

Этика заботы о себе как практика свободы

1984. Интервью [1].

— Прежде всего мы хотели бы знать, что сейчас является предметом Вашей мысли. Мы следили за Вашими последними работами, а именно — за Вашими курсами по герменевтике субъекта, прочитанными в Коллеж де Франс в 1981—1982 гг., и нам хотелось бы понять, всегда ли Ваши теперешние философские исследования обуславливаются полярностью субъективности и истины?

— Это всегда было моей проблемой, даже если я немного иначе формулировал рамки подобной рефлексии. Я пытался проникнуть в игры истины, в которые вступает человеческий субъект, будь то игры истины, имеющие форму науки или соотносящиеся с какой-либо научной моделью, или же обнаруживающиеся в институтах или практиках контроля. Это тема моей книги «Слова и вещи», где я попытался рассмотреть, как в научных дискурсах человеческий субъект определяет себя в качестве говорящего, живущего и работающего индивида. А вот в курсах, прочитанных в Коллеж де Франс, я выявил эту проблематику в ее обобщенности.

— Не существует ли определенного разрыва между Вашей предыдущей проблематикой и проблематикой субъективности/истины, исходя прежде всего из понятия «забота о себе»?

— До сих пор я рассматривал проблему отношений между субъектом и играми истины, отправляясь либо от практик принуждения — как в случае с психиатрией и с пенитенциарной системой, — либо в формах теоретических или научных игр — например, анализа богатств, языка и живого существа. Но вот в курсах, прочитанных в Коллеж де Франс, я попытался постичь ее через то, что можно называть практикой самости, каковая, по-моему, является весьма важным феноменом в наших обществах, начиная с греко-римской эпохи, — даже если эта практика не слишком изучена. Такие практики самости обладали в греческой и римской цивилизации чрезвычайной значимостью, и в особой мере автономией — гораздо большей, нежели впоследствии, когда они до определенной степени оказались инвестированы религиозными, педагогическими или медико-психиатрическими институтами.

— Итак, теперь имеется своего рода смещение: эти игры истины теперь касаются практики не принуждения, но самоформирования субъекта.

— Вот именно. Это то, что можно назвать аскетической практикой, придавая аскетизму весьма обобщенный смысл, т. е. не смысл морали самоотречения, а воздействия субъекта на

самого себя, в процессе чего возникает попытка выработки и преобразования самости, а также перехода к определенному способу существования. Тем самым я рассматриваю аскетизм в более обобщенном смысле, нежели тот, что придает ему, к примеру, Макс Вебер; но все-таки до известной степени в том же русле.

— *Воздействие себя на себя, которое можно понимать как определенное освобождение, как процесс освобождения?*

— Здесь я буду чуть осторожнее. Я всегда не слишком доверял глобальной теме освобождения — в той степени, в какой, если ее не рассматривать с известным количеством предосторожностей и в определенных рамках, то имеется риск признания того, что существует некая человеческая природа или основа, которая — вследствие некоторых исторических, экономических и социальных процессов — оказывается замаскированной, отчужденной или замурованной в механизмах и через механизмы репрессий. При этой гипотезе достаточно сорвать эти репрессивные засовы, чтобы человек примирился с самим собой, обрел собственную природу или возобновил контакт со своими истоками и восстановил полноту позитивных отношений с самим собой. Я полагаю, что эта тема нуждается в обсуждении. Я не имею в виду, что освобождения или той или иной его формы не существует: когда колониальные народы стремятся освободиться от колонизаторов, то речь действительно идет о практике освобождения в строгом смысле слова. Однако хорошо известно — впрочем, это довольно конкретный случай, — что такого варианта освобождения недостаточно для того, чтобы определить все варианты практики свободы, необходимые для того, чтобы освободившийся народ, освободившееся общество и освободившиеся индивиды могли определить для себя допустимые и приемлемые формы их существования или политического строя. Вот почему я настаиваю на необходимости, скорее, практик свободы, чем практик освобождения, которые, конечно, занимают свое место, но, на мой взгляд, сами по себе не могут определить все практические формы свободы. Речь здесь идет о проблеме, с каковой я сталкивался именно в связи с сексуальностью: имеет ли смысл говорить «освободим нашу сексуальность»? Может быть, проблема скорее в том, чтобы попытаться определить виды и формы свободы, посредством которых можно было бы определить, что такое половое удовольствие, что такое эротические, любовные, страстные отношения с другими? Такая этическая проблема определения практик свободы, по-моему, гораздо важнее, чем слегка монотонное утверждение о том, что необходимо освободить сексуальность или желание.

— *Не требует ли реализация практик свободы известной степени освобождения?*

— Безусловно требует. Здесь-то и надо ввести понятие господства. Формы анализов, которые я пытаюсь предпринять, касаются суиуоо отношений власти. Под ними я имею в виду нечто отличное от состояний господства. Отношения власти чрезвычайно широко распространены в человеческих отношениях. Однако это не означает, что политическая власть повсюду, но означает, что существует целый спектр отношений власти, которые могут иметь место среди индивидов, в рамках семьи, в системе педагогических отношений, в политических организациях. Такой анализ отношений власти образует чрезвычайно сложное поле; иногда он сталкивается с тем, что можно назвать фактами или состояниями господства, в которых отношения власти — вместо того, чтобы быть подвижными и

позволять различным партнерам стратегии, видоизменяющие эти отношения, — оказываются заблокированными или обездвиженными. Когда какому-нибудь индивиду или какой-нибудь социальной группе удастся заблокировать поле отношений власти, сделать их неподвижными и фиксированными и воспрепятствовать всякой обратимости движения — заблокировать с помощью инструментов, которые могут быть как экономическими, так и политическими или военными, — мы имеем то, что можно назвать ситуацией господства. Несомненно, что при таком состоянии практик освобождения не существует, они существуют лишь односторонне, или являются чрезвычайно узкими и ограниченными. Итак, я согласен с Вами, что освобождение иногда представляет собой политическое или историческое условие для практики освобождения. Если мы возьмем пример с сексуальностью, то несомненно, что потребовалось определенное количество форм освобождений по отношению к власти самца; что потребовалось освободиться от угнетательской морали, которая касается как гетеросексуальности, так и гомосексуальности; но такое освобождение не позволяет достичь счастливого бытия, наполненного такой сексуальностью, когда субъект достигнет полноты отношений. Освобождение открывает целое поле для новых отношений власти, и речь идет о том, чтобы контролировать их всеми практиками свободы.

— *Не есть ли само освобождение способ или форма практик свободы?*

— Да, в известном количестве случаев. У Вас есть случаи, в которых освобождение и борьба за освобождение, по существу, необходимы для практики свободы. В том, что касается, например, сексуальности — а я говорю это без полемики, потому что не люблю полемики, — я считаю, что большая часть полемики проводится некстати: существует схема Райха, производная от определенного способа прочтения Фрейда. Райх предполагал, что эта проблема полностью относится к порядку освобождения. Чтобы выразить вещи слегка схематично, необходимы желание, импульсы, запрет, репрессии, интериоризация, — и именно перескакивая через запреты, т. е. освобождаясь, можно — по Райху — решить эту проблему. А я полагаю (хотя знаю, что изображаю карикатурно то, что у других авторов интереснее и тоньше), что тут полностью снята этическая проблема, а именно — проблема практики свободы: как можно практиковать свободу? В сфере сексуальности, освобождая желание, мы, очевидно, узнаём, как этически правильно вести себя с другими в отношениях, связанных с удовольствием.

— *Вы говорите, что свободу следует практиковать этически...*

— Да, поскольку что такое этика, если не практика свободы, продуманная практика свободы?

— *Это означает, что Вы понимаете свободу как реальность, саму по себе уже этическую?*

— Свобода является онтологическим условием этики. Но этика есть продуманная форма, какую принимает свобода.

— *Этика есть то, что осуществляется в поисках самости или в заботе о себе?*

— Забота о себе была в греко-римском мире способом, каким индивидуальная свобода — или, до известной степени, гражданская свобода — осмыслялась как этика. Если Вы возьмете целый ряд текстов, начиная с первых диалогов Платона и заканчивая значительными текстами позднего стоицизма — Эпиктета, Марка Аврелия... — то увидите, что эта тема заботы о себе поистине пронизывает всю моральную рефлексию. Интересно заметить, что в наших обществах, наоборот, начиная с определенного момента — хотя очень трудно узнать, когда это произошло, — забота о себе стала чем-то слегка подозрительным. Занятия собой с определенного времени зачастую изобличались как форма себялюбия, форма эгоизма или индивидуального интереса, находящегося в противоречии с интересом, с каким следует относиться к другим, или с самопожертвованием, каковое необходимо. Все это происходило при христианстве, но я не сказал бы, что это просто-напросто объясняется христианством. Вопрос гораздо сложнее, поскольку в христианстве заниматься спасением души означает тоже по-своему заботиться о себе. Но спасение в христианстве осуществляется посредством самоотвержения. В христианстве существует парадокс заботы о себе, но это уже другая проблема. Возвращаясь к вопросу, о котором Вы говорили: я полагаю, что у греков и римлян — особенно у греков, — чтобы вести себя достойно, чтобы практиковать свободу как подобает, необходимо было заниматься собой, заботиться о себе, сразу для того, чтобы познавать себя — это хорошо знакомый аспект *gnôthi seauton*² — и для того, чтобы формировать себя, преодолевать самого себя, укрощать в себе стремления, которые могут подчинить нас. Индивидуальная свобода была для греков чрезвычайно важна — в противоположность тому, что постулируется в являющемся общим местом утверждении, более или менее производном от гегельянства: согласно Гегелю, свобода индивида не имела ни малейшего значения по сравнению с высшей целостностью полиса: не быть рабом (другого полиса, тех, кто вас окружает, тех, кто вами управляет, своих собственных страстей) представляло собой абсолютно основополагающую тему; забота о свободе была существенной и постоянной проблемой на протяжении восьми великих веков античной культуры. Здесь — вся этика, центром которой была забота о себе, что делает античную этику столь специфической. Я не утверждаю, что этика и есть забота о себе, но я утверждаю, что в античности этика как продуманная практика свободы всегда вращалась вокруг основополагающего императива — «заботься о самом себе».

— *Императив, имеющий в виду усвоение *logoi*, истин?*

— Разумеется. Заботиться о себе невозможно без познания. Забота о себе есть, конечно же, самопознание — такова ее платонико-сократическая сторона; но это еще и познание известного количества правил поведения, или принципов, являющихся одновременно истинами и предписаниями. Заботиться о себе означает оснащать себя такими истинами: вот где этика сопряжена с играми истины.

— *Вы говорите, что речь идет о том, чтобы превратить эту усвоенную, заученную наизусть, постепенно начинающую применяться истину в квазисубъект, целиком в нас господствующий. Какой статусу этого квазисубъекта?*

— В русле платоновских идей, по крайней мере согласно тому, что утверждается в конце диалога «Алкивиад»³, проблема для субъекта или индивидуальной души состоит в том,

чтобы обратить взгляд на саму эту душу, дабы узнать себя в том, что она есть, и, узнавая себя в том, что она есть, напомнить себе об истинах, которым она сродни и которые она могла созерцать; зато в русле идей, которые глобально можно назвать стоическими, проблема заключается в том, чтобы посредством образования изучить определенное количество истин и учений, одни из которых являются основополагающими принципами, а другие — правилами поведения. Речь идет о том, чтобы эти принципы говорили вам в любой ситуации и как бы спонтанно, как вам надо себя вести. Тутто мы и встречаем метафору, принадлежащую не стоикам, а Плутарху, который писал: «Необходимо, чтобы вы выучили законы столь постоянным образом, что как только ваши желания, стремления и страхи вздумают было проснуться подобно лающим псам, логос по-хозяйски прикрикнет на них, заставит псов замолчать»⁴. Здесь мы видим идею логоса, функционирующего так, что вам ничего не надо делать; либо вы становитесь логосом, либо логос станет вами.

— Мы хотели бы вернуться к вопросу об отношении между свободой и этикой. Когда Вы говорите, что этика представляет собой продуманную часть свободы, то значит ли это, что свобода может осознать себя как этическую практику? Является ли такая свобода раз и навсегда, так сказать, морализованной, или же, чтобы обнаружить этическое измерение свободы, требуется работа над собой¹?

— Греки фактически проблематизировали свою свободу, и притом свободу индивида как этическую проблему. Но этическую в том смысле, как это понимали греки: этос представлял собой способ существования и поведения. Это был способ существования субъекта и определенный, видимый для других, способ вести дела. Этос конкретного человека выражается в его костюме, в его выправке, походке, в спокойствии, с каким он реагирует на все события, и т. д. Вот какова для греков конкретная форма свободы; вот как они проблематизировали свою свободу. Человек, имеющий прекрасный этос; человек, которым можно восхищаться и которого можно приводить как пример — тот, кто определенным образом практикует свободу. Я не считаю, что для того, чтобы свобода была продумана как этос, в нее необходимо уверовать; она сразу же проблематизируется как этос. Но для того, чтобы эта практика свободы обрела форму в благом, прекрасном, почетном, уважаемом, памятном этосе, который может служить примером, требуется полновесная работа себя над собой.

— И именно здесь Вы располагаете анализ власти?

— Я полагаю, что в той мере, в какой свобода для греков означает отсутствие рабства — а ведь это определение свободы, как бы там ни было, весьма отлично от нашего — проблема уже целиком и полностью является политической. Она политическая в той мере, в какой отсутствие рабства других представляет собой условие: у раба нет этики. Следовательно, свобода сама по себе является политической. И к тому же она тоже имеет политическую модель, в той мере, в какой быть свободным означает не быть рабом самого себя и своих стремлений — это подразумевает, что мы устанавливаем с самими собой известные отношения господства, укрощения, которые называются *arche* — власть, сдерживание.

— Забота о себе, как Вы сказали, некоторым образом является заботой о других. В этом смысле забота о себе всегда этична, она этична сама по себе.

— Для греков забота о себе этична отнюдь не потому, что она является заботой о других. Забота о себе этична сама по себе; однако она имеет в виду сложные отношения с другими в той мере, в какой этос свободы является также способом заботы о других; вот почему для свободного человека, ведущего себя как надо, важно уметь управлять своей женой, своими детьми, своим домом. Это также искусство и управления. Этос подразумевает и отношение к другим в той мере, в какой забота о себе делает человека способным занимать в полисе, в общине или в межиндивидуальных отношениях приличествующее место — для того ли, чтобы занимать выборную должность, или же для того, чтобы иметь отношения дружбы. И к тому же забота о себе имеет в виду еще и отношения к другому в той мере, в какой ради того, чтобы заботиться о себе, необходимо усваивать уроки некоего наставника. Необходим руководитель, советник, друг, тот, кто скажет нам истину. Тем самым проблема отношений к другим присутствует на всем протяжении развития заботы о себе.

— *Забота о себе всегда нацелена на благо других: она служит для того, чтобы управлять пространством власти, присутствующим во всяком отношении; т. е. она служит, чтобы управлять таким пространством в духе негосподства. Какой может быть в таком контексте роль философа, того, кто заботится о заботе о других?*

— Возьмем пример с Сократом: именно Сократ окликает людей на улицах или юношей в гимнасии, задавая им вопрос: «Ты занимаешься собой?» Сократу поручил это бог, это миссия Сократа, он не перестанет задавать этот вопрос даже в момент, когда ему будет угрожать смерть. Сократ — именно тот человек, что заботится о заботе о других: такова особая позиция философа. Но если речь идет о свободном человеке, я полагаю, что постулат всей этой морали заключался в том, что заботившийся о себе как следует уже тем самым оказывался способным вести себя как следует по отношению к другим и для других. Город, где каждый будет заботиться о себе, станет городом, где дела идут хорошо, и он обнаружит в заботе о себе этический принцип своего постоянства. Но я не считаю, что можно сказать, будто грек, заботящийся о себе, должен в первую очередь заботиться о других. Такая тема, как мне кажется, обнаружится лишь впоследствии. Не надо заботу о других ставить впереди заботы о себе; забота о себе этически первична в той мере, в какой отношение к себе первично онтологически.

— *Значит ли это, что заботу о себе, обладающую позитивным этическим смыслом, можно понимать как своего рода трансформацию, обращение власти?*

— Да. По существу, это способ ее контролировать и ограничивать. Ведь если справедливо, что рабство представляет собой большой риск, которому противостоит греческая свобода, то существует и другая опасность, которая, на первый взгляд, представляется обратной по отношению к рабству: злоупотребление властью. При злоупотреблении властью мы выходим за рамки легитимного осуществления нашей власти и навязываем другим наши фантазии, стремления, желания. Тут мы сталкиваемся с образом тирана или попросту могущественного и богатого человека, извлекающего выгоду из этого могущества и из собственного богатства, чтобы злоупотреблять другими и навязывать ничем не оправданное насилие. Но мы догадываемся — во всяком случае, так говорят греческие философы, — что такой человек на самом деле является рабом своих стремлений. А хороший властитель — как раз такой, кто осуществляет свою власть правильно, т. е. в то же время осуществляя ее

над самим собой. И именно власть над собой способствует регулированию власти над другими.

— Не подвергается ли забота о себе, выведенная из заботы о других, риску «абсолютизации»? Не может ли эта абсолютизация заботы о себе стать формой осуществления власти над другими в смысле господства над другим?

— Нет, потому что риск господства над другими и осуществления над ними тиранической власти коренится как раз в том факте, что мы перестаем заботиться о себе и становимся рабами собственных желаний. Но если вы заботитесь о себе как надо, т. е. если вы онтологически знаете, кто вы такие, т. е. если вы знаете еще и на что вы способны; если вы знаете, что такое для вас быть гражданином в городе, быть хозяином дома в oikos'e; если вы знаете, чего вы должны бояться и чего не должны; если вы знаете, на что следует уповать и, напротив, что должно быть для вас совершенно безразлично; наконец, если вы знаете, что у вас не должно быть страха смерти — ну что ж! — вот тогда-то вы не можете злоупотреблять вашей властью над другими. Следовательно, опасности нет. Идея абсолютизации заботы о себе появится впоследствии, когда себялюбие станет подозрительным и будет восприниматься в качестве одного из возможных корней различных моральных прегрешений. В этом новом контексте первой формой себялюбия сделается самоотвержение. Такую мысль вы в достаточно явном виде обнаружите в «Трактате о девственности» Григория Нисского, где вы встретите понятие заботы о себе, epimeleia heautou, определяемой, по существу, κείκ отречение от всех земных уз; это отказ от всего, что может быть себялюбием, привязанностью к земному «Я»⁵. Но я полагаю, что в греческой и римской мысли забота о себе как таковая не может стремиться к тому чрезмерному себялюбию, которое дошло до пренебрежения другими, или — еще хуже — до злоупотребления властью, какой мы можем над ними располагать.

— Итак, это такая забота о себе, которая, думая о себе, думает о другом?

— Да, безусловно. Заботящийся о себе до такой степени, что он точно знает, каковы его обязанности как домохозяина, супруга или отца, в результате будет иметь с женой и детьми должные отношения.

— Но значит ли, что удел человеческий — в смысле конечности человека — не играет тут очень важной роли? Вы говорили о смерти: если у Вас нет страха смерти, Вы не можете злоупотреблять Вашей властью над другими. Нам кажется, что эта проблема конечности очень важна; страх смерти, конечности, ранения находится в центре заботы о себе.

— Разумеется. И именно здесь христианство, вводя понятие спасения как то, что располагается за пределами жизни, до некоторой степени выводит из равновесия или во всяком случае переворачивает всю нашу тематику заботы о себе. Хотя — я напоминаю еще раз — искать своего спасения означает заботиться о себе. Но условием для осуществления спасения является как раз самоотречение. Наоборот, у греков и римлян, исходя из факта, что мы заботимся о себе в нашей собственной жизни и что репутация, которая выпадет на нашу долю, есть единственное, что может нас волновать за пределами нашей самости, — забота о себе может быть полностью сконцентрирована на нашей самости, на том, что мы

делаем, на том месте, что мы занимаем среди других; эта забота может быть полностью сконцентрирована на приятии смерти — что будет весьма очевидно в позднем стоицизме — и даже, до определенной степени, может стать едва ли не желанием смерти. В то же время эта свобода сможет быть если не заботой о других, то по крайней мере заботой о себе, которая будет благотворной для других. Интересно, например, отметить у Сенеки важность следующей темы: поторопимся стареть, поспешим к сроку, который поможет нам нагнать нас самих. Эта разновидность предсмертного момента, когда ничто уже не может случиться, отличается от желания смерти, которое мы обнаружим у христиан, ожидающих страха смерти. Это напоминает движение, устремляющее наше существование к той точке, впереди которой нет ничего, кроме возможности смерти.

— *Теперь мы предлагаем Вам перейти к другой теме. В Ваших лекциях в Коллеж де Франс Вы говорили об отношениях между властью и знанием; а теперь Вы говорите об отношениях между субъектом и истиной. Существует ли какая-либо дополнительность между двумя парами понятий: власть/знание и субъект/истина?*

— Меня, как я говорил вначале, всегда интересовала проблема отношений между субъектом и властью: как субъект вступает в определенную игру истины. Моей первой проблемой была следующая: как произошло, например, что безумие было проблематизировано, начиная с известного момента и вследствие определенного количества процессов, как болезнь, относящаяся к известной области медицины? Каким образом субъект безумия был помещен в эту игру истины, определяемую медицинским знанием или медицинской моделью? И как раз проводя такой анализ, я — в противоположность тому, что до некоторой степени было привычкой в ту эпоху, к началу 1960-х гг., — понял, что объяснить такой феномен нельзя, говоря только об идеологии. Некоторые виды практики — в частности, получившая широкое распространение практика интернирования, развившаяся с начала XVII в. и служившая условием для помещения безумного субъекта в этот тип игры истины, — связывались у меня больше с проблемой институтов власти, чем с проблемой идеологии. Именно так я пришел к постановке проблемы знание/власть, каковая является для меня не основополагающей проблемой, но инструментом, позволяющим анализировать, как мне кажется, наиболее точным способом проблему отношений между субъектом и играми власти.

— *Но Вы всегда «препятствовали» тому, чтобы Вам говорили о субъекте вообще.*

— Нет, не «препятствовал». Возможно, у меня были формулировки, оказавшиеся неадекватными. Я отказался как раз от того, чтобы предварительно задавать какую-либо теорию субъекта — что можно сделать, например, в феноменологии или в экзистенциализме — и от того, что, исходя из этой теории субъекта, нам удастся поставить вопрос о том, чтобы узнать, например, как возможна та или иная форма познания. И я хотел попытаться показать именно следующее: как складывался сам субъект в той или иной детерминированной форме, в качестве безумного или здорового субъекта, в качестве субъекта как правонарушителя или субъекта законопослушного, показать с помощью известного количества практик, которые были играми истины, практиками власти и т. д. Нужно было отказаться от определенной априорной теории субъекта, чтобы суметь провести анализ отношений, которые могут существовать между формированием субъекта или различными формами субъекта и играми истины, практиками власти и т. д.

— Это означает, что субъект не является субстанцией...

— Это не субстанция. Это форма, и такая форма, прежде всего, никогда не является самотождественной. Вы устанавливаете с самим собой не один и тот же тип отношений, когда вы формируетесь в качестве политического субъекта, который собирается голосовать и произносит речь на собрании, и когда вы стремитесь осуществить ваше желание в половых отношениях. Наверное, между этими различными формами субъекта существуют взаимоотношения и интерференции, но мы имеем дело не с одним и тем же типом субъекта. В каждом случае происходит игра: мы устанавливаем с самим собой различные формы отношений. И меня интересует как раз историческое складывание этих различных форм субъекта в их взаимоотношениях с играми истины.

— Но безумный, больной субъект, субъект-правонарушитель — может быть, даже сексуальный субъект — был субъектом, служившим объектом некоего теоретического дискурса, — назовем такого субъекта «пассивным», — тогда как субъект, о котором Вы говорите два последних года в Ваших лекциях в Коллеж де Франс, является «активным», политически активным. Забота о себе касается всевозможных проблем политической практики, управления и т. д. Может показаться, что у Вас присутствует смена не перспективы, но проблематики.

— Если справедливо, например, что формирование безумного субъекта можно, по сути, считать последствием системы принуждения — ведь это пассивный субъект, — то Вы прекрасно знаете, что безумный субъект не есть субъект несвободный и что душевнобольной как раз складывается в качестве безумного субъекта по отношению к тому и перед лицом того, кто объявляет его безумным. Так, истерия, которая сыграла важную роль в истории психиатрии и в мире психиатрических лечебниц XIX в., кажется мне прямо-таки иллюстрацией способа, каким субъект складывается в качестве субъекта безумного. И отнюдь не случайность, что великие феномены истерии наблюдались как раз там, где имелся максимум принуждения, заставлявшего индивидов становиться безумными. С другой стороны и наоборот, я сказал бы, что если теперь меня, по существу, интересует способ, каким субъект складывается активно, через практики самости, то эти практики все-таки не являются тем, что изобретает сам индивид. Это схемы, которые он находит в своей культуре и которые предлагаются, внушаются и навязываются ему его культурой, его обществом и его социальной группой.

— Похоже, в Вашей проблематике есть некий недостаток, а именно концепция сопротивления власти. А это предполагает весьма активного субъекта, много заботящегося о себе и других, а следовательно — способного политически и философски.

— Это подводит нас к проблеме того, что я понимаю под властью. Я редко употребляю слово «власть», а если порою это и делаю, то всегда для того, чтобы сократить выражение, которое использую всегда: отношения власти. Но здесь мы имеем дело с готовыми схемами: когда люди говорят о власти, они думают непосредственно о политической структуре, о правительстве, о господствующем социальном классе, о господине в его отношениях с рабом и т. д. Я же думаю отнюдь не об этом, когда говорю об отношениях власти. Я подразумеваю, что в человеческих отношениях, какими бы те ни были — идет ли речь о

словесной коммуникации вроде той, какую мы осуществляем теперь, или же речь идет об отношениях любовных, институциональных или экономических — власть присутствует всегда: я имею в виду отношения, которые можно найти на различных уровнях и в различных формах; эти отношения власти суть отношения подвижные, т. е. они могут видоизменяться и не даны раз и навсегда. Например, факт, что я старше вас и что вначале вы будете робеть, может в ходе беседы «перевернуться», и уже я буду робеть перед вами как раз потому, что вы моложе. Стало быть, эти отношения власти подвижны, обратимы и неустойчивы. Также необходимо заметить, что отношения власти могут существовать лишь в той мере, в какой субъекты являются свободными. Если бы один из двоих находился в полном распоряжении у второго и стал его вещью, объектом, над которым второй мог осуществлять бесконечное и безграничное насилие, то отношений власти не было бы. Следовательно, чтобы осуществлялись отношения власти, всегда необходимо, чтобы у двух сторон присутствовала хотя бы какая-нибудь форма свободы. Даже когда в отношениях власти полностью отсутствует равновесие; когда поистине можно сказать, что один располагает полной властью над другим, власть над другим может осуществляться лишь в той мере, в какой этому последнему остается еще возможность убить себя, выпрыгнуть в окно или убить другого. Это означает, что в отношениях власти необходимо имеется возможность сопротивления, так как если бы не было возможности сопротивления — сопротивления насилием, бегства, коварства, стратегий, переворачивающих ситуацию, — отношений власти не существовало бы вовсе. В общей форме я отказываюсь отвечать на вопрос, с которым ко мне иногда обращаются: «Но ведь если власть повсюду, то свободы не существует». Я отвечаю: если отношения власти пронизывают все социальное поле, то дело здесь в том, что свобода повсюду. В настоящее время действительно существуют состояния господства. В весьма многочисленных случаях отношения власти обездвижены таким образом, что они постоянно являются асимметричными, а полоса свободы чрезвычайно суживается. Возьмем, наверное, очень схематичный пример: в традиционной брачной структуре общества XVIII—XIX вв. власть принадлежала не только мужчине — ведь женщина могла делать массу вещей: обманывать мужа, выманивать у него деньги, отказывать ему в постели и т. д. Между тем, она была подчинена: ведь все это было в конечном итоге всего-навсего определенным количеством уловок, с помощью которых никогда не удавалось перевернуть ситуацию. В этих случаях экономического, социального, институционального или полового господства проблема на самом деле заключается в том, чтобы узнать, где и как будет формироваться сопротивление. Произойдет ли это, например, с рабочим классом, который будет сопротивляться политическому господству, образовав профсоюз или партию, — и в какой форме — забастовки, всеобщей забастовки, революции, парламентской борьбы? В такой ситуации господства необходимо конкретно отвечать на все эти вопросы, в зависимости от типа и специфической формы господства. Однако утверждение «Власть вы видите повсюду; следовательно, для свободы места нет» представляется мне совершенно неадекватным. Мне нельзя приписывать идею о том, что власть есть система господства, которое контролирует все и не оставляет никакого места для свободы.

— Только что Вы говорили о свободном человеке и о философе, как о двух различных модальностях заботы о себе. Забота о себе у философа обладает известной специфичностью и не совпадает с заботой о себе у свободного человека.

— Я бы сказал, что речь идет о двух различных размещениях заботы о себе, а не о двух формах заботы о себе; полагаю, что по форме свобода одна и та же, но по интенсивности, по степени усердия в заботе о себе — и следовательно, и в заботе о других — место философа отличается от места какого угодно свободного человека.

— *Можно ли именно в этом усмотреть основополагающую связь между философией и политикой?*

— Да, разумеется. Я полагаю, что отношения между философией и политикой являются постоянными и основополагающими. Несомненно, что если мы возьмем историю заботы о себе в греческой мысли, то отношения с политикой очевидны. Впрочем, в весьма сложной форме: с одной стороны, вы видите, к примеру, Сократа — как у Платона в «Алкивиаде»⁶, так и у Ксенофонта в «Меморабилиях»⁷, — окликающего молодых людей со словами: «Нет, ну скажи же, ты хочешь стать политиком, хочешь управлять полисом, хочешь заниматься другими, но не хочешь заниматься самим собой, а если ты не будешь заниматься самим собой, из тебя выйдет дурной правитель»; в этой перспективе забота о себе выступает в качестве одного из педагогических, этических, а также онтологических условий для формирования хорошего правителя. Когда складывается управляющий субъект, имеется в виду, что он складывается как субъект, заботящийся о себе. Но, с другой стороны, вы видите Сократа, говорящего в «Апологии»⁸: «Я окликаю всех и каждого», ибо каждый должен заниматься самим собой; но Сократ тут же добавляет⁹: «Делая так, я оказываю величайшую услугу полису, и вместо того, чтобы меня наказывать, вы должны были бы вознаградить меня еще щедрее, нежели вы награждаете победителя Олимпийских игр». Итак, существует весьма сильная взаимопринадлежность между философией и политикой, которая усилится впоследствии, когда как раз философ должен будет заботиться не только о душе граждан, но и о душе государя. Философ становится советником, педагогом, духовником государя.

— *Может ли эта проблематика заботы о себе стать центром новой мысли о политическом, о политике, отличающейся от того, как ее представляют сегодня?*

— Я признаю, что в этом направлении продвинулся немного, и мне хотелось бы как раз вернуться к более современным проблемам, дабы попытаться увидеть, что можно сделать из всего этого в актуальной политической проблематике. Но у меня возникает впечатление, что в политической мысли XIX в. — и, может быть, следовало бы идти еще дальше, до Руссо и Гоббса — политический субъект мыслился как сугубо правовой, будь то в натуралистических понятиях или в понятиях избирательного права. С другой стороны, мне кажется, что вопрос об этическом субъекте занимает не слишком много места в современной политической мысли. Наконец, я не люблю отвечать на вопросы, которые я совершенно не изучал. Между тем мне хотелось бы вновь взяться за вопросы, какие я затрагивал в связи с анализом античной культуры.

— *Каковы отношения между путем философии, ведущим к самопознанию, и путем духовности?*

— Под духовностью — хотя я не уверен, что такого определения можно придерживаться очень долго — я понимаю как раз то, что соотносится с доступом субъекта к определенному способу существования и к преобразованиям, которые субъект должен осуществить в самом себе, чтобы достичь этого способа существования. Полагаю, что в античной духовности существовала тождественность или почти тождественность между такой духовностью и философией. Во всяком случае, важнейший интерес философии все-таки вращался вокруг самости, а познание мира шло после заботы о себе и большую часть времени оказывало ей поддержку. Когда мы читаем Декарта, поразительно, что в «Размышлениях» мы обнаруживаем как раз ту самую духовную заботу, направленную на то, чтобы достичь такого способа существования, когда сомнение больше не будет позволено, а познание наконец-то будет осуществлено¹⁰; но, определяя тем самым способ существования, к которому философия дает доступ, мы догадываемся, что этот способ существования целиком определен познанием, и что философия получает дефиницию именно как доступ к познающему субъекту или к тому, что квалифицирует субъект в качестве такового. И с такой точки зрения мне представляется, что философия накладывает функции духовности на идеал основания научности.

— *Надо ли актуализировать это понятие заботы о себе в классическом смысле, противопоставив его мысли современной?*

— Безусловно, да, но я делаю это совершенно не для того, чтобы заявить: «К несчастью, заботу о себе забыли; так вот она, забота о себе, ключ ко всему». Для меня нет ничего более чуждого, нежели идея, будто философия в известный момент сбилась с пути и что-то забыла, и будто где-то в ее истории существует некий принцип, основание, которое надо открыть заново. Я полагаю, когда все эти формы анализа — принимают ли они радикальную форму, утверждая, будто философия в момент своего возникновения оказалась забытой, — или же когда они принимают форму более историческую, утверждая: «Ну вот, у такого-то философа есть нечто, что оказалось забытым», — все эти формы анализа не слишком интересны, и многого из них не извлечешь. Однако это не значит, что контакт с таким-то философом не может чего-либо дать, но в таком случае надо подчеркивать, что это что-то есть нечто новое.

— *Это вынуждает нас поставить вопрос: почему нам нужно сегодня иметь доступ к истине в политическом смысле, т. е. в смысле политической стратегии, направленной против различных точек «блокировки» власти в системе отношений?*

— Это, действительно, большая проблема: в конце концов, почему нужна истина? И почему мы заботимся об истине, и притом больше, чем о себе? И отчего мы заботимся о себе только «сквозь» заботу об истине? Я полагаю, что здесь мы соприкасаемся с основополагающим вопросом; я бы сказал, что это главный вопрос Запада: что способствовало тому, что вся западная культура стала вращаться вокруг этого долга перед истиной, принявшего массу разнообразных форм? Если вещи таковы, как они есть, то ничто до сих пор не смогло продемонстрировать, что можно определить стратегию, внешнюю по отношению к заботе об истине. И как раз в этом поле обязанности заботиться об истине мы порою так или иначе можем перемещаться, реагируя на структуры истины или на институты, задачей коих является установление истины. Рассуждая чрезвычайно схематично, здесь можно привести

многочисленные примеры: существует так называемое «экологическое» движение — впрочем, весьма древнее и не датирующееся только XX веком, — которое в каком-то смысле и зачастую сохраняло отношения враждебности с наукой, или, во всяком случае, с технологией, выраженной в терминах истины. Но на самом деле экология тоже пользовалась дискурсом истины: и как раз во имя познания природы, равновесия процессов в живой среде двигалась и развивалась экологическая критика. Следовательно, от господства истины ускользали не с помощью игры, совершенно чуждой игре истины, но играя иначе, или играя в другую игру, играя другую партию, другими козырями ту же игру истины. По-моему, в порядке политики дела обстоят так, когда возможно критиковать политику — исходя, например, из последствий, результатов господства этой порочной политики, — но мы можем делать это, только играя в определенную игру истины, показывая, каковы ее последствия; показывая, что есть и другие рациональные возможности; обучая людей тому, чего они не знают о собственной ситуации, об условиях их труда, об их эксплуатации.

— Не думаете ли Вы — в связи с вопросом об играх истины и играх власти, — что в истории можно констатировать присутствие некоей конкретной модальности этих игр истины, которая имеет особый статус по отношению ко всем другим возможностям игр истины и власти и характеризуется сугубой открытостью, противостоянием всякой блокировке власти, власти, понимаемой в смысле господства-порабощения?

— Безусловно, можно. Но когда я говорю об отношениях между властью и играми истины, я совершенно не имею в виду того, что игры истины являются всего лишь отношениями власти, которые я хочу замаскировать, — это было бы жуткой карикатурой. Как я уже сказал, моя проблема в том, чтобы узнать, как игры истины могут занять подобающее им место, сопрягаясь с отношениями власти. Например, можно показать, что медиализация безумия, т. е. организация медицинского знания вокруг индивидов, характеризующихся как безумные, была связана с целым рядом социальных процессов, процессов экономического порядка в конкретную эпоху, но также и с институтами и практиками власти. Этот факт ни в коей мере не подрывает экономическую значимость или терапевтическую эффективность психиатрии: он не гарантирует их, но и не упраздняет. То, что математика, например, — впрочем, совершенно иначе, нежели психиатрия — связана со структурами власти, тоже верно — пусть даже тем способом, каким математика преподается; способом, каким консенсус математиков организуется, функционирует в замкнутом круге, имеет свои ценности, определяет, что хорошо (правильно) или плохо (ложно) в математике и т. д. Это отнюдь не означает, что математика — всего лишь игра власти, но означает, что игра истины в математике оказывается определенным образом — и это ни в коем случае не подрывает ее значимость — связанной с играми и институтами власти. Ясно, что в определенном количестве случаев эти связи таковы, что мы превосходно можем написать историю математики, не принимая их во внимание, — хотя такая проблематика всегда интересна, и теперь даже историки математики начинают изучать историю своих институтов. Наконец, ясно, что отношения, какие могут наличествовать между отношениями власти и играми истины в математике, совершенно иные, нежели те, что могут существовать в психиатрии; как бы там ни было, никоим образом невозможно сказать, что игры истины — не что иное, как игры власти.

— Этот вопрос отсылает к проблеме субъекта, поскольку в играх истины ставится вопрос о том, кто говорит истину, как и почему он ее говорит. Ибо в играх истины можно играть в говорение истины: есть игра, мы играем в истину, или же истина есть игра.

— Слово «игра» может ввести вас в заблуждение: когда я говорю «игра», я имею в виду совокупность правил производства истины. Это не игра в смысле имитации или комедии; это множество процедур, приводящих к определенному результату, который — в зависимости от принципов и процедурных правил — можно считать значимым или незначимым, выигрышным или проигрышным.

— Всегда существует проблема того, «кто» играет: множество, группа и т. д.?

— Это может быть группой и индивидом. На самом деле, тут большая проблема. Говоря о многосложных играх истины, можно отметить, что после греческой эпохи наше общество всегда характеризовало то, что у нас не было закрытого и императивного определения таких игр истины, которые были бы разрешены, а все остальные запрещены. Всегда существует возможность в заданной игре истины обнаружить нечто иное и более или менее изменить то или иное правило, а иногда даже целую совокупность игр истины. Несомненно, это дало Западу — по сравнению с другими обществами — возможности чрезвычайно интенсивного развития. Кто возглашает истину? Свободные индивиды, организующие определенный консенсус и располагающиеся в некоторой сети практик власти и институтов принуждения.

— Значит, истина не является конструкцией?

— Когда как: существуют игры истины, в каких-то истина является конструкцией, и другие, в которых не является. Может, например, существовать игра истины, состоящая в описании вещей тем или иным образом: создающий антропологическое описание общества создает не конструкцию, но описание — в свою очередь, обладающее известным количеством исторически изменчивых правил, так что до определенной степени можно утверждать, что это конструкция, соотносящаяся с каким-нибудь другим описанием. Это не означает, что перед нами ничего нет и все выходит из чьей-то головы. Из того, что можно сказать, например, об этом преобразовании игр истины, некоторые извлекают вывод, будто мы утверждаем, что ничего не существовало, — мне приписывают высказывание, что безумия не существовало, тогда как проблема была абсолютно противоположной: речь шла о том, чтобы определить, как безумие — по-разному формулируясь в различные эпохи — смогло интегрироваться в институциональное поле, образовавшее его как душевную болезнь, занимающую известное место наряду с другими болезнями.

— По существу, в центре проблемы истины есть еще и проблема коммуникации, проблема прозрачности слов дискурса. Тот, у кого есть возможность формулировать истины, обладает еще и властью, заключающейся в возможности высказывать истину и выражать ее как ему угодно.

— Да, однако же это не значит, будто то, что он говорит, неверно, как думает большинство людей: когда им замечают, что могут существовать отношения между истиной и властью,

они говорят: «Да что вы! Разве это истина?»

— *Это сочетается с проблемой коммуникации, поскольку в обществе, где коммуникация находится на чрезвычайно высоком уровне прозрачности, игры истины, возможно, более независимы от структур власти.*

— Вы тут ставите важную проблему; я думаю, что вы мне говорите это, имея в виду Хабермаса. Я очень интересуюсь тем, что делает Хабермас; я знаю, что он совершенно не согласен с тем, что говорю я, — а вот я чуть более согласен с тем, что говорит он, — между тем существует нечто, что всегда ставит передо мной проблему: когда он отводит отношениям коммуникации чрезвычайно важное место, и особенно функцию, которую я назвал бы «утопической». Идея, будто может существовать состояние коммуникации, которая будет такова, что игры истины смогут циркулировать в ней без препятствий, без давления и последствий принуждения, на мой взгляд, принадлежит к порядку утопии. Ведь игры власти сами по себе не плохи, и от них не надо избавляться; я полагаю, что не может существовать общества без отношений власти, если мы понимаем их как стратегии, посредством которых индивиды пытаются руководить поведением других, обуславливать его. Стало быть, проблема не в том, чтобы попытаться растворить эти игры в совершенно прозрачной коммуникации, но в том, чтобы задать себе правовые правила, технологию управления, а также мораль, этос, практику самости, которые позволят играть в игры власти с минимальным по возможности элементом господства и принуждения.

— *Вы очень далеки от Сартра, сказавшего нам: «Власть — это зло».*

— Да, и мне часто приписывали эту идею, которая очень далека от того, что я думаю. Власть не есть зло. Власть — это стратегические игры. Хорошо известно, что власть не есть зло! Возьмите, к примеру, половые или любовные отношения: располагать властью над другим в своего рода открытой стратегической игре, где вещи могут переворачиваться, злом не является; это часть любви, страсти, полового удовольствия. Возьмем также то, что было объектом зачастую оправданной критики: институт педагогики. Я не вижу, где зло в практике того, кто в заданной игре истины, зная больше другого, говорит ему, что он должен делать, учит его, передает ему знание, сообщает ему методы; проблема, скорее, в том, чтобы узнать, как в этих практиках — где власть не может не играть и где она сама по себе не плоха — избежать эффектов господства, из-за которых ребенок будет подчинен произвольному и бесполезному авторитету классного наставника, студент — находиться в полной зависимости у авторитарного преподавателя и т. д. Я полагаю, что необходимо поставить эту проблему в терминах правил права, рациональных техник управления и этоса, практики самости и свободы.

— *Можно ли понимать это в качестве основополагающих критериев того, что Вы назвали новой этикой? Речь идет о том, чтобы попытаться играть при минимуме господства...*

— Я полагаю, что именно здесь располагается пункт пересечения этического интереса и политической борьбы за соблюдение прав; критическая рефлексия, направленная против правительственных методов злоупотребления властью, встречается с этическими поисками, позволяющими обосновать свободу индивида.

— Когда Сартр говорит о власти как о наивысшем зле, он как будто бы намекает на реальность власти как господства; Вы вроде бы согласны с Сартром по этому поводу?

— Я полагаю, что все эти понятия плохо определены и мы не слишком хорошо знаем, о чем говорим. Что касается меня, то когда я начал интересоваться проблемой власти, у меня не было уверенности ни в том, что писал о ней сколько-нибудь ясно, ни в том, что использовал должные слова. Теперь я представляю это гораздо отчетливее; по-моему, необходимо отличать отношения власти как стратегические игры между свободами — стратегические игры, способствующие тому, что одни пытаются обуславливать поведение других — на что другие реагируют попытками не позволять обуславливать свое поведение, или в ответ обуславливать поведение первых — и состояниями господства, какие обычно называют властью. А между теми и другими, между играми власти и состояниями господства, вы видите правительственные технологии, наделяя этот термин весьма широким смыслом; это в такой же степени способ, каким люди управляют своей женой и своими детьми, как и способ, каким они управляют каким-нибудь институтом. Анализ таких техник необходим, потому что весьма часто с помощью техник такого рода устанавливаются и поддерживаются состояния господства. В моем анализе власти присутствуют три уровня: стратегические отношения, техники управления и состояния господства.

— В Ваших курсах лекций по герменевтике субъекта есть место, где Вы утверждаете, что не существует, другой первой и полезной точки сопротивления политической власти, кроме точки отношения самости к самости.

— Я не считаю, что единственная точка возможного сопротивления политической власти — понимаемой как раз как состояние господства — заключается в отношениях самости к самости. Я утверждаю, что правительственность подразумевает отношения самости к самости — что означает именно то, что в этом понятии правительственности я выделяю множество практик, посредством которых мы можем сформировать, определить, организовать и инструментализировать стратегии, которые одни индивиды при их свободе могут использовать по отношению к другим. Именно свободные индивиды пытаются контролировать, обуславливать и ограничивать свободу других, и с этой целью они располагают определенными инструментами для управления другими. Стало быть, это основано на свободе, на отношении самости к самости, на отношении к другому. Но вот если вы попытаетесь анализировать власть, исходя не из свободы, стратегий и правительственности, но отправляясь от политического института, вы сможете рассматривать субъект лишь в качестве субъекта права. Тогда мы получим субъект, который был наделен правами, либо субъект, который не был ими наделен, а благодаря установлению политического общества приобрел или утратил права: тем самым нас отсылают к юридической концепции субъекта. Зато понятие правительственности, по-моему, позволяет выделить свободу субъекта и отношение к другим, т. е. то, что образует саму материю этики.

— Думаете ли Вы, что философии есть что сказать об истоках этой тенденции желания обуславливать поведение другого?

— Этот способ обуславливать поведение других примет весьма различные формы, возбудит стремления и желания весьма разнообразной интенсивности в зависимости от обществ. Я совершенно не знаком с антропологией, но можно вообразить, что существуют общества, в которых способ, каким управляют поведением других, настолько заранее отрегулирован, что все игры как бы predetermined. Зато в таких обществах, как наше, — это весьма очевидно, например, в семейных, половых или аффективных отношениях — игры могут быть чрезвычайно многочисленными и, следовательно, стремление обуславливать поведение других усиливается. Между тем, чем свободнее одни люди по отношению к другим, тем сильнее стремление и одних, и других обуславливать поведение других. Чем более открытой является игра, тем она привлекательнее и интереснее.

— *Думаете ли Вы, что задача философии — предупреждать об опасностях власти?*

— Эта задача всегда представляла собой существенную функцию философии. В своем критическом аспекте — а я понимаю критику в широком смысле — философия есть как раз то, что ставит под сомнение все феномены господства, на каком бы уровне они ни выступали и какую бы форму — политическую, экономическую, половую, институциональную — ни принимали. Эта критическая функция философии до известной степени проистекает из Сократова императива: «Занимайся собой», т. е.: «Самообладанием положи в основу себя свободу».

Версия #2

Зверобой создал 1 февраля 2026 02:58:43

Зверобой обновил 1 февраля 2026 23:29:30