

**Ю.Д. АРТАМОНОВА, А.Л. ДЕМЧУК**

**ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ М. ФУКО И НОВЫЕ  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ  
ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Мишель Фуко был не только известным ученым, но и влиятельным политическим интеллектуалом. При этом он не только трансформировал понятие власти в рамках своей концепции «власть-знание», предложив новые подходы к ее исследованию, но и создал со своими единомышленниками новые политические практики. Поставим вопрос следующим образом: какие интеллектуальные ходы позволяют Фуко создавать не только новую доктрину, но и новую практику политического действия, достигая единства политической теории и политической практики? Какие принципиальные моменты в его рассуждениях дают возможность этого синтеза? При этом оставим в стороне психологическое объяснение, хотя личностью Фуко был, конечно, неординарной.

Критические аргументы Фуко в адрес классического структурализма являют изначально единство аргументов филологического и политического толка. «Классический структурализм» предполагал следующие допущения.

- Любое явление культуры должно быть понято как текст, не важно, речь идет о мифе, языковом высказывании, брачных правилах, способах управления и т.д.

- В любом тексте существуют два уровня – уровень проявления (повествования), или внешний уровень, а также глубинный смысловой уровень.

• Необходимо выявить единицы этого второго, глубинного уровня; их синтез (структура) и показывает действительное содержание произведения.

• Структура объективна – она не есть объяснительная схема, она и есть собственно алгоритм мышления, общий всем людям, принадлежащим к данной культурной общности. «Форма определяется через свою противопоставленность инородному ей материалу; структура же не обладает отличным от нее содержанием, она и есть содержание в его логически организованном виде, причем сама эта организация рассматривается как факт реальной действительности» [Леви-Строс, 2001 а, с. 423].

• Этот шаг требует следующего – если мы продолжаем говорить о единстве человеческого рода, то во всех этих структурах мышления должны быть по определению общие моменты, которые и откроют эту человеческую «пралогику», общие способы структурирования мира человеком.

Если суммировать возражения Фуко, то можно представить их следующим образом:

1) поиск устойчивых и единых алгоритмов мышления оказывается невозможным хотя бы из-за динамики истории – «структуры не выходят на улицы»;

2) некое единообразие в мышлении людей определенной эпохи, социальной группы и т.д. не стоит связывать с осмыслением реальности, достаточно признать его как возможную схему движения в ней, импульсы которого могут лежать и вне этой схемы;

3) претендуя на роль «алгоритмизатора» культуры, структуризм сам оказывается тиражированием определенных способов мышления, а отнюдь не их открытием; именно маргинализация существующего алгоритма может быть продуктивной.

Одним из первых теоретических возражений стал тезис «структуры не выходят на улицы», подхваченный студентами во время студенческих волнений 1968–1969 гг. в Европе и ставший одним из его девизов. Действительно, если исходить из существования пра логики человеческого мышления (на чем настаивал Леви-Строс), то следует рассматривать все исторически различные модификации человеческого духа лишь как различные реализации одного и того же алгоритма. В таком случае приходится признать, что впечатление об исторической изменчивости – иллюзия, мы

имеем дело с одним и тем же. Сам Леви-Строс предложил немало примеров данного тезиса, в частности, показав, что логика мифа неизменяема [Леви-Строс, 2001 b, с. 213–241]. Он утверждал: «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [там же, с. 242].

Однако если последовательно развить эту мысль, то получается, что изменения в культуре в принципе невозможны, революции – лишь иллюзии, и к тому же бессмысленные, ибо на самом деле ничего не меняют. Функция же интеллектуала вполне согласуется с девизом Спинозы: «Не плакать, не смеяться, не ненавидеть, но понимать».

Фуко же будет настаивать на существовании исторических разломов. Действительно, в плане исторической реконструкции мы, кажется, всеядны и можем понять любую доктрину любого времени. Что сложного для нас, допустим, в идее человека как микрокосма, в котором взаимосплетены четыре стихии – огонь, вода, земля, воздух? Мы вполне можем воспроизвести это учение и объяснить, как из него следует, например, идея кровопускания для снижения температуры. Но если нам посоветуют пустить кровь в случае повышенной температуры, вряд ли большинство из нас воспримет этот совет всерьез и согласится последовать ему. Точно так же и в любой другой сфере – будучи в состоянии рассуждать о монархии как выражении божественной иерархии, мы вряд ли спокойно отнесемся к тезисам о желательности вернуть в настоящее время личную зависимость (особенно в варианте крепостного права) или к идее публичных казней. Есть уровень «истории идей» – и здесь мы всеядны. А за ним есть то, что показывает существование исторических разломов. Этот уровень функционирования общественных теорий обычно игнорируется.

Не случайно Фуко будет критиковать господствующий в XIX–XX вв. аппарат исследований гуманитарных явлений, который он называет «историей идей», и не согласится с его основными допущениями: значение, единство, оригинальность, творчество. Исследователи полагают, что человеческая культура едина, у нее есть устойчивое ядро (значение и единство), за счет которого и возможно понимание другой эпохи. При этом она реализуется в

разные эпохи у разных авторов особым способом (так как имеют место творчество и оригинальность). Сложилась интеллектуальная привычка описывать духовный ландшафт эпохи так, как любопытный путешественник описал бы обычный ландшафт: он отметил бы, что виден холм, далее долина, по которой течет река, и т.д. Аналогично историк идей говорит о наиболее влиятельной теории, ее различных интерпретациях и вариациях, а также о ее непримиримых оппонентах. И пользы от такого описания столько же, сколько от заметок путешественника, – оценим его наблюдательность, ум и изящество стиля. Другой, приехав в ту же местность, обнаружит другие детали. И только геолог, описав те тектонические процессы, которые и позволили ландшафту быть таким, и никаким другим, даст объяснение именно такой его конфигурации. Фуко и будет рассуждать о дискурсивной формации – т.е., по сути, потребует делать своего рода геологическое исследование исторических форм конфигурации знания. Здесь есть и еще более важный момент: в результате тектонических процессов ландшафт стал другим, и было бы странно говорить о преемственности старого и нового ландшафтов. Тем не менее в истории идей мы это делаем постоянно, мы привыкли искать источник идей еще на заре человеческой истории и проследить, как какая-либо идея проясняется в ходе исторического развития. Однако если иметь в виду исторические разломы, то нужно признать, что мы имеем дело с исторически определенными «очевидностями», по аналогии создаваемыми каждый раз иначе различными ландшафтами.

Ключевыми понятиями нового «геологического» подхода будут понятия высказывания и дискурса. Дискурс – «жест бессмертия без субстанции» [Фуко, 1996, с. 207]; именно безличное «мы» полагает в себе совокупность условий, в соответствии с которыми осуществляется практика (или взаимоотношения с миром, другими и собой). Это по сути «очевидность», в рамках которой мы движемся. «Дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, т.е. поскольку им можно назначить модальности частных существований» [там же, с. 109]. Высказывание – не фраза, не пропозиция и не речевой акт, а «функция существования, принадлежащая собственным знакам, исходя из которой... можно решить, порождают ли они смысл, согласно какому правилу располагаются в данной последовательно-

сти... знаками чего являются и что осуществляется в процессе их формирования» [Фуко, 1996, с. 88]. Высказывания – это те самые геологические движения, создающие ту квазиреальность, в которой мы живем. Фуко и предлагает сосредоточиться на самой внутренней архитектонике, «организации» мира, результатом которой являются предложения и теории, описания и проверки. Эти предложения и теории, описания и проверки аналогичны ландшафту, открывающемуся перед нашим взором, – долинам, холмам, рекам. Еще раз повторим: задача реконструкции нашей «квазиреальности» – описание не ландшафта и взаимоположения его составляющих, а процесса его формирования, тех движений плит, пластов, потоков, которые совершались в процессе его формирования. Ведь благодаря этому и объясняется именно такой, а не другой облик ландшафта. Нужно не описать внешние взаимоотношения составляющих его единиц, а уловить способ его формирования, «высвободить в плотности дискурса условия его воспроизводства»<sup>1</sup>. Это можно сделать, анализируя позитивность (единство в пространстве и времени материала, образующего предмет исследований) и понимая ее как архив, т.е. перечень высказываний, построенных по одним и тем же правилам. Тогда выявится каждый раз особое историческое априори только таких, а не иных высказываний. Поэтому Фуко сосредоточился на эмпирических исследованиях этих исторически ограниченных очевидностей. При этом для него будет важно, что их никак нельзя соотнести между собой, – они представляют как бы разные реальности. Никакого метаправила, которое позволило бы соотнести между собой разные реальности, нет. Между тем, находясь в плену «истории идей», мы полагаем, что речь идет лишь о различных выражениях одного и того же смысла, присущего всем людям. По Фуко, речь идет о создании каждой раз реальности для нас, которая исчезнет, дав место другой.

---

<sup>1</sup> В русском слишком буквальном переводе сохранено французское слово «история»: «высвободить в плотности дискурса условия его истории» [см.: Фуко, 1998, с. 22] – такой перевод может ввести в заблуждение русского читателя, так как для слова «история» в русском языке значение «логика воспроизводства» (например, в словосочетании «история болезни») является дополнительным, а не ведущим, трактовка же в соответствии с основным значением наводит на мысль об исторической реконструкции, которую Фуко на предшествующих страницах введения резко критикует.

Тема «эффекта реальности» давно стала предметом серьезного обсуждения. И дело не только в пресловутой «виртуальной реальности» (хотя и это достаточно серьезная проблема); еще до тотальной виртуализации проблемность понятия «реальность» остро дала о себе знать. Проблемность этого понятия выражается в разных концепциях и терминах. Самые известные – это «симулякр» Ж. Бодрийяра, «эффект реальности» Р. Барта, идея тотальности дискурса М. Фуко, «пустыня реальности» С. Жижека, «коммуникативная рациональность» Ю. Хабермаса и др. И если ряд авторов пытаются найти некое метаправило, которое бы позволило все-таки соотнести различные конструкции между собой, то Фуко и его последователи, а также ряд других философов политики (например, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр) скептически относятся к самой такой возможности. Их нередко упрекают в игнорировании нормативных стандартов свободы и справедливости [см.: Taylor, 1984, p. 152–183; Fraser, 1989; Хабермас, 2003], с помощью которых можно было бы оценивать институты и политические действия.

Ю. Хабермас полагает, что никто не имеет привилегированного доступа к реальности, однако находит метаправило, по которому все «очевидности» можно соотнести между собой. Делает он это следующим образом. Наш исторически, культурно и т.д. размерный субъект, не имеющий доступа к реальности самой по себе, тем не менее способен выживать в этой «тюрьме языка». Как справедливо подмечают Ю. Хабермас и его адепты, даже имея дело только с языком, мы знаем, что можно пройти через дверь и нельзя пройти через стену. Язык не является абсолютно произвольной конструкцией – позволяя субъекту выживать, он «соразмерен» миру.

К тому же необходимо заметить, что способен выживать не один-единственный человек, а многие люди. Потеряв ту самую реальность как единственную и равную самой себе независимо от интерпретаций, мы вновь обретаем ее через точки практического консенсуса. Ведь даже находясь «внутри интерпретации» мира, которая уже, правда, признана не абсолютно произвольной, а соразмеренной миру (повторим, основной аргумент здесь – субъект в состоянии выживать, находясь в «тюрьме языка»), мы должны будем констатировать, что пусть другая, но столь же не абсолютно ошибочная интерпретация есть и у других выживших субъектов. При этом субъекты в состоянии взаимодействовать друг с другом.

Поэтому находимые «точки консенсуса» иногда могут быть неложными, связанными с устройством мира. Хабермас напрямую пишет об этом: «Если же мы сможем использовать в качестве предпосылки разработанную в одной из моих работ модель действий, ориентированных на взаимопонимание, то объективированная позиция, дающая познающему субъекту возможность ориентироваться как на самого себя, так и на сущности в этом мире, вскоре утратит свое привилегированное положение. Более того, в основание парадигмы понимания заложена перформативная позиция интерактивных участников, координирующих планы своих действий путем достижения взаимопонимания по поводу происходящего» [Хабермас, 2003, с. 307].

В результате такого хода на место трансцендентального субъекта ставится социальный квазисубъект, вводимый двумя положениями: первое – общее в конструировании мира субъектами не является произвольным, оно обязательно связано с сутью, с самим устройством мира; второе – практический консенсус субъектов, хотя и обладающих различно проинтерпретированными мирами, возможен; и он может выявлять действительное устройство мира. Отсюда нередко следует также вывод: все субъекты неизбежно имеют что-то общее в логике конструирования мира.

По сути это именно квазисубъект, поскольку он является «конструктом» успешной интеракции частных субъектов, и поэтому его «содержание» вполне может меняться. Оппоненты Хабермаса указывают на три слабых звена в этой вполне здравой на первый взгляд консенсусной конструкции. Во-первых, консенсус может быть абсолютно ложным. Опыт Германии времен фашизма вполне ярко показывает возможность этого ложного консенсуса. Во-вторых, исторический путь становления демократии весьма далек от проекта консенсуса: «Демократия существует не потому, что народ хотел ее и добивался широкого консенсуса по “базовым ценностям”, а потому, что разные группы держали друг друга за горло, пока не осознали обоюдную неспособность добиться господства и необходимость договориться» [Фливерберг, 2000, с. 1]. В-третьих, как только мы в этой абстрактной модели заменяем абстрактных же коммуникантов на конкретных людей, которые прошли социализацию, и значит, техники власти являются техниками их поведения, мы оказываемся утопистами, пытаясь в коммуника-

ции преодолеть то, что, собственно, и «создает» человека конкретной эпохи. «Меня очень интересует то, что делает Хабермас; я знаю, что он несколько не согласен с тем, что я говорю, – я же немного более согласен с тем, что говорит он, – и тем не менее есть кое-что, что всегда составляет для меня проблему: а именно, когда он наделяет отношения коммуникации столь важным значением и, прежде всего, функцией, которую я бы назвал “утопической”. Идея, что будет возможно такое состояние коммуникации, в котором игры истины смогут циркулировать беспрепятственно, без ограничений и принудительных воздействий, представляется мне относящейся к порядку утопии. Это значит не видеть, что отношения власти сами по себе не являются неким злом, от которого следует освободиться; я полагаю, что невозможно никакое общество без отношений власти, если понимать их как стратегии, посредством которых индивидуумы пытаются управлять другими» [Foucault, 1994, p. 726–727]. Однако идея, что включение в диалог все большего числа коммуникантов с добрыми намерениями в конечном итоге даст кристаллизироваться истине, тем не менее достаточно популярна. Фуко добавляет: «Проблематично не растворение [отношения власти] в утопически полностью прозрачной коммуникации, а намерение дать... власть закона, технику управления, а также этику... которые позволят играть во властные игры при минимуме господства» [ibid].

Не только Фуко настаивает на несоотнесимости реальностей и невозможности метаправила. Выбирая различные стратегии обоснованности релятивизации наших воззрений на мир (например, «центрацию», которую необходимо преодолевать, как Ж. Деррида, или «разделение чувственного», как Ж. Рансьер), сторонники данной идеи объявляют любую попытку поиска общности претензией на власть. В одной из своих последних работ Ж.Ф. Лиотар представил философское обоснование данного подхода. Он противопоставил распрю и судебную тяжбу<sup>1</sup>. Судебная тяжба предполагает существование права, некоего мерила, с которым все должно быть соотнесе-

---

<sup>1</sup> Не случайно Лиотар говорит о тяжбе – Хабермас нередко рассуждает о судебных делах как примере ненасильственного консенсуса: «Судебные дела нужны для практического разрешения конфликтов в терминах взаимного понимания и желаемого согласия».



но, т.е. некоего метадискурса, притязającego на привилегированный доступ к истине. На самом деле такого дискурса нет, поэтому выстраивание дискурса не стремится к образцу тяжбы, ища универсальных ориентиров. Опираясь на эти же идеи, К. Лефорт в работе «Политические образования в современном обществе» показывает, что современная политика в относительно свободных и демократичных обществах исключает возможности существования объединенной «воли народа» [Lefort, 1986]. Однако Фуко, в отличие от Лиотара, не предполагает «диссенса» в рамках одного дискурса, наоборот, все высказывания в рамках дискурса понимаемы всеми участниками. Разлом имеет место между разными дискурсами.

Фуко концентрирует внимание на проблеме движения индивидуального человеческого мышления в поле квазиреальности («власть-знание», «искусство жизни»), предлагая не превращать неизбежные отношения знания-власти в господство путем сохранения их прозрачности и изменчивости. Ведь эти правила «производства дискурса» – не правила, навязанные извне мышлению, но и не «новые идеи» и свободная креативность человека. Эти направляющие мышление каждого человека в обществе каналы и есть структуры и власти и знания – ведь речь идет о выстраивании «очевидности» каждого человека, за рамки которой он не может выйти. Власть – не насилие, а именно безличный «направитель» мышления людей. Все, что существует и функционирует в обществе – в том числе и общественные институты, и научные теории, – содержит в себе эту «очевидность». Причем речь идет не только о картине мира, но и о способах создания этой картины, которые являются алгоритмами нашего мышления, от которых оно неотделимо. Как суммировал Ж. Делёз, все в конечном счете политика.

Так понятая «очевидность» предполагает и иное понятие власти. Н. Фрэйзер так суммирует заслуги Фуко: «К примеру, Фуко в своем описании устанавливает, что современная власть носит “производящий”, а не запрещающий характер. Этого достаточно, чтобы уйти от политики освобождения, согласно которой власть, в сущности, сводится к подавлению. Схожим образом Фуко доказывает, что современная власть имеет “капиллярный” характер: в социальных практиках повседневности она достигает нижней оконечности социального тела. Этого достаточно, чтобы отбросить политические практики, предполагающие, что власть сосредоточе-

на главным образом в руках государства или экономики. Наконец, генеалогия современной власти, по Фуко, показывает, что эта власть соприкасается с человеческой жизнью через социальные практики в большей степени, чем через убеждения. Это в свою очередь помогает освободиться от политических представлений, направленных на разоблачение идеологически искаженных мировоззрений» [Fraser, 1981, p. 273].

Ю. Хабермас будет утверждать, что Фуко «понимает власть как взаимодействие ведущих войну партий, как децентрированную сеть реальных конфронтаций и, наконец, как продуктивное проникновение и субъективирующее подчинение реального противостояния. Но для нас важно, как Фуко в своей теории *сопрягает* эти осязаемые значения власти с трансцендентальным смыслом синтетических усилий, которые еще Кант приписал субъекту; именно усилия по достижению синтеза структурализм понимает как анонимные события, как чисто децентрированное, закономерное оперирование упорядоченными элементами надстроенной над субъектом системы» [Хабермас, 2003, с. 265]. Он будет говорить о систематической двусмысленности понятия власти у Фуко: «Оно приобретает, с одной стороны, невинность дескриптивного понятия, применяется для описания и служит *эмпирическому анализу* технологии власти, который с методической точки зрения далеко не случайно различают с рациональной, исторически ориентированной социологией знания. С другой стороны, в тайне истории своего возникновения категория власти сохраняет смысл теоретического базового понятия, которым эмпирический анализ технологий власти задает конститутивное значение этого концепта в контексте критики разума, а генеалогическая историография гарантирует, что разоблачит тайны власти» [там же, с. 283]. В том же духе высказывается и Н. Фрейзер, работы которой Ю. Хабермас упоминает: «В сущности, Фуко колеблется между двумя одинаково неадекватными позициями. С одной стороны, он принимает такую концепцию власти, которая позволяет ему осуждать любые элементы современности, с которыми он не согласен. С другой стороны, его риторика выдает уверенность в том, что у современности нет каких-либо аспектов, которые бы скомпенсировали осуждаемые. Ясно, что Фуко отчаянно нуждается в нормативных критериях, чтобы отличить приемлемые формы власти от неприемлемых» [Fraser, 1981, p. 287].

Фуко достаточно четко формулирует «соображения метода» – его интересует конкретное содержание властных отношений, и при этом «власть... никоим образом не может считаться ни принципом в себе, ни объяснительной ценностью, функционирующей сама по себе. Сам термин “власть” не указывает ни на что иное, как область отношений, которые следует проанализировать во всей полноте, и то, что я предложил назвать управлением, т.е. тем, что управляет поведением людей, есть не что иное, как установление сетки анализа этих властных отношений» [Фуко, 2010, с. 239].

Эмпирический анализ исторически разных властей М. Фуко начинает с создания «архива» – т.е. сбора высказываний, одновременных и поэтому обладающих единым историческим априори. Такими будут, например, возникновение госпиталя, публичной школы, военных парадов и новоевропейского естествознания. Вместо визитов врача (одного и того же, разумеется) к пациенту, которого он лечит давно и хорошо знает; визитов именно в связи с недомоганием и настолько частых, насколько это требует болезнь, врача, лечащего этого конкретного больного, мы имеем осмотр безличного пациента врачом, дежурящим в данный момент; врачом, который смотрит не на индивидуальность пациента, а на симптомы болезни, практически одинаковые у всех; врача, лечащего болезнь и собирающего статистические данные о лечении болезни. Школа тоже предполагает замену индивидуального общения учителя и ученика на безличный процесс передачи навыков и постоянный контроль за передачей навыков. Первый состоялся в 1666 г. при Людовике XIV и не проводился раньше. Дело в том, что более раннее войско (например, феодальное) состояло из воинов, многих из которых знают поименно и навыки которых уникальны; их действия на поле битвы планируются исходя из их особых характеристик и навыков. Даже если они проедут все вместе, «силы войска» мы не увидим. В XVII же веке казарма дает нам безличную обученную массу, именно массовость, вооруженность и обученность и составляют силу, и видны во время парада. Также и новоевропейское естествознание на место конкретной вещи ставит сетку законов, которым подчиняется и по которым описывается любая вещь, и ее «индивидуальность» совершенно непринципиальна для исследователя. Просматривается общий мыслительный ход – на место индивидуальной вещи ставится безличная сетка качеств, которые по-

звolyают эту вещь (ее поведение) описать; именно открытие (или формирование) этих качеств становится центральной проблемой.

Обезличенные навыки и их комбинативность; существование универсальной оценки любой вещи (в силу существования единой сетки их представления) – эти же моменты просматриваются и в организации мануфактур, и в идее представительства слоев в органах власти. Она же реализуется в нашем поведении: мы представляем себе модель, устройство общества – и осознаем свое социальное положение. Даже слова «социальное положение» указывают на существование этой пространственной модели.

И здесь важен еще один ключевой тезис Фуко – наш субъект политики тоже не един, он всегда конструируется особым образом в рамках каждой реальности. И индивид дисциплинарного общества, относящийся к определенному классу, голосующий за определенную партию, имеющий какую-либо долгосрочную стратегию и т.д., радикально отличается от «дивида» общества контроля. Тему «дивида» ввели в современную политическую философию Ж. Делёз и М. Фуко. Они говорят о том, что только и слышны разговоры о радикальном изменении современного общества и кризисе его институтов. В этом обществе, в отличие от предыдущего дисциплинарного, главное не производство, а маркетинг. Нет единого устойчивого эквивалента обмена, золота например, – есть курсы валют. Партии не представляют устойчивого класса или даже слоя – их электоральная база изменчива. Большинство работ о демократии, как форме правления, посвящены вопросу, как заставить ее работать. Критика распространяется на все институты старого буржуазного общества. Мы постоянно дискутируем о реформе школы, требуя от нее не снабжать всех одинаковым багажом знаний, а развивать учеников. Не школа и институт, как доступ к профессии и устойчивому социальному статусу, а непрерывное образование и переучивание становятся основной темой. Состязания, конкурсы и в высшей степени комичные совместные обсуждения отражают проектный характер мышления человека современной эпохи. Замена всеобщей воинской обязанности профессиональной армией – тоже вопрос повестки дня. Кризис семьи и изменения во взаимоотношениях полов, даже популярность серфинга – человека волнового, орбитального в потоке света и воды... – во всем этом явно чувствуется родство. Все новации в исследовании мира тоже «прониза-

ны» новой очевидностью, которая отличается от «очевидности» XIX в.

Точное описание поведения современного человека в этом обществе предложил Ф. Гваттари: «Город, где каждый может покинуть свое жилище, улицу и т.д. при помощи электронной карты, которая устраняет то или иное препятствие, однако карта может быть отвергнута в произвольный день и час. Дело, однако, не в преграде, а в компьютере, который устанавливает местоположение каждого относительно местоположений других и осуществляет универсальную градацию» [Делёз, 1999, с. 101]. Или еще одна, более точная метафора – животное в заповеднике. Оно может делать все, однако в определенных забором пределах; при этом почему там забор, животному непонятно.

Авторы полагают, что вряд ли стоит говорить о большей свободе в современных общества; скорее, современные общества вводят иные техники – техники контроля – на место старых дисциплинарных матриц. Мы стремимся быть лучше (идея постоянного образования и самообразования, совершенствования навыков и возможностей – одна из самых популярных регулирующих наше поведение сейчас идей), полагаем, что перед нами нет закрытых дверей, и в то же время соглашаемся, что выиграет не более умный и более трудолюбивый, а случайный человек в силу стечения обстоятельств. Если раньше были определенные мерки, которые как бы задавали ориентиры, единые для всех (например, было очевидно, что большая квалификация требует большей оплаты), и по ним человек ориентировался, то теперь любое стремление и усилие может как оказаться тщетным, так и быть успешным – и зависит все от «расклада» в данный момент. Поэтому индивид становится «дивидом» – он делает что-либо, однако в любой момент готов пересмотреть свою стратегию, проблематизировать себя прежнего и действовать иначе. Не случайно именно ирония, готовность отстраниться от всего становится самой модной интеллектуальной привычкой. Индивид что-либо делает и сам себе как бы не верит, готов быть внешним по отношению к себе самому – не целым, «неделимым» (индивидом), а разделенным, «дивидным».

Для него нет невозможного – и нет обязывающей власти прошлого (условий, традиций и т.д.). Например, не стыдно менять убеждения и принадлежность к партиям – партии воспринимаются

как трамвай, который довозит до нужной точки. Специфику современного мышления лучше всего выражает понятие «проект». Есть целеполагание и хороший менеджмент, диктующие возможный выигрыш. Но возможен и проигрыш, ибо менеджмент других окажется лучше – при этом никакой общей оценки менеджмента попросту нет, а возникающий круг в объяснении (выигрывает более успешный менеджмент – но его успешность измеряется единственно этим выигрышем) никого не смущает. Поэтому человек в современном обществе, мыслящий все в модели проекта, менеджмента, подобен животному в заповеднике – оно чувствует себя почти «свободно», но знает, что есть границы, за которые зайти нельзя. Однако логика прокладывания этих границ ему не понятна. Он стремится соответствовать – не зная чему; в идее такого соответствия – суть современных импульсов поведения человека, равно как и в готовности все отринуть и меняться вплоть до полного отрицания только что делаемого.

Что же мы можем сказать о специфике политического участия в современном обществе?

Очевидно, что поведение «дивида» реализуется в парадигме «Why not?». Он может принять участие в различных проектах просто из любопытства и также довольно быстро от них отказаться. При этом наш «дивид» не идентифицирует себя жестко с определенным социальным слоем или группой, организующей подобное мероприятие. Даже политическая организация для него – скорее трамвай, на котором он проехал и вышел на нужной остановке; как только он вышел, за предшествующий отрезок он ответственности не несет. Смена партий и организаций, вплоть до придерживающихся противоречащих предыдущим взглядов, выглядит для «дивидов» в современном обществе абсолютно нормальной. Главное для него – существование альтернатив, которое превращается в самоцель.

Кроме того, ценность придается новизне проекта, и экзотичность самой идеи или ее оформления становится весомым аргументом в пользу участия. Вспомним пример первомайских «монстраций» с лозунгами вроде: «Бабам цветы, детям мороженое!». Вся политическая коммуникация проникается этим духом необычного и неожиданного. Способом принизить оппонентов становятся «фотожабы», а для демонстраций каждый стремится изобрести неожиданный, креативный лозунг.

Наконец, эта попытка постоянного «соответствия не знаю чему» порождает такое специфическое явление современного мира, как «анонимная диктатура». «Дивиды», выстраивая проекты и сочтя какую-либо стратегию успешной, начинают действовать сходным образом и ждут от окружающих именно таких, а не других действий; тот же, кто не хочет включиться в эту гонку, рассматривается как человек, который не хочет развиваться, совершенствоваться, быть свободным. Людей никто конкретно не заставляет включаться в эту гонку (хотя, конечно, не исключено и целенаправленное вбрасывание «образцов успешности»), но они действуют дружно, осуждая любого, действующего иначе. Диктатора нет, а диктатура есть. Этим, например, легко объяснить истерию насаживания ценностей западной демократии. Эти ценности – не идеологическое прикрытие, ведь большинство «дивидов» Западной Европы считают демократию успешным проектом и требуют от других его и только его реализации; любой отказывающийся от данного проекта автоматически будет идиотом. Работает «анонимная диктатура».

Таково политическое поведение в обществе контроля, отличающееся от общества дисциплины с его партиями, классовой борьбой, попытками систематически повысить свой социальный статус и т.д. Конструкты, действенные в рамках одной реальности, не адекватны для описания другой.

Кажущаяся свобода и мягкость власти общества контроля на самом деле не означают отсутствия власти при всей его а-властности. Что можно этому противопоставить?

И здесь мы вновь вернемся к критике классического структурализма. Напомним, Леви-Строс предполагает существование единого алгоритма человеческой культуры. В таком случае, допустим, и апологетика, и критика режима собственности будут реализациями одного и того же алгоритма, будут по сути лишь воспроизводить его. Но трудно согласиться с отношениями собственности, существующими в современном обществе. Что же делать в условиях, когда любой теоретический анализ, любая теоретическая критика отношений собственности будет продуцированием связи знаков по тем же правилам, по которым выстраиваются отношения собственности? Фуко, релятивизировавший этот алгоритм, подчеркнувший существование исторических разрывов, заметит, что исторически

ограниченный алгоритм не исключает существования «маргинальных суждений». Часть возникает без специальной воли: например, в рамках учения о четырех стихиях, согласно которому болезнь есть нарушение в данном микрокосме, понятие «инфекция» невозможно. Однако все знают, что во время эпидемии лучше уехать из охваченного ей города или деревни. Это суждение, не противоречащее дискурсу, но из него не следующее. Именно возможный резонанс различных маргинальных суждений может привести к складыванию нового дискурса. Часть же маргинальных суждений можно породить целенаправленно. Всякое членение мира – это уже дискурс «власти-знания». Нужен кардинальный сдвиг, который позволит увидеть, какова же стратегия этого дискурса власти, изобличить ее очаги. Эта маргинальность позволит создавать новые практики.

Создание новых очагов власти, новых практик стало неотъемлемой частью философий жизни М. Фуко. Однако создаются не только новые практики – в их рамках выкристаллизовываются и новые формы политического действия. Ярким примером является «Группа информации о тюрьмах», цель которой М. Фуко видит следующим образом: «Надо, чтобы информация переливалась через край; индивидуальный опыт надо трансформировать в коллективное знание, т.е. в знание политическое» [Фуко, 2002, с. 66]. Для распространения информации успешно испробуется-создается сетевая форма взаимодействия.

Кратко подытожим сказанное. Базируясь на идее исторических разломов, исторически ограниченных очевидностей, Фуко пытается представить те практики управления людьми, которые в них осуществляются. При этом Фуко не нужно никакое трансцендентальное понятие о власти или субъекте – его интересует именно сплетение микропрактик, дающее определенную, уникальную очевидность, и, соответственно, конфигурацию власти-знания. Это позволяет ему говорить о практиках власти не только на уровне государственного управления или экономического господства, но и на уровне повседневности. Это в корне меняет и тактику отношений с властью – маргинализация, создание возможных очагов иного дискурса является эффективным средством ее разоблачения. И для Фуко возможно тесное сплетение философской и политической работы.



## Список литературы

- Делёз Ж.* Общество контроля // «Z». – М., 1999. – № 1. – С. 101–102.
- Леву-Строс К.* Структура и форма. Размышление об одной работе Владимира Проппа // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 2000. – С. 121–152.
- Леву-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
- Фливерберг Б.* Хабермас и Фуко – теоретики гражданского общества // Социологические исследования. – М., 2000. – № 2. – С. 121–135.
- Фуко М.* Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 206 с.
- Фуко М.* Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч / Пер. с фр. С.Ч. Офертаса; под общ. ред. В.П. Визгина, Б.М. Скуратова. – М.: Практис, 2002. – Ч. 1. – 381 с.
- Фуко М.* Рождение биополитики. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
- Фуко М.* Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс модерна. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.
- Foucault M.* l'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté // Dits et écrits: 1954–1988, – Paris: Gallimard, 1994. – Т. 4: 1980–1988. – P. 726–727.
- Fraser N.* Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions // Praxis international. – 1981. – Issue 3, N 3. – P. 272–287.
- Fraser N.* Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory. – Minneapolis, MN: Minnesota univ. press, 1989. – 366 p.
- Lefort C.* The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1986. – 380 p.
- Taylor C.* Foucault on freedom and truth // Political theory, 1984. – Vol. 12. – P. 152–183.