

# Мишель Фуко. Ответы философа (беседа с К. Божунга и Р. Лобо)

1975 [27].

— Ваши труды вращаются вокруг замкнутых миров, миров концентрационных, циркулярных. В них ставятся вопросы о больницах, о тюрьмах. Чем обусловлен именно такой выбор тем?

— У меня сложилось впечатление, что в XIX и в начале XX века вопрос о политической власти ставился по сути дела на языке государства и его основных органов. Ведь, в конце-то концов, они сформировались именно в XIX веке. Тогда они были ещё чем-то новым, видимым, значимым, они довлели над личностями, и личности боролись против них. Но впоследствии, после двух великих экспериментов (опыта фашизма и опыта сталинизма) мы вдруг ощутили, что под государственными органами, на совершенно ином уровне и до некоторой степени от них независимо, существовала целая механика власти, осуществлявшаяся постоянно, непрерывно и насильственно; она позволяла сохранять прочность и жесткость социального тела, причем играла в этом деле не меньшую роль, чем основные государственные органы, вроде армии или правосудия. И это пробудило у меня интерес к изучению таких неявных сил власти, власти невидимой, то есть тех видов власти, которые связаны с институтами знания и здравоохранения. Что от механики власти присутствует в образовании, медицине, психиатрии? Не думаю, что я единственный, кто интересовался этим. Великие движения, связанные с событиями 1968 года, были направлены против этого типа власти.

— Как Вы рассматриваете эти движения по отношению к тому, что называется третьим миром? Ведь в Соединённых Штатах, в Западной Европе они повлекли за собой открытие и постановку целого ряда вопросов. А в странах Африки или Латинской Америки — закрытие целого спектра политических возможностей. Даже в Китае не была ли «культурная революция» способом что-то менять, ничего не изменяя?

— Я не знаю, должен ли подобный вопрос ставиться на языке «открытости» и «закрытости». Возьмем Францию: здесь трудно подвести итог изменениям, происходившим в системе власти. Эти бои ещё недостаточно далеки от нас, чтобы мы могли оценить принесенные ими завоевания. Правда, в таких странах, как Франция и Соединенные Штаты, изменился сам способ, которым контролировались отношения сексуального порядка. Но пока что мы находимся ещё только в самом начале этого большого процесса. Так, XIX век занимался

главным образом отношениями между основными экономическими структурами и аппаратом государства. В настоящее же время главными вопросами стали вопросы о мельчайших силах власти и о рассредоточенных системах господства.

Что же касается третьего мира, то я полагаю, что здесь вопрос встаёт по-иному. Ибо ставится другая властная проблема: проблема национальной независимости. Из того, что происходило в некоторых странах Северной Африки, таких, как Тунис (а в то время я там был), становилось очевидным, что борьба против школьной и университетской власти до некоторой степени имела родство с борьбой, которая развернулась во Франции и Соединённых Штатах. Только с одним отличием: преподавание в Тунисе проводилось на французском языке, преподавателями французского происхождения, вследствие чего был также поставлен вопрос о неокOLONIALИЗМЕ и национальной независимости. Борьба против правительства была не только выступлением против его авторитарных методов, но также и против его подчиненности, его зависимости от иностранных интересов. И потому в третьем мире эта борьба против властных структур сразу же оказалась встроенной в рамки общей политической борьбы, утратив таким образом свою обособленность.

*— Не приводит ли то первостепенное значение, которое страны третьего мира придают решению насущнейших задач, — борьбе за национальную независимость, борьбе с отсталостью, — к тому, что борьба против «малых властей» (школы, приюта, тюрьмы) и против других рассеянных видов господства (белого человека над чернокожим, мужчин над женщинами) отходит на второй план? Или же все эти виды борьбы могут осуществляться одновременно?*

— Это трудность, над которой все мы бьемся изо всех сил. Можем ли мы устанавливать какую-то разумную иерархию между этими различными видами борьбы? А их хронологию? Поступая подобным образом, мы попадаем в порочный круг. Ведь с одной стороны, не означает ли постановка на первое место борьбы на уровне текстуры общественного тела совершение какого-то «отвлекающего» действия в ущерб значительным традиционным видам борьбы (за национальную независимость, против угнетения и т. д.)? А с другой стороны, как можно не ставить этих вопросов: не равноценно ли это воспроизведению внутри самих этих передовых групп тех же самых видов иерархии, влияния, зависимости, господства? Вот в чем проблема для нашего поколения.

*— Журналист Морис Клавель в своей недавно выпущенной автобиографии «То, во что я верю», [28] говорит, что Фуко заставил его уйти от левых, но жалеет, что сам Фуко продолжает оставаться левым, что сам он еще не пошел на окончательный разрыв с левыми. Можно понять, почему в одном ряду с маоистами находится Сартр, ведь он мыслит историю на гегельянский манер, но как возможно, чтобы левым был Фуко?*

— Правильно ли поставлен этот вопрос? Не стоит ли лучше задаться вопросом, отчего это вдруг левые стали интересоваться некоторыми темами, которые меня занимают уже давно. Когда я стал интересоваться безумием, тюрьмой, а несколько позже медициной, экономическими и политическими структурами, лежащими в основе подобных установлений, меня поражало как раз то, что традиционные левые этим вопросам не придавали ни малейшего значения. Ни одно из выступлений, исследований или журналов

левых в тот период не упоминало и даже не критиковало мои взгляды. Для них таких вопросов просто не существовало. Причем по целому ряду причин: одна из них, вне всякого сомнения, обязана своим существованием тому обстоятельству, что я не предъявлял традиционных знаков левого мышления, ибо под страницами не было ссылок: «Как сказал Карл Маркс», «Как говорил Энгельс», «Как было сказано гениальным Сталиным». Ведь во Франции, чтобы опознать левую мысль, люди тут же глядят на сноски внизу страницы. Однако более серьезной причиной было то, что французские левые не считали эти вопросы заслуживающими политического анализа. Для них политической работой было чтение произведений Маркса или теория отчуждения. Вопрос же о психиатрии они перед собой вообще не ставили. Ведь только после 1968 года (в ходе процесса, вовсе не ставшего триумфом марксистской мысли, но, напротив, по-настоящему потрясшего её) эти вопросы попали в поле политического осмысления. И люди, которые прежде не интересовались тем, чем я занимаюсь, вдруг бросились меня изучать. И тут я заметил, что стою бок о бок с ними, и у меня не было никакой необходимости менять направленность моих интересов. Вопросы, занимавшие меня, для политики левых до 1968 года не были насущными. Если угодно, я был аннексирован ими или с определенного времени получил права гражданства.

— *В Вашей археологии западного знания Маркс, по сравнению с Давидом Рикардо, занимает очень скромное место. Он оказывается лишь одной из составляющих структуры эпохи Рикардо. Ведь согласно тому, что говорится в Вашей книге «Слова и вещи», на глубинном уровне западного знания марксизм не производит никакого реального перелома. Почему же, вплоть до сегодняшнего дня, мы приписываем Марксу какое-то значение, что делает его столь спорным, опровергаемым или вызывающим такой интерес?*

— Прежде всего, одно уточнение. В «Словах и вещах» я вовсе не хотел создать всеобщую генеалогию западного знания в его глубинах. Я только хотел посмотреть, каковым было происхождение нескольких областей эмпирического познания, относящихся главным образом к жизни, речи, труду и экономике. Только и всего. И речи не было о какой-то рентгенографии западной культуры во всей ее целостности. Я полагаю, что в генеалогии политической экономии, в ее основополагающих представлениях Маркс не произвел существенного перелома. И даже существовал тот, кто сказал это до меня: Карл Маркс собственной персоной. Ведь он сам утверждал, что его понятия были заимствованы у Рикардо. Теперь же, когда марксистская революционная практика, отсылающая к произведениям Маркса, через целый ряд превращений и опосредствований, пропитала насквозь всю историю Запада и пометила собою все, что произошло с конца XIX века, эта мысль является чем-то само собою разумеющимся. Но вопрос, который поставил я, значительно уже: он сводится к критике эмпирической науки.

— *Госпожа Диалектика царствует и по сию пору. Она присутствует в исторических, экономических, социологических, философских исследованиях, да и в критике тоже. Какова в западной культуре роль «диалектического материализма»?*

— Трудный вопрос. Само это выражение «диалектический материализм» в его самом широком и полном смысле (то есть в качестве толкования истории, философии, научной методологии и политики) не многого стоит. Вы встречали когда-нибудь хотя бы одного ученого, пользующегося диалектическим материализмом? Да и в своей тактике

Коммунистическая партия диалектический материализм не применяет. Ясно, однако, что диалектический материализм представляет собой некий значимый эталон. В таком случае каким же должен быть его статус, чтобы мы были в какой-то степени обязаны проходить сквозь него в дискурсе, каковы его знаки, его правила? Вот в чем вопрос.

Диалектический материализм служит каким-то универсальным означающим, политическое и полемическое использование которого имеет определенное значение, но я не думаю, что он является хорошим инструментом. Я приведу один пример. В Польше, где я прожил около года, в университетах были обязательные учебные курсы диалектического материализма, по субботам, как курсы катехизиса в христианских колледжах. И однажды я спросил: «Обязаны ли студенты, изучающие естественные науки, посещать эти курсы, подобно студентам гуманитарных факультетов?» И преподаватель (который был достаточно близок к коммунистической партии) ответил: «Нет, студенты-естественники будут смеяться...»

— *В одной из Ваших лекций, прочитанной у нас, Вы попытались показать, что мы живем в обществе исповедальном, изобилующем признаниями. И в нем есть исповедание христианское, исповедание коммунистическое, исповедание писателя, исповедание психоаналитическое, исповедание судебное и так далее. Обладают ли эти различные исповедания одной и той же структурой?*

— Нет. Своими спорами с известным скороспелым толкованием Райха я всего лишь пытался показать, что мы живем не в какую-то чрезмерно стыдливую, моралистическую эпоху, в эпоху цензуры, и что все влияния морали и цензуры оказываются побочными по отношению к чему-то более существенному: признанию. Если говорить вообще, то признание представляет собой рассуждение субъекта о самом себе, состоянии власти, при котором он оказывается подвластным, ограничиваемым и которое он видоизменяет посредством признания.

Это формальное определение признания может охватывать вышеупомянутые различные состояния исповедания. Однако я уже попытался детально проанализировать различие, например, между тем, что признаётся в исповеди в полном смысле слова христианской, и тем, что мы поверяем своему духовнику, руководящему нашим сознанием, начиная с XVII века. Это две связанные друг с другом христианские формы. И хотя вторая представляет собой обобщение покаянной исповеди, она обладает совершенно отличными свойствами и преследует совсем иные цели.

— *Какой-нибудь марксист мог бы посчитать политически опасным это сближение между христианской исповедью и признанием, даваемым Партии.*

— Еще бы!

— *Не могли бы Вы немного прояснить всё это, рассказать поподробнее о поводе для возникновения Вашего определения признания?*

— Странно, что в большинстве правовых систем то, что мы говорим против самих себя, представляет собою доказательство. И британское право, которое запрещает свидетельствовать против самих себя, является исключением. В подавляющем же

большинстве других правовых систем, начиная с того времени, когда кто-нибудь начинает говорить то, что идет во вред ему самому, это что-то может быть только истиной. Это представляет собой некую аксиому. Мы же можем легко вообразить, что кто-то стремится взять что-то на себя, либо для того, чтобы выгородить другого, либо чтобы избавить себя от иной вины. Вдобавок ко всему, пытка и другие приемы, приближенные к пытке, позволяют добиваться свидетельств против себя, не обладающих никакой значимостью истины. Наша же правовая система придает признанию такую весомость в качестве доказательства, которую становится очень трудно поправить или опровергнуть. Если правда, что насильственное вымогание признания является обычной полицейской практикой и что правосудие в принципе не признает этого, закрывая на нее глаза, то такой же правдой является и то, что посредством придания первостепенного значения исповеди судебная система в известном смысле вступает в сговор с полицейской практикой, состоящей в том, чтобы любой ценой вырывать признание у обвиняемого.

Басня, которая утверждает максимальное различие между юстицией и полицией, очень распространена, по крайней мере, в Западной Европе. Она гласит, что коррупционеры всегда происходят из полиции, а то, что есть достойного и благородного, непременно идет от юстиции. Но, по правде сказать, основная беда системы как раз в том и состоит, что между юстицией и полицией существует своего рода молчаливое согласие, и часто именно юстиция негласно вызывает существование этих полицейских практик.

— *Что такое пытка?*

— Я бы сказал, совершая насилие над словами, что существует «благородное» использование пытки и недостойное ее использование. Например, в судебной практике, начиная со Средневековья и вплоть до XVIII века, пытка была ритуалом истины, посредством которого пытались добиться признания обвиняемого, но это был ритуал, кодифицированный сводом определенных правил. В руках палача пытка не была «свободной». Ибо она должна была подчиняться определённым правилам и соблюдать границы, которых нельзя было нарушать. Изобретением XIX и XX веков является пытка «дикая», незаконная. Это пытка, которая, пользуясь какими угодно методами и в сроки, сочтенные необходимыми судьей, должна была вырвать признание. Это пытка полицейская, неправовая и, следовательно, чрезвычайно сильно отличающаяся от той знаменитой пытки, которая использовалась инквизицией.

— *Думаете ли Вы, что в странах, которые в прошлом веке познали рабовладение, обвинитель развил в себе какое-то другое и притом чрезвычайно жестокое отношение к телу обвиняемого? Может быть, потому, что в этом случае ценность пытаемого в качестве личности сводилась к нулю.*

— Конечно. В эпоху классической древности в Греции и в Римской империи пытать свободного гражданина не имели права. Зато пытка рабов была практикой законной и общепринятой. Как если бы раб не был способен «говорить истину», и как если бы личности обязаны были силой извлекать из него эту истину. Я думаю, что признававшемуся в древности праву пытать раба суждено было появиться вновь в практиках рабовладельцев в XVI веке.

— Не сопровождалась ли эта практика еще и определенным патернализмом, обусловленным представлением, что раб не говорит истину потому, что он на это неспособен?

— Нет, я думаю, что гораздо более важен вопрос о собственности на тело. Если тело раба принадлежит его хозяину, а не ему самому, были возможны и пытка, и смерть раба (хотя последнее и не было законным). Отношения собственности в данном случае более важны, чем отношения семейного главенства. Это право употреблять и злоупотреблять, *jus utendi et abutendi*. [29]

— Применим ли Ваш общий анализ признания и отношений власти к системе власти, существующей в коммунистических странах, например, в СССР и в Китае?

— Мне не хотелось бы говорить о Китае, поскольку очень мало кто что-то о нем знает. Можно сказать и так: очень мало кто знает его достаточно хорошо. Сказав это, я отвечу утвердительно. Потому-то моя работа и считается опасной. Но я полагаю, что этой опасности бояться не следует и что нужно идти на риск. Ведь подобные механизмы власти, по крайней мере их главные элементы, существуют повсюду. Роль признания на Больших процессах [30] не может считаться чем-то совершенно несвойственным нашим судебным процедурам, если принять во внимание то исключительное политическое и моральное значение, которое придаётся признанию. Можно выразиться еще точнее: психиатрическая власть и в своих политических следствиях, и в своем политическом услужении у советской власти является, так сказать, родственницей той психиатрической власти, каковая в течение XIX века осуществлялась в Западной Европе. Возьмем, к примеру, происходившее в 1870 году после Парижской коммуны. Как нельзя более откровенным образом несколько оппозиционных политиков были отправлены в психиатрическую лечебницу как «безумцы».

— То, что меня в «Признании» Артура Лондона, [31] книге, которая особо подчеркивает и характеризует методы, употребляемые в Восточной Европе, [32] впечатляет больше всего, это не столько использование пытки (встречающейся по всему миру), сколько выставление напоказ судебного фарса. Действует невероятно мощный аппарат, и в то же самое время стоит одному обвиняемому забыть свою выученную наизусть исповедь, как кнопка тут же прерывает радиопередачу.

— Судебный спектакль... В праве английском и в праве наполеоновском судебному ритуалу приписывают столь исключительно важную и серьезную роль, что он легко может превратиться в кукольный театр, как в наше время это и происходит в социалистических странах Восточной Европы. Напi способ подтасовывать судебный процесс совсем иной: мы идем на уловки во время разбирательства, мы толкаем обвиняемого на самоубийство. Но мы никогда не доводим дела до той всецело театральной подтасовки, которой увековечили себя Советы. А почему? А потому, что они придавали гораздо более серьезное значение судебному ритуалу, чем мы (и потому они считали важным доведение его до конца, на глазах у журналистов, иностранных наблюдателей и т. д.), либо же потому, что не придавали ему никакого значения и оттого позволяли себе все что угодно. Возможно даже, что верными окажутся оба положения. Иными словами, верным может оказаться и то, что Советы не придавали судебному ритуалу никакого значения, и то, что они в то же время пытались использовать при осуществлении власти буржуазную символику и буржуазный

ритуал. Большие процессы должны рассматриваться в тесной связи со сталинской архитектурой или с социалистическим реализмом. Социалистический реализм вовсе не равноценен западной живописи, взятой в целом, однако он невероятно напоминает академическую и помпезную живопись 1850-х годов. Это был комплекс рождающегося марксизма, ибо марксизм всегда мечтал иметь и искусство, и способы выражения, и общественный церемониал, в точности подобные тем, что имелись в распоряжении торжествующей буржуазии 1850-х годов. Речь идет о сталинском неоклассицизме.

— *В Вашей работе государство, по-видимому, занимает особое место. Судя по всему, государство представляет собой некую исключительную инстанцию для понимания историко-культурных образований, Можете ли Вы уточнить условия, на которых держится государство?*

— Действительно, государство меня интересует, но оно интересует меня только по расхождению. Поскольку я не думаю, что совокупность властей, которые осуществляются внутри общества (и обеспечивают в этом обществе гегемонию одного класса, одной элиты или одной касты), сводится целиком к системе государства. Государство с его судебными, военными и другими главными органами представляет собою лишь гарантию, несущую опору целой сети властей, идущих по иным каналам, отличным от его главных путей. Моя задача в том и состоит, чтобы осуществлять подобный дифференцированный анализ различных уровней власти в обществе. Вследствие этого государство занимает в рамках моего анализа важное, но не преобладающее место.

— *Почему во Франции, в противоположность Великобритании или Соединённым Штатам, антипсихиатрические исследования были начаты людьми, не являющимися врачами, в отличие от Лэйнга, Веттелхейма или Купера?*

— Трудно сказать. Но я могу выдвинуть предположение (ведь ситуация и в Соединённых Штатах, и в Англии нуждается в тщательном исследовании). Во Франции же критическое отношение к больницам, приютам и ко всей психиатрической практике имеет давнюю историю. Во всяком случае, во время войны в больнице, называемой Сент-Альбан, свои исследования начинали испанские врачи, которые во время гражданской войны ставили антипсихиатрические эксперименты и были вынуждены бежать во Францию, а молодые психиатры, прошедшие через Сент-Альбан, взяли на вооружение некоторые из их методик и попытались проводить какие-то преобразования в других больницах. Однако все подобного рода шаги носили очень ограниченный характер. Почему же эти начинания не продвинулись далее? Да потому, что французские психиатры прямо или косвенно связаны с администрацией, с административным и юридическим начальством больниц. Ведь осуществляя свою власть, они как психиатры не в состоянии критиковать ни власть административную от имени власти врачебной, ни власть врачебную, во имя мышления, которое было бы сразу свободным и от медицины, и от администрации. Они сумели противопоставить себя медицинской практике и администрации, оказавшись не способными освободиться ни от первой, ни от второй. Сказанное мною несколько схематично, но я полагаю, что для того, чтобы поставить подобные вопросы, нужен был кто-то «посторонний». Во Франции же психоанализ, который и был таким врачеванием душевных болезней вне врачебных институтов, больниц и психиатрических лечебниц, всегда был и по-

прежнему остается медициной элиты, чрезвычайно дорогой и т. д. К тому же он всегда, за исключением последних лет, отказывался переносить свои вопросы, задачи и приемы в рамки больницы. Он мог бы поставить вопрос о психиатрической власти, но не сделал этого, он спокойно занимается своим бизнесом.

*— По Вашему мнению, психоаналитик появился как некий технократ знания, как инструмент репрессивной власти, которая принуждает говорить свою жертву о ее сексуальности. Должно ли такое чудовище быть повержено или же можно вообразить новый тип клинициста?*

— Не нужно преувеличивать то, что я сказал. По правде говоря, я пока еще пристально не рассматривал функционирование психоанализа. Я только сказал, что было бы опасно предполагать, что Фрейд и психоанализ, говоря о сексуальности, выявляя посредством собственных процедур сексуальность субъекта, тем самым по праву претендуют на свершение дела освобождения. И в определении психоаналитической практики метафора освобождения мне кажется неуместной. В этом состоит причина моей попытки создать археологию признания и, в частности, археологию признания о своей сексуальности, и тем самым показать, каким образом основные процедуры психоанализа заранее встроены в систему власти; напротив, вопрос об «оригинальности» не так уж и важен. Было бы неверно предполагать, что Запад был цивилизацией, подавившей выражение сексуальности, запретившей ее, подвергшей ее цензуре. Наоборот, уже в Средние века существовало постоянное требование получать признание о сексуальности. Имело место даже принуждение, направленное на то, чтобы сексуальность находила свое выражение в форме дискурса, ибо исповедь, руководство сознанием, педагогика, психиатрия XIX века — это приемы, предшествовавшие психоанализу, и потому последний должен занять по отношению к ним определенную позицию. Однако это отношение следует охарактеризовать скорее как продолжение, а не как перелом.

*— Но согласно тому, что Вы говорите, не является ли связь психоаналитика и пациента всегда отношением неравным, благодаря несимметричности власти?*

— Вы правы. Осуществление власти, которое разворачивается на психоаналитическом сеансе, надо было бы исследовать, однако этого никогда не происходило. Любой психоаналитик, по крайней мере во Франции, от этого отказывается. Он считает, что все происходящее между кушеткой и креслом, между тем, кто лежит, и тем, кто сидит, между тем, кто говорит, и тем, кто себя никак не проявляет, — это вопрос желания, означающего, вытеснения, Сверх-Я, что это вопросы власти внутри субъекта, но ни в коем случае не вопрос о власти между одним и другим.

*— Лакан полагает, что власть аналитика проявляется тогда, когда последний из смиренного толкователя сообщений пациентов превращается в выразителя догматической истины. Что Вас отделяет от этой позиции?*

— Я не могу ответить на том уровне, на каком ставится этот вопрос и когда Лакан говорит устами того, кто ставит его передо мной. Я не аналитик. Но мое внимание привлекает то, что когда психоаналитики начинают говорить об аналитической практике, существует

целый ряд составляющих, которые никогда не присутствуют в явном виде: цена сеанса, общая экономическая стоимость лечения, решения о прохождении курса лечения, граница между приемлемым и неприемлемым, тем, что надо излечить, и тем, что не вызывает такой необходимости, вопрос о повторном лечении или семейном образце в качестве нормы, использование фрейдовского принципа, по которому болен тот, кто не может ни работать, ни заниматься любовью, — все это присутствует в аналитической практике и оказывает на нее своё воздействие. Речь идет о механике власти, которую аналитическая практика проводит через себя, не ставя ее под сомнение. Один простой пример: гомосексуальность. Психоаналитики лишь вскользь касаются гомосексуальности. Идет ли речь об аномалии? О неврозе? И как психоанализ с таким положением управляется? По правде говоря, он навязывает известные границы, принадлежащие к власти над полом, установившейся за пределами психоанализа, но главные черты этой власти для него законны и правомерны.

— *У психоаналитиков есть обыкновение критиковать философов, которые говорят о психоанализе, его не испробовав. Вы сами подвергались психоанализу?*

— Забавный вопрос, ибо в данный момент психоаналитики меня укоряют в том, что я не говорю о психоанализе. По правде сказать, в настоящее время я провожу ряд исследований, которые сходятся на событиях, которые происходили в конце XIX века и в XX веке: и история безумия, и знание о сексуальности — это некая генеалогия, которая упирается во Фрейда. Поэтому они говорят, что не упоминать о Фрейде — это лицемерие. Вы сказали, что они оспаривают мое право говорить о психоаналитической практике. На самом деле мне бы очень хотелось говорить о психоанализе, и в определенном смысле я говорю о нем, но я предпочитаю говорить о нем «извне». Я полагаю, что мы не должны попадаться в ловушку, причем довольно старую, подстроенную самим Фрейдом, которая состоит в утверждении, что с того мгновения, когда наш дискурс проникает в сферу психоанализа, он подпадает под власть психоаналитического толкования. Я хочу отстаться вне психоаналитической институции, я хочу вновь поместить психоанализ в его историю, внутрь подпирающих его систем власти. Я никогда не стану забираться в глубь психоаналитического дискурса, чтобы сказать: вот у Фрейда недостаточно разработано понятие желания или что разделенное тело Мелани Кляйн — это глупость. Такого я никогда не скажу.

— *А вклад Делёза?*

— В его работе меня интересует то, что она, по сути дела, внутри психоанализа обращается к невысказанному психоанализа: какой акт насилия представляет собой аналитическая практика, ведущаяся ради того, чтобы перераспределить желание между различными полюсами Эдипова треугольника. И «осемействливание» психоанализа — операция, блестяще изобличаемая Делёзом, — это критика, которую он как теоретик желания провёл изнутри, а я в качестве историка власти способен осуществлять только извне.

— *Каковы сегодня задачи критики?*

— Что Вы понимаете под этим словом? Только кантианец может приписывать общий смысл слову «критика».

— Вчера Вы сказали, что Ваше мышление в своей основе является критическим. Что означает критическая работа?

— Я бы сказал, что это попытка по возможности, то есть как можно более глубоко и повсеместно, раскрывать все догматические действия, связанные со знанием, и все воздействия знания, связанные с догматизмом.

— Существует фраза Делёза, сказанная о Вас: он говорил, что «именно Вы были первым, кто научил нас чему-то самому главному, сразу и своими книгами, и практической деятельностью: что говорить за других — это подлость». Мне бы хотелось спросить Вас: не представляет ли собою дискурс об экзотичности, использующий данную категорию, способа осуществления рассеянной власти? Не будет ли это также способом говорить за других? Ведь, в конце концов, даже политический дискурс, не говоря уже о языке моды или туризма, использует экзотичность в качестве категории...

— Я не хочу осуществлять критику, которая мешала бы говорить другим, осуществлять от своего имени террор чистоты и истины. Я также не хочу говорить от имени других и притязать на то, что говорю лучше то, что следует говорить им самим. Цель моей критики — позволить другим говорить, не устанавливая границ того, о чем они право имеют говорить. Ведь начиная с колониальной эпохи, существует некий империалистический язык, некий дискурс, который с величайшей тщательностью повествовал о других и превращал их в каких-то экзотических персонажей, в лиц, не способных рассуждать о самих себе. К вопросу о революционном универсализме мы можем добавить и эту проблему. Для европейцев и, возможно, для французов еще больше, чем для остальных, революция есть мировой процесс, ибо французские революционеры конца XVIII века полагали, что совершают революцию во всем мире, и вплоть до сегодняшнего дня они не избавились от этого мифа. А пролетарский интернационализм переписал этот замысел по другому ведомству. Однако во второй половине XX века революционный процесс существовал только в рамках национального движения. Это обстоятельство причиняет головную боль некоторым теоретикам мировой революции и борцам за нее. Ибо они обязаны либо приспособлять для себя империализм универсального дискурса, либо мириться с определенной экзотикой.

— Что означает выражение Райха, согласно которому массы не были обмануты, но в определенном моменте хотели фашизма. Как мы можем желать репрессивную власть?

— Это важный вопрос. И тревожный, если мы мыслим власть в терминах подавления. Бели бы власть довольствовалась цензурованием и запретами, как можно было бы тогда ее любить? Однако власть делает сильной то, что ее функционирование не сводится к цензурованию и запретам, поскольку власть оказывает положительные воздействия — она производит знание, порождает удовольствие. Власть достойна любви. Если бы она была только репрессивной, то следовало бы принять либо внутреннее усвоение запрета, либо мазохизм субъекта (что в конечном счете одно и то же). Тут-то субъект и прилепляется к власти.

— А отношение господина и раба? Нельзя ли объяснить таким же образом отказ от освобождения со стороны раба?

— Диалектика господина и раба, по Гегелю, есть механизм, посредством которого власти господина приходит конец в силу особенностей самого осуществления его власти. То, что хочу показать я, противоположно этому: на мой взгляд, благодаря собственному осуществлению власть усиливается, она не переходит украдкой к другой стороне. Начиная с 1831 года Европа непрестанно думала, будто ниспровержение капитализма произойдёт уже в следующее десятилетие. Причем было это задолго до Маркса. А капитализм и ныне тут. Я не хочу утверждать, что он никогда не будет уничтожен. Я лишь говорю, что цена его ниспровержения не та, что мы воображаем. Ведь это не столько его ниспровержение, сколько осуществление перехода в системах власти от одной касты к другой, от одной бюрократии к другой, как было в случае царской бюрократии, которую, по правде сказать, лишь заимствовали с некоторыми видоизменениями.

— *Что такое человек? Существует ли он?*

— Конечно же, существует. Однако необходимо покончить с той совокупностью оценок, описаний, признаков и отложений, через которые начиная с XVIII века определялись некоторые существенные качества человека. Моя ошибка состояла не в том, что я говорил, что человека не существует, но в том, что я воображал, что будет настолько легко его ниспровергнуть.

— *А выступать на стороне меньшинств и т. д. — не является ли это гуманизмом? Надо ли сохранять сам термин «гуманизм»?\**

— Если такая борьба ведется во имя определённой сущности человека, той, что сложилась в мышлении XVIII века, то я бы сказал, что эта борьба проиграна. Ибо она будет вестись во имя человека абстрактного, во имя человека нормального, человека здорового, который представляет собой всего лишь кристаллизацию опыта целого ряда властей. Если же мы хотим заниматься критикой этих видов власти, мы не должны осуществлять ее во имя человека, который был создан, исходя из этих же видов власти. О чем же идет речь, когда в вульгарном марксизме говорят о всесторонне развитом человеке, о человеке, примиренном с самим собой? О человеке нормальном, о человеке уравновешенном. И как же сформировался образ этого человека? Только в результате психиатрического и медицинского знания и психиатрической и медицинской «нормализующей» власти. И проводить политическую критику во имя гуманизма — значит вновь вкладывать в руки оружие как раз тому, против чего мы сражаемся.

---

Версия #2

Зверобой создал 31 января 2026 03:38:35

Зверобой обновил 2 февраля 2026 00:04:20