-то время дебат «Хабермас vs. Фуко» станет модной темой в европейской, и особенно в американской, университетской среде начала 1980-х. В многочисленных интервью этих лет Фуко будут регулярно спрашивать о том, как он относится к хабермасовскому пониманию философской традиции современности и места в ней Фуко и каково его, Фуко, собственное представление о проблеме модерна и постмодерна. И, хотя изначально эта проблематика была для Фуко чуждой и не очень его интересовала, он был вынужден отвечать. В 1983 году в беседе с Жераром Роле, озаглавленной «Структу-

⁴ Он же. *Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко // Он же. Философский дискурс о модерне.* С. 249–279.

рализм и постструктурализм», на вопрос о постсовременности Фуко ответит вопросом: «А что называют постсовременностью [*postmodernité*]? Я не в курсе»⁵. И только после того, как собеседник конкретизирует свой вопрос, упомянув Хабермаса и дебаты о постмодернизме в Германии, он пояснит:

«Должен сказать, что ваш вопрос вызывает у меня очень большие затруднения. Прежде всего потому, что я никогда по-настоящему не мог понять, какой смысл придавали во Франции слову современность [*modernité*]. У Бодлера – да; но впоследствии, мне кажется, его смысл несколько теряется. Я не знаю, каков смысл, который немцы вкладывают в понятие современности. Я знаю, что американцы планировали что-то вроде семинара, где должен был бы быть Хабермас и где я тоже должен присутствовать. Я знаю, что Хабермас предложил в качестве темы “современность”. Я нахожусь в затруднении, потому что не очень хорошо понимаю, что это значит»⁶.

Проблема, продолжает Фуко, не в значении слов, но в том, что он, в частности, не видит никакого общего круга проблем у авторов, которых называют постмодернистами или постструктуралистами. В этом же интервью Фуко сформулирует, в чем состоит основное различие между ним и Хабермасом в подходе к проблеме разума и рациональности и почему в его методологической перспективе понятие «постсовременности» для обозначения некоего нового этапа человеческой истории, якобы приходящего на смену «современности», не имеет смысла:

«*Жирар Роле*: Современность имеет по меньшей мере три определения: определение историков, определение Вебера, определение Адорно (которому соответствует и образ Бодлера у Беньямина – именно его, вы, очевидно, имели в виду). Существуют, таким образом, как минимум три референции. Та, которой Хабермас, по видимому, отдает предпочтение, вопреки самому Адорно, – это все еще традиция разума, иными словами, веберовское определение современности. Именно по отношению к нему он видит в постсовременности крушение разума, его раздробление и берет на себя смелость заявить, что одной из форм постсовременности – той, которая связана с веберовским определением современности, – является течение, считающее, что разум, по сути, всего лишь одна из форм воли к знанию, что разум есть просто большой нарратив, и при этом лишь один нарратив среди прочих...

Мишель Фуко: Это не может быть моей проблемой, постольку-поскольку я никоим образом не допускаю отождествления разума с совокупностью форм рациональности, которые в определенный момент, в нашу эпоху и еще совсем недавно, оказались доминирующими в тех типах знания, формах техники и модальностях

5 FOUCAULT M. *Dits et écrits. T. I-IV*. Paris: Gallimard, 1994. T. IV. P. 446.

6 Ibid. P. 446–447.



управления и господства, где осуществляются главные приложения рациональности... С моей точки зрения, никакая данная форма рациональности не есть разум. Я, таким образом, не вижу, на каком основании можно было бы сказать, что формы рациональности, доминировавшие в трех областях, о которых я говорю, сейчас рушатся и исчезают; я не вижу подобных исчезновений. Я вижу множественные трансформации, но я не вижу, почему нужно называть эти трансформации крушением разума. Другие формы рациональности возникают, создаются непрерывно. Нет, стало быть, никакого смысла в высказывании, согласно которому разум есть долгий нарратив, который сегодня закачивается, а вместо него начинается некий новый нарратив»⁷.

Фуко, таким образом, подчеркивает, что его позиция исходит из представления о множественных рациональностях. В этом он видит основное отличие своих взглядов, в том числе и от взглядов Хабермаса. Ни один из конкретных видов рациональности не может и не должен быть отождествлен с «разумом» и с «рациональностью как таковой». Наоборот, можем мы добавить, критическая эпистемологическая перспектива Фуко скорее предлагает понимать разум как способность переходить от одного вида рациональности к другому, переключать «перспективы видения» и в конечном счете характеризовать и оценивать разные типы рациональности (и в этом Фуко, конечно, является наследником ницшевского принципа философского «перспективизма»). «Метод» в социальных науках как раз и должен позволять развивать технику рационального анализа миров с иными логиками рациональности и иными представлениями о «природе человека». Одновременно он должен давать исследователю возможность взглянуть с антропологической и исторической дистанции на формы рациональности мира, к которому принадлежит он сам, на формы собственной рациональности – чтобы увидеть эти формы рациональности не как универсальные, отвечающие «разуму» и «природе человека», но как одни из многих возможных, как социально, культурно, исторически обусловленные. Этот анализ также должен давать возможность оценки ценности этих форм рациональности и указания на то, что и как в них может быть изменено.

В 1984 году (который станет последним годом жизни Фуко) во введении к книге «Использование удовольствий» Фуко схожим образом определит общую задачу современной философии – и, можно сказать, всей европейской критической философской традиции:

«Что касается мотива, который двигал мной, то он очень прост... Это – любопытство или по крайней мере тот единственный вид

7 Ibid. P. 447–448.

любопытства, который стоит практиковать с определенной долей упорства. Речь идет не о том любопытстве, которое направлено на усвоение того, что положено знать, но о том, которое дает возможность отстраниться от самого себя. Чего стоило бы познание со всем присущим ему упорством, если бы оно должно было обеспечить всего лишь количественное усвоение знаний и не предполагало бы освобождения – особого рода и в той мере, в какой это возможно, – от автоматизма сознания для того, кто познает? [...]

Что же представляет собой сегодня философия – я хочу сказать философская деятельность, – если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем? В философском дискурсе всегда есть нечто смехотворное, когда он хочет извне навязывать непреложные законы другим, указывать другим, где находится их истина и как ее обрести, или берется рассудить все их дела в наивной позитивности; но исследовать, что в его собственном мышлении может быть изменено благодаря упражнению, в которое он превращает чужое для него знание, – здесь философский дискурс в своем праве. Проба, опыт... – что надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины... – это живое тело философии, по крайней мере если сегодня она все еще продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определенной “аскезой”, упражнением себя в движении мысли»⁸.

При желании в этом фрагменте можно услышать эхо заочной полемики Фуко с Хабермасом о рациональности и об общественном статусе позитивного знания.

УСТАНОВКА СОВРЕМЕННОСТИ

Хотя очная дискуссия Фуко и Хабермаса по вопросу о «современности» так и не состоится, Фуко в том же, последнем, году своей жизни успеет заочно ответить Хабермасу в небольшой статье «Что такое Просвещение?». Формально эта статья была написана по случаю двухсотлетия выхода в свет знаменитой статьи Канта. Имя Хабермаса в статье Фуко не упоминается, но некоторые тезисы статьи совершенно явным образом прочитываются как ответ Хабермасу.

В этой статье Фуко предлагает, с одной стороны, собственное (частично альтернативное хабермасовскому) прочтение сформулированного Кантом эмансипационного проекта Просвещения, а с другой, – свое альтернативное определение «современности». Более того, он описывает здесь программу своих исследований (и в целом свою философию) как продол-

⁸ Фуко М. *Использование удовольствий*. СПб.: Академический проект, 2004. С. 13–15.

жение и развитие кантовской критической философской традиции – или по крайней мере одного из ее аспектов. Одновременно он полностью переворачивает хабермасовскую оценку своей позиции как анти- или постмодернистской и, наоборот, предлагает рассматривать традицию, к которой себя причисляет, как философию модерна, или современности, *par excellence*.

При этом Фуко не пытается вступить в прямую полемику с Хабермасом. Вместо этого, он предлагает концептуальный сдвиг. С его точки зрения, когда речь идет об эпистемологическом статусе и практической функции знания (а именно по отношению к этой проблеме Хабермас предлагал определять понятия «современности» и «постсовременности»), «современность» не следует понимать как проект социальной модернизации (завершенный или нет, успешный или провальный), реализуемый в определенную эпоху на основе сформировавшегося в XVIII веке корпуса идей или форм рациональности. Фуко предлагает определить современность как понятие другого логического типа, а именно, как определенную позицию исследователя по отношению к реальности и к самому себе. Эту позицию, одновременно этическую и эпистемологическую, Фуко называет «установкой современности» (*attitude de modernité*). Она воплощается в определенной практике исследования и одновременно – в определенном стиле жизни («философской жизни»). Речь идет о специфическом философском *этносе*, воплощенном в философской мысли европейского Просвещения.

«Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»⁹, – с точки зрения Фуко, в этом знаменитом определении, с которого начинается текст Канта, «выход» не следует понимать как некий разовый переход человечества и отдельных людей в другое состояние или другую эпоху. Скорее это некий не имеющий конца процесс эмансипации, опирающийся на постоянную критическую работу мысли. Именно с Просвещением, полагает Фуко, европейская мысль впервые в явном виде постулирует необходимость критической рефлексии над собственной эпохой, над своим настоящим временем, над спецификой своего настоящего как конкретного момента истории. И одновременно – необходимость критической работы мысли над самой собой, обнаружения конкретных исторических обстоятельств, которые сформировали или обусловили наше мышление и сделали нас такими, какие мы есть в нашем «сегодня». Этот постоянно обновляемый анализ обусловленности нашего собственного мышления среди прочего может и должен показывать, что и как в нашем здесь-и-сейчас мышлении может быть изменено. Он

9 КАНТ И. *Ответ на вопрос «Что такое просвещение»* // Он же. *Сочинения: В 6 т.* М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 26.

является необходимым условием «эмансипации» мысли, превращения нас в субъектов собственного разума.

Иными словами, установка современности, или философский этос Просвещения, предполагает необходимость критического исторического анализа того, каким образом в наших обществах сложились формы рациональности и типы практик, делающие нас теми, кто мы есть: «критику того, что мы говорим, мыслим и делаем, – через историческую онтологию нас самих»¹⁰.

Полемизируя не только с Хабермасом, но и в целом со ставшим модным в 1980-е годы словоупотреблением, Фуко предлагает отказаться от хронологического определения «современности» – как конкретной эпохи (с определенным типом культуры), которой предшествовала бы некая предсовременность, «более или менее наивная и архаическая», и за которой следовала бы некая «загадочная и тревожащая “постсовременность”»¹¹. Определяя современность хронологически, обычно задаются вопросом, следует ли ее рассматривать как продолжение и развитие Просвещения или же, наоборот, следует видеть в ней отклонение от базовых принципов философии XVIII века. Фуко предлагает отказаться от самой постановки вопроса в такой форме. Современность, понимаемая как определенный этос (и стиль философской жизни), будет противостоять не предмодерну и постмодерну как предшествующей и последующей эпохам, но контрмодерну как другому типу отношения (и другим стилям жизни):

«Опираясь на текст Канта, я спрашиваю себя, нельзя ли определить современность скорее как определенную установку [*attitude*], а не как период истории. Под установкой я имею в виду тип отношения к настоящему моменту [*actualité*]; добровольный выбор, совершаемый некоторыми людьми; в конечном счете – способ мыслить и чувствовать и также способ действовать и вести себя, который одновременно свидетельствует о принадлежности и предстает в качестве задачи... Следовательно, вместо того, чтобы пытаться отграничить “современный период” от “пред-” и “постсовременной” эпох, было бы лучше, я полагаю, посмотреть на то, каким образом установка современности начиная с момента, когда она сформировалась, оказалась в противоборстве с разного рода установками “контрсовременности”»¹².

Чтобы проиллюстрировать, каким образом эпистемологическая «установка современности» может одновременно воплотиться в определенный стиль жизни, Фуко приводит конкретный пример – но не из сферы философии и не из сферы

ВИКТОР КАПЛУН

СОВРЕМЕННОСТЬ ПО ФУКО:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПРОЕКТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ

10 FOUCAULT M. *Qu'est-ce que les Lumières?* // ИДЕМ. *Dits et écrits. T. I–IV. T. IV. P. 573–574* (рус. перев. см. в: Фуко М. *Интеллектуалы и власть*. М.: Праксис, 2002. Т. 1. С. 335–359).

11 Ibid. P. 568.

12 Ibid.



социальных наук. Он берет в качестве примера понимание «современности» у Бодлера – отсылая к установившемуся в применении к Бодлеру термину во французской (и не только французской) историко-филологической и философской традиции. «Современность» Бодлера разворачивается на территории искусства – во французской традиции Бодлера принято называть первым современным поэтом. Но Фуко, описав в соответствии с этой традицией установку современности у Бодлера как специфический эстетический жест, стремится показать, что на территории философии и социальных наук ему как раз соответствует кантовское понимание этоса Просвещения.

Философский этос Просвещения предполагает необходимость критического анализа того, каким образом в наших обществах сложились формы рациональности и типы практик, делающие нас теми, кто мы есть.

Что такое современность Бодлера? Для Бодлера, пишет Фуко, «быть современным» означает необходимость установить определенные отношения с самим собой. «Современность» несет в себе требование особого рода аскетизма.

«Быть современным – это не значит принимать самих себя такими, какие мы есть в потоке летящих мгновений; это значит брать себя в качестве объекта сложной и тяжелой творческой работы: то, что Бодлер, согласно языку эпохи, называет “дендизмом”»¹³.

Характеризуя стиль мысли Бодлера, Фуко вспоминает его эссе «Художник современной жизни» и приводит знаменитые бодлеровские пассажи, где говорится о «грубой, земной, отвратительной природе», о необходимом бунте человека по отношению к самому себе, о «доктрине элегантности», требующей от своих адептов дисциплины, более деспотичной, чем «самые ужасные религии»¹⁴. И делает вывод:

«Современный человек для Бодлера – не тот, кто отправляется открывать самого себя, свои секреты и свою скрытую истину; но тот, кто хочет себя изобрести. Эта современность не освобождает человека в его собственном бытии; она подчиняет его задаче сотворения себя»¹⁵.

13 Ibid. P. 570.

14 В эссе «Художник современной жизни» Бодлер пытается выразить сущность дендизма как своего рода общественного движения: «Дендизм, который есть институт за пределами законов, имеет собственные строжайшие законы, которым подчинены все его подданные, каковы бы ни были при этом пылкость и независимость их характера» (BAUDELAIRE Ch. *Oeuvres Complètes*. Paris: Edition du Seuil, 1968. P. 559).

15 FOUCAULT M. *Qu'est-ce que les Lumières?* P. 571.

Но «современность» для Бодлера есть не только определенный тип отношения к себе, но одновременно и определенный тип отношения к собственному времени, к своему настоящему: воспринимать его не как случайность, мимолетность, неувидимость, бесконечное скольжение повседневности, не как нечто само собой разумеющееся. Необходимо занять по отношению к нему определенную позицию: постараться открыть то, что есть в настоящем мгновении вечного, то, что есть в нем «героического». Формула Бодлера по отношению к реальности: «Вы не имеете права презирать настоящее».

В то же время, подчеркивает Фуко, эта «героизация» настоящего у Бодлера иронична. Она не преследует цели сакрализации текущего мгновения, она не предлагает понимания настоящего как чего-то единственно возможного и неизбежного. Сохраняя высшее внимание и уважение к настоящему, она пытается вообразить его иным, преобразовать – насколько это оказывается возможным, – не разрушая его, но схватывая в том, что оно собой представляет.

ФИЛОСОФСКИЙ ЭТОС ПРОТИВ ФИЛОСОФСКОЙ НОРМАТИВНОСТИ: ИДЕЯ ЭМАНСИПАЦИИ

Понятая таким образом современность, утверждает Фуко, перекликается с пониманием современности у Канта. Но в то же время он подчеркивает, что критический вопрос, вытекающий из «установки современности», должен сегодня ставиться не так, как он ставился у самого Канта в его «Критиках». Здесь Фуко во многом повторяет то, что когда-то в «Словах и вещах» им уже было сказано по поводу «нормативной» составляющей кантовской критической философии. Пытаясь определить универсальные границы человеческого разума, которые невозможно перейти (трансцендентальные условия возможности познания), Кант ввел определенную философскую норму, которую следует понимать как норму антропологическую. Иными словами, трансцендентная аналитика Канта была попыткой задать универсальную вневременную норму «человеческой природы»¹⁶. Поэтому в конкретной формулировке своего критического вопроса Фуко предлагает развернуть Канта против самого Канта (Канта философского этоса против Канта философской нормативности):

«Если Кант ставил вопрос о том, через какие границы познание должно отказаться переходить, то сегодня, мне кажется, критичес-

¹⁶ См., например: LE BLANC G. *Le conflit des modernités selon Foucault* // Magazine littéraire. 1993. № 309. P. 56–60.



кий вопрос должен быть обращен в позитивный вопрос: в том, что нам дано как универсальное, необходимое, обязательное, какова доля частного, случайного и вызванного произвольными принуждениями? В целом речь идет о том, чтобы превратить критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в определенную практическую критику в форме возможного преодоления»¹⁷.

Знаменитая генеалогия Фуко (термин, который Фуко, как известно, заимствует у Ницше) представляет собой метод анализа, позволяющий осуществлять такую практическую критику в форме конкретных исторических исследований. Саму же технику этого метода Фуко обозначает с помощью термина «археология»:

«Эта критика не является трансцендентальной и не имеет целью сделать возможной метафизику: она является генеалогической по своей направленности и археологической по методике. Археологической – а не трансцендентальной – в том смысле, что она не пытается выявить универсальные структуры любого познания и любого возможного морального действия, но рассматривает дискурсы, артикулирующие то, что мы думаем, говорим и делаем, как исторические события. Генеалогической – в том смысле, что она не предполагает вывести из формы того, чем мы являемся, то, что для нас невозможно сделать или познать. Она предполагает выводить из случайности, приведшей нас к тому, чтобы быть тем, что мы есть, возможность больше не быть тем, чем мы являемся, и больше не делать и не мыслить того, что мы делаем и мыслим»¹⁸.

Статья «Что такое Просвещение?» стала одной из последних в жизни Фуко – своего рода его методологическим и этическим завещанием. Однако сам этот методологический принцип – рассматривать дискурсы, задающие логику (или тип рациональности) того, что люди думают, говорят и делают, не как производные неких универсальных структур языка или сознания, но как исторические события – Фуко частично реализовал уже в «Словах и вещах», почти за 20 лет до написания статьи. Этот же императив, как мы видели, был главной темой эпистемологического сна Фуко – того «эпистемологического кошмара», – который, конечно, кроме личного опыта автора, отражал общий дух времени в социальных науках, дух обновления и поиска новых языков и парадигм в эпоху «множественности». Находить, что именно в порядках дискурса и связанных с ними типах рациональности возникло в результате тех или иных исторических случайностей и тех или иных случайных исторических принуждений, означает – когда речь идет о нас самих – открывать возможность преодоления того,

17 FOUCAULT M. *Qu'est-ce que les Lumières?* P. 574.

18 Ibid.

что в силу обстоятельств сложилось и было дано нам как наша «природа».

Это, с точки зрения Фуко, и есть реализация кантовской программы «выхода из состояния несовершеннолетия», эмансипация мысли в форме постоянно возобновляемой работы свободы.

«Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершеннолетними. Многое в нашем опыте убеждает нас в том, что историческое событие *Aufklärung* не сделало нас совершеннолетними. В то же время мне кажется, что можно придать определенный смысл тому критическому вопрошанию в отношении настоящего и нас самих, которое Кант сформулировал, размышляя над *Aufklärung*. Мне кажется даже, что на протяжении двух последних веков этот способ философствования не был ни малозначимым, ни малоэффективным. Критическую онтологию нас самих не следует, конечно, рассматривать ни как теорию или доктрину, ни даже как некий постоянный корпус накапливающегося знания. Ее нужно понимать как определенную установку, определенный *этнос*, философскую жизнь, где критика того, чем мы являемся, есть одновременно исторический анализ поставленных нам границ и проба их возможного преодоления.

[...] Я не знаю, следует ли сегодня говорить, что критическая работа все еще предполагает веру в Просвещение; но, я думаю, она по-прежнему требует работы над нашими границами, терпеливого труда, придающего форму нетерпению свободы»¹⁹.

Ясно, что практическое воплощение этоса Просвещения, или установки современности, предполагает особое внимание к вопросам исследовательского метода:

«Цвет генеалогии серый; ее отличает скрупулезность и терпеливая документальность. Она работает с пергаменами – исчерканными, подтертыми, много раз переписанными заново»²⁰.

Как известно, Фуко на протяжении всей жизни снова и снова к этим вопросам возвращался. Но это уже другая тема²¹.

ВИКТОР КАПЛУН

СОВРЕМЕННОСТЬ ПО ФУКО:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПРОЕКТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ

19 Ibid. P. 577–578.

20 Фуко М. *Ницше, генеалогия, история* // *Ницше и современная западная мысль* / Под ред. В. Каплуна. СПб.; М.: Летний сад, 2003. С. 533.

21 См., например: CHARTIER R. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel, 2009; DREYFUS H., RABINOW P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983; Каплун В. М. *Фуко – историк и теоретик институтов: формы знания, отношения власти и типы субъективности* // Он же. *Зачем философия*. СПб.: Алетейя, 2013. С. 133–154.

