

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Д.Б. Голобородько**

**КОНЦЕПЦИИ РАЗУМА В СОВРЕМЕННОЙ  
ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ.  
М. ФУКО И Ж. ДЕРРИДА**

Москва  
2011

УДК 14  
ББК 87.3  
Г 61

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор филос. наук *Н.Б. Маньковская*

доктор филос. наук *В.Д. Губин*

Г 61     **Голобородько, Д.Б.** Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] / Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «Cogito et histoire de la folie» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «Mon corps, se parier, se feu» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

ISBN 978-5-9540-0183-9

© Голобородько Д.Б., 2011  
© ИФ РАН, 2011

...есть кризисы разума,  
загадочным образом неотделимые от того,  
что люди зовут кризисами безумия.

*Ж.Деррида*

...безумие располагается вне той неотъемлемо  
принадлежащей субъекту сферы,  
где он сохраняет все права на истину, –  
т. е. вне той сферы, какой является  
для классической мысли самый разум.

*М.Фуко*

## ВВЕДЕНИЕ

### **От полемики на тридцать лет назад: материалы к истории французской философии 1930–1960 гг.**

До первой трети XX в. французская философия занимала периферийное положение в европейской философии. За исключением нескольких действительно выдающихся самостоятельных мыслителей, таких как О.Конт и А.Бергсон, во Франции не существовало фигур, сколь-либо существенно влиявших на развитие философии в Европе. Доминирующей философской традицией было неокантианство, утвердившееся в академических и университетских кругах<sup>1</sup>.

В XX в. французская философия проделала свой особый путь, в результате которого заняла в Европе положение одной из основных философских традиций. Во многом, как кажется, это произошло потому, что она отвечала на один из основных вопросов европейской философии XX в. – **вопрос о сущности разума**. Он находится в центре внимания философов современности. Достаточно вспомнить названия нескольких знаменитых работ: «Критика диалектического разума» Ж.-П.Сартра (1960), «Критика политического разума» Р.Дебре (1981), «Критика цинического разума» П.Слотердайка (1983). Можно также упомянуть некоторые влиятельные концепции прошедшего столетия: «теория коммуникатив-

ного разума» Ю.Хабермаса и «критика схоластического разума» П.Бурдые. В XX в. европейская философия совершает новый «взлет» вокруг проблемы разума.

К 1960-м гг., на которые приходится начало полемики между Фуко и Деррида, во французской философии уже оформились доминирующие тенденции и определились основные направления мысли, обусловившие ее дальнейшее развитие в XX столетии. Проблема разума являлась для них одной из центральных. Это можно заметить уже по названиям тех или иных направлений мысли или по набору разрабатываемых ими понятий, а также по названиям основных работ мыслителей того времени. Так, К.Леви-Стросс, например, называл свою концепцию «сверхрационализмом», а уже упомянутая работа Ж.-П.Сартра «Критика диалектического разума» развивает идеи его знаменитого труда «Бытие и Ничто» (1943). Во многом к проблематике разума относятся исследования крупнейшего теоретика и историка науки Ж.Кангийема, в частности, его знаменитая работа «Нормальное и патологическое», опубликованная впервые как часть работы «Сумма современной медицины» (1951)<sup>2</sup>.

Мы кратко рассмотрим одно направление французской философии, по отношению к которому концепции разума Фуко и Деррида выступают в качестве преемников. Тем не менее необходимо отметить: несмотря на то, что возможно обозначить указанную преемственность, нельзя рассматривать обоих философов в качестве последователей этого направления, поскольку у них имеет место как критика этой традиции (Деррида), так и достаточно радикальный отход от нее (Фуко).

По словам известного исследователя современной французской философии В.Декомба, самое важное событие, произошедшее в ней в первой половине XX в. – это лекции А.Кожева, воздействие которых на французскую мысль сравнимо с воздействием Октябрьской революции в России на положение марксизма как философской концепции. Анализируя философию Кожева, французский исследователь называет ее «*антропологической версией гегелевской философии*»<sup>3</sup>, а в качестве ее основного понятия выделяет понятие негативности<sup>4</sup>. До 1930-х гг. Гегель во Франции воспринимался исключительно как «панлогист», в свете его знаменитого тезиса: «Все действительное – разумно и все разумное –

действительно». Интерпретация Кожева задала совершенно новое измерение восприятия гегелевской философии. Он говорит о Гегеле скорее как о критике разума, нежели как о рационалисте, предложившем логическое завершение рациональной философии. Основываясь на подобном понимании творчества немецкого философа, Кожев развивает свою критику «существующего разума» («la raison existante»). По словам Декомба, после того, как во Франции произошло событие под названием «Введение в чтение Гегеля»<sup>5</sup>, основной вопрос французской философии формулируется следующим образом: должно ли движение мысли завершаться объединением рационального и иррационального в рамках единого и тождественного разума, или же сам «разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть тем же самым разумом и превратиться в иное по отношению к иному. А иным разума является неразумие, безумие. Таким образом, ставится проблема изменения разума посредством *безумия* <...> изменения, предшествующего всякому достижению подлинной мудрости»<sup>6</sup>. Сам Кожев, по мнению Декомба, придерживался второй гипотезы<sup>7</sup>.

Интерпретация Кожева создала для французской философии особого Гегеля, о котором М.Мерло-Понти писал уже в 1948 г.: «Гегель <...> впервые предпринял попытку исследовать иррациональное и включить его в *расширенный разум*, исследование которого остается задачей века» (курсив мой. – Д.Г.)<sup>8</sup>.

Идея расширенного разума развивается в философии Ж.Батая, который был одним из слушателей лекций и активным участником семинаров Кожева, а также в том философском течении, вдохновителем которого он являлся (философия трансгрессии). Основной акцент здесь переносится на проблему *границы*.

Согласно Батаю, основная проблема человеческого существования, которую он имплицитно принимает за основную проблему философии, состоит в том, что человек никогда не достигает той цели, которую он полагает. В процессе приближения к цели, по сути своей творческом, трансформируется сама цель, и, следовательно, полагается новая, которую ждет та же судьба. Таким образом, структурное, разумное начало подвергается, согласно Батаю, постоянному воздействию со стороны того, что бес-цельно, не-структурно, не-разумно. Поэтому подлинный разум должен быть

трансгрессивен, то есть должен размыкать свои границы и учитывать элементы игры, бесцельной траты и даже жертвы<sup>9</sup>. С другой стороны, в работах Батая дается новая формулировка кожевской критики «существующего разума». Здесь он понимается как разум *ограниченный*, полагающий достижимым конечное человеческое счастье, благосостояние и т. п.; именно на этом основании Батай развивал свою критику современного ему буржуазного общества, постепенную «фашизацию» которого в 1930–1940 гг. он связывал с тем, что общественный идеал задается ограниченным разумом<sup>10</sup>. Стоит особо отметить тот факт, что Фуко принимал именно сторону Батая в его полемике с более рационалистической концепцией Сартра, а также то, что Деррида включил в одну из своих программных книг «Письмо и различие» статью, посвященную гегельянским корням концепции трансгрессии<sup>11</sup>.

Идеи Батая в оригинальном ключе развивал его близкий друг и единомышленник М.Бланшо. Его творчество и еще в большей степени стиль мышления оказали значительное влияние на поколение французских философов 1960-х гг. Бланшо развивает философию трансгрессии в своей концепции «произведения» (*l'œuvre*)<sup>12</sup>. Он отождествляет разум со структурным, властным началом, которое в самом общем смысле отделяет порядок от хаоса<sup>13</sup>. Важно отметить, что язык, согласно Бланшо, является функцией разума. «Произведение» размыкает замкнутую рациональную структуру мира, осуществляя «перевод в язык того, что само языка не имеет или существует как спонтанная речь <...>»<sup>14</sup>. Таким образом, оно осуществляет трансгрессию, обеспечивая взаимообмен между двумя разделенными сферами существования.

Идея «произведения» была оригинально переработана Фуко в рамках его концепции «безумия» как исключенного неразумия. Во втором приложении ко второму изданию «Истории безумия в классическую эпоху», называемом «Безумие, отсутствие произведения»<sup>15</sup>, он использует ее для акцентирования и уточнения определенных аспектов своей концепции. Согласно Фуко, сформировавшаяся в классическую эпоху структура мышления лишила все то, что находится за пределами разума, – неразумие – *возможности выражения вообще!* Эта постулированная классической мыслью лишенность выразимости неразумия была закреплена в дисквалифицированном статусе понятия безумия: быть безумным значит не

быть способным к производству. Образно эта мысль Фуко может быть представлена фигурой Ван Гога, пишущего картины и даже создающего новый стиль в живописи в психиатрической клинике Сан-Реми де Прованс<sup>16</sup>: до тех пор, пока он пишет, то есть воспроизводит себя в качестве художника, а не «выражает безумие», он не безумен. Но как только он перестает быть причастным «произведению», – отождествляется с безумным. Таким образом, безумие и произведение разделены, но граница, их разделяющая, представляет собой не просто смежную черту, которую можно «трансгрессировать», но сложную, организованную с помощью серии разрывов «сеть»<sup>17</sup>. Сама эта сеть охватывает не только понятийные, но и практические, институциональные установки, которые не могут трансформироваться лишь в результате теоретических процедур или творческих усилий, как это допускается философией трансгрессии.

В ранних работах Фуко и Деррида мы можем найти некоторые элементы критики разума, свойственной европейской философии XX в. Конечно, пока это только «элементы»: в середине 50-х гг. оба философа находились на очень ранней стадии своей эволюции и их философские интересы и взгляды были обусловлены во многом пока еще не концептуальными, а биографическими причинами.

Начало философского пути Фуко относится к 1946 г., когда он поступает в Ecole Normale Supérieure, где получает возможность слушать лекции и участвовать в семинарах крупнейших мыслителей того времени (среди «учителей» Фуко в Ecole Normale были Л.Альтюссер, Ж.Ипполит, Ж.Лакан). Основными факторами, обуславливающими его философское развитие в тот период, были, с одной стороны, лекции гегельянца Ж.Ипполита<sup>18</sup>, а также дружба с Л.Альтюссером. С другой – на него оказывала влияние не только «университетская» философия. Позже он признавался, что долгое время находился на перепутье между двумя возможными направлениями: философствованием в манере Батая и Бланшо и эмпирической социологией в стиле Дюмезиля и Леви-Стросса. В 1948 г. он получает ученую степень по философии, а в 1949 – по психологии, которая станет на некоторое время его основным интересом. В 1951–1955 гг. он, с одной стороны, преподает эту науку в Ecole Normale, а с другой – близко общается с швейцарскими психиатрами экзистенциалистской ориентации<sup>19</sup> и даже работает психологом в знаменитом психиатрическом учреждении Франции – париж-

ском госпитале св. Анны. Поскольку профессия психолога была в то время еще новой, его положение на этой работе не было однозначным: «Между врачами и больными», – так он характеризует свою функцию в госпитале. Содержание его ранних работ свидетельствует о уже сформировавшемся теоретическом интересе к истории психиатрии и тем процессам, которые привели к появлению понятия «психической болезни» (*maladie mentale*). Следует сказать о природе этого интереса. Самым существенным является то, что, как утверждал сам Фуко, он был связан с трансформацией «теоретической рефлексии», произошедшей во Франции в 1950–1960 гг., с процессом, которому он считал себя причастным. Вот как он его описывает: если в 1930–1940 гг. основное влияние на умы оказывали феноменология и экзистенциализм, то в 1950–1960-е «произошло важное изменение в теоретической рефлексии в том виде, как она развивалась, особенно во Франции: все меньшую важность придавали непосредственному, пережитому, глубинному опыту индивидов. Зато все возрастающей важностью наделялись отношения вещей между собой, культуры, отличные от нашей, исторические феномены, экономические феномены»<sup>20</sup>. Также и во французском психоанализе «обращались не к пережитому опыту индивидов, имели дело не с ним, хотели прояснить не его, но структуры бессознательного, не сознания, а бессознательного»<sup>21</sup>. Прежде всего эти изменения Фуко связывает с именами К.Леви-Стросса и Ж.Лакана. И вот что он говорит о своей работе в тот период: «Я заинтересовался этой проблемой безумия по личным, биографическим причинам, и я также не пытался выяснить изнутри моего сознания, какими могли быть отношения, которые я поддерживал с безумием или с моим безумием, но, наоборот, увлекся проблемой исторического, социального, политического статуса безумия в таком обществе, как наше. И получилось так, что я стал пользоваться непосредственно историческим материалом и вместо того, чтобы заниматься интроспекцией, самоанализом, анализом моего непосредственно пережитого опыта, я очертя голову погрузился в архивную пыль, попытался найти документы, тексты, свидетельства, касающиеся статуса безумия»<sup>22</sup>. В работе «Психическая болезнь и личность» (1954) главным является анализ понятия как результата исторического процесса. Более основательно он будет развит в «Истории безумия». Но трансформации

подвергнется и сам объект исследования. Ведь эволюция психиатрии и психологии – это только малая часть «истории безумия в классическую эпоху». Искать условия возникновения «безумия» в истории психиатрии – это значит путать причину со следствием.

В середине 1950-х гг. в жизни Фуко происходит одно важное интеллектуальное событие, побудившее его радикально изменить свою жизнь: оставить работу в клинике и, поступив на работу в Министерство иностранных дел, уехать из Франции в Швецию, где он начал писать «Историю безумия»<sup>23</sup>. Он знакомится с работами Хайдеггера, посвященными Ницше, заново перечитывает немецкого философа «вечного возвращения», и его творчество открывается ему в совершенно новом свете<sup>24</sup>. Что же в этих работах так сильно повлияло на Фуко? Ответ на этот вопрос по необходимости может быть только гипотетическим, поскольку он никогда специально не писал о Хайдеггере (в его работах можно встретить только упоминание идей этого немецкого философа). Что же касается Ницше, то ему он посвятил только несколько небольших работ, в которых ссылки на интерпретацию Хайдеггера отсутствуют. И тем не менее можно достаточно точно ответить, что здесь повлияло на Фуко. Сущность хайдеггеровской интерпретации Ницше заключается в представлении темы «воли-к-власти» как основополагающей<sup>25</sup>. И, несмотря на то, что Фуко нигде прямо об этом не говорит, возможно, именно это и стало для него самым важным. Здесь один из ключей к пониманию творчества французского философа: как он сам неоднократно заявлял, проблема власти является для него самой существенной, начиная с «Истории безумия».

Начало философского пути Деррида также связано с обучением в Ecole Normale (1952–1954)<sup>26</sup>. В 1960–1964 гг. он преподает в Сорбонне в качестве ассистента Ж.Валя, Ж.Кангийема, П.Рикера. В 1962 г. появляется его первая изданная книга – переведенная им работа Э.Гуссерля «Происхождение геометрии». Деррида сопроводил перевод своим обширным предисловием («Введение»). В нем он выступает в роли исследователя феноменологической критики новоевропейского научного проекта. Также его интересует программа выхода из «кризиса», в котором находится современное научное мировоззрение<sup>27</sup>. Деррида отмечает, что в данной работе содержится ряд принципиальных критических позиций по отношению к методам и представлениям, свойственным традици-

онным научным исследованиям: критика «историцизма» и «исторического психогенетизма». Также он ссылается на ряд положений, которые вводят в науку новую глубину историчности, новые инструменты исторической рефлексии. Более того, он указывает, что речь здесь идет о проблеме разума как такового: феноменологию можно бы было рассматривать «как критику разума вообще»<sup>28</sup>, в частности, как критику философии, которая все подчиняет определенному генетизму, видя в прошлом только лишь «неуклюжее предчувствие собственной мысли»<sup>29</sup>. Идея трансцендентальной феноменологии уже не должна быть философской системой в традиционном смысле.

## ГЛАВА I ПОЛЕМИКА КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

### § 1. У истоков полемики: хронология событий<sup>30</sup>

4-го марта 1963 г. Деррида по приглашению Ж.Валя выступил в «Философском коллеже» с докладом «Cogito и история безумия». В нем он подверг критике концепцию, изложенную в книге «Безумие и Неразумие. История безумия в классическую эпоху». Фуко к этому времени получил уже довольно широкую известность как внутри Франции, так и за ее пределами, и прежде всего благодаря именно этому самому исследованию<sup>31</sup>. Он присутствовал на данном заседании «Философского коллежа», но не выступил в этот момент с каким-либо ответом, хотя регламентом такая возможность предусматривалась.

Через несколько лет, в 1967 г., текст доклада был опубликован в книге Деррида «Письмо и различие». В том же году появились две другие его книги – «Голос и феномен. Введение в проблему знака в феноменологии Гуссерля» и «О грамматологии». Их выход ознаменовал появление «*деконструкции*» как самостоятельной философской концепции – здесь впервые были сформулированы ее основные теоретические принципы. Масштаб идей этих книг и охватываемый в них обширнейший материал свидетельствовали, что концепция деконструкции претендует на то, чтобы стать одной из самых влиятельных философских концепций современности. Фактически это и произошло достаточно скоро после их публикации.

Тот факт, что текст доклада «Cogito и история безумия» был включен Деррида в одну из своих программных работ, свидетельствовал о том, что идеи, высказанные в нем, не были промежуточ-

ным этапом развития, но отражали глубинные основания концепции деконструкции. Но если она в это время только заявляла о себе и лишь начинала претендовать на влияние во всемирном масштабе, то концепция Фуко – концепция *археологии знания* – к этому моменту уже имела вполне сложившиеся очертания и с ней были вынуждены считаться практически все современные течения мысли. К 1967 г. помимо «Безумия и Неразумия» Фуко опубликовал три больших исследования, в двух из которых понятие «археология» было вынесено в заглавие: «Рождение клиники. Археология медицинского взгляда» (1963), «Раймон Руссель» (1963) и «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966). Поэтому публикация критики археологии знания в рамках исследования, закладывающего основы деконструкции, ознаменовала собой столкновение идей на уровне концепций.

Этот факт означал уже нечто более серьезное, чем устная критика в узком кругу близких к академическому сообществу французских интеллектуалов, каковым являлись заседания «Философского коллежа» под председательством Валя. Оставить его без внимания означало пренебречь доктринальной состоятельностью своей концепции. Свой ответ Фуко приурочил ко второму изданию «Истории безумия». Его окончательный вариант под названием «Мое тело, эта бумага, этот огонь» был опубликован в качестве приложения во втором издании «Истории безумия»<sup>32</sup>. Но незадолго до этого первоначальный вариант текста появился в японском журнале *Raideia* под названием «Ответ Деррида»<sup>33</sup>.

Название «*Sogito* и история безумия» дает предварительный абрис *предмета* полемики. Оно указывает на то, что в ее центре находится вопрос о соотношении «Истории безумия» как целостного концептуального проекта и картезианской концепции мышления. Однако такая фокусировка дает только частичное представление о предмете полемики: подробное рассмотрение этого вопроса Деррида вынес во вторую часть своей статьи. Ей он предпослал критику, направленную на саму концепцию «истории безумия». И эта критика задает общефилософские рамки данной полемики.

В рамках книги «Письмо и различие» критика «Истории безумия» представляет собой часть более общего проекта *деконструкции европейской метафизики*, который характеризует один из фундаментальных аспектов концепции Деррида<sup>34</sup>. Говоря очень

схематично, ядром деконструкции являются два основных момента – критика метафизики *присутствия* и свойственного ей лого- и фоноцентризма. Именно в этой перспективе располагается дерридаистский анализ проекта Фуко.

Первый фундаментальный тезис статьи «Cogito и история безумия» таков: проект истории безумия является воспроизведением метафизики присутствия. Ее Деррида находит в допущении Фуко возможности написать «историю безумия самого по себе до его захвата знанием», реализацией которой и является его книга. Деррида полагает, что история «безумия самого по себе» представляет собой попытку придать негативному (в виде безумия) статус позитивного<sup>35</sup>. В этом он видит внутреннее противоречие идеи «истории безумия», которое превращает замысел Фуко в его противоположность: пытаясь восстановить утраченную истину безумия, исходя из предпосылки, что у него есть своя собственная истина, скрытая историей и потому лежащая вне ее пределов, он наделяет безумие таким качеством, которое как раз и лишает его несводимой специфики<sup>36</sup>.

Из этого следует второй фундаментальный тезис: в своих основаниях «История безумия» является глубоко реакционным проектом, укорененным в почве метафизики. Фуко оказывается на одной стороне с теми, кто лишает негативное права участвовать в истории, понимаемой как история тотальности смысла<sup>37</sup>.

Именно эта интерпретация вызвала такую реакцию со стороны Фуко, которая окрасила этот спор в тона высокого драматизма. После публикации статьи «Cogito и история безумия» он прекратил все контакты со своим бывшим «учеником». Их встреча состоялась только после возвращения Деррида из месячного тюремного заключения в Чехословакии, которому тот подвергся по ложному обвинению в производстве и распространении наркотиков. При этом для интеллектуальной общественности не было секретом, что истинной причиной ареста была его деятельность в ранге вице-президента общества имени Яна Гуса, занимавшегося защитой прав чешских диссидентов-интеллектуалов, и проводимые им в этой среде подпольные семинары.

Этот биографический момент, в котором линии жизни наших героев на некоторое мгновение как бы сливаются в общем русле, отмечает одну важную особенность их полемики: возможность

речевого обмена Фуко допускает только после того, как Деррида сам оказывается объектом репрессивного воздействия со стороны системы, узурпировавшей позицию знания «тотального смысла истории».

## § 2. Археология знания и «психическая история» Европы (значение работы М.Фуко «Разум и Неразумие» История безумия в классическую эпоху)

Понятия «неразумие» и «безумие», их содержание и взаимоотношения являются самым глубоким смысловым уровнем «Истории безумия». В первую очередь следует рассмотреть содержание понятия «неразумие» (*déraison*), поскольку именно оно нуждается в прояснении. «Безумие» является во французском языке более «фиксированным» понятием, значение которого устанавливается через ссылки на клинические определения различных психических отклонений<sup>38</sup>. «Неразумие» представляется понятием менее определенным. Оно имеет прежде всего негативный смысл – лишенность разума<sup>39</sup>.

В «Истории безумия» понятие «неразумие» имеет два статуса.

**Археологический.** Это понятие принадлежит фукианской концепции истории, понимаемой как археология знания. Его можно рассматривать как понятийную инновацию раннего Фуко – «теоретика архива». Неразумие понимается здесь прежде всего как конечный смысл безумия в классическую эпоху<sup>40</sup> и как «фон», на котором последнее возникает и кристаллизуется<sup>41</sup>.

**Философский.** Этот статус понятия неразумия существует в рамках философской аналитики разума. Он обнаруживается в посткантовской философии: его можно найти в таких несхожих концепциях, как «феноменология духа» Гегеля и «трансцендентальная феноменология» Гуссерля. Неразумие здесь – другое е разума. Статус проявляется в сопоставлении терминов «опыт разума» и «опыт неразумия».

В «Истории безумия» достаточно много таких мест, где эти два статуса сосуществуют рядом (на одной странице, в рамках одного и того же аналитического хода) и даже тесно переплетаются между собой. Часто создается впечатление, что «археологический» смысл

«неразумия» поглощается смыслом философским<sup>42</sup>. Наиболее характерным и существенным примером является анализ «безумия», в рамках которого присутствуют ссылки на «опыт». В книге можно часто встретить выражения «классический опыт безумия» (т. е. опыт безумия в классическую эпоху), «опыт неразумия» или «опыт разума». Во многом именно благодаря тому, что «опыт» становится, таким образом, если не центральным, то сквозным понятием книги, исследование Фуко оказывается прочно связанным с традицией философского трансцендентализма: «опыт» с необходимостью предполагает «субъект». Данную связь Фуко достаточно ясно осознал уже значительно позже выхода «Истории безумия» и подверг эту составляющую своей работы суровой критике. В «Археологии знания» он писал: «В целом в “Истории безумия” уделяется слишком значительное и в то же время весьма загадочное место тому, что было обозначено в ней как “опыт”, что демонстрирует, до какой степени мы были близки к тому, чтобы допустить анонимный и всеобщий субъект истории <...>»<sup>43</sup>. Отчасти суровость данной критики обусловлена тем, что во французских интеллектуальных кругах метод Фуко в этот период понимался как близкий структурализму. И одна из целей «Археологии знания» состояла в том, чтобы прояснить это недоразумение. Многие ее страницы написаны в виду этой задачи решительного размежевания со структурализмом<sup>44</sup>. Но также суровость самокритики Фуко обусловлена тем, что трансцендентализм, проникающий в «Историю безумия» вместе с понятием «опыт» и благодаря присутствию в понятии «неразумия» философско-трансцендентального смысла, затенял и делал неоднозначным его собственный «археологический» проект.

Первый статус «неразумия» проявляется в «Истории безумия» в различии «неразумия» и «безумия»<sup>45</sup>. Наиболее последовательно это можно пояснить на двух примерах.

*Пример первый:* случаи, когда Фуко ссылается на опыт литературы и искусства. Он получает в «Истории безумия» особую роль в отношении к «опыту неразумия». На это обращает особое внимание Бланшо: «Исходя из чего – в пространстве, устанавливаемом между безумием и неразумием, – нам следует спросить себя, правда ли, что литература и искусство могли бы собрать этот предельный опыт и тем самым предуготовить за гранью культуры отношение с тем, что культура отбрасывает: речь границ, вне-

положное письму»<sup>46</sup>. Здесь может возникнуть вопрос: что это за «пространство между»<sup>47</sup> и почему литература и искусство получают выделенную роль в отношении к опыту неразумия? Ответ на этот вопрос можно получить, только обратившись к смыслу связи и различия «безумия» и «неразумия». «Пространство между», о котором говорит Бланшо, – это пространство, установившееся на основе опыта безумия в «классическую эпоху». Безумие, поначалу смешанное с другими формами «отклонений»<sup>48</sup>, т. е. не существующее пока еще в качестве «безумия», в конце концов отделяется от них и наделяется статусом самостоятельного объекта. В этом заключается то эпохальное изменение, которое произошло в течение XVII–XVIII вв. Одной из сторон этой перемены является то, что неразумие и безумие оказываются расположенными на принципиально различных «уровнях» существования: в то время как в других формах неразумия классическая эпоха еще усматривает связь со *свободой* и рассматривает их в качестве социально обусловленных явлений, в безумии она уже не видит ничего, кроме исключительно *природного* процесса (отклонения в природе человеческого организма). В этом, в частности, состоит объективизм и детерминизм, присущий психиатрии классической эпохи. Литература и искусство избежали воздействия нормативных и разделительных процедур классической рациональности, которым подверглись социальное поле (в форме практик изоляции и клиникации) и научный аппарат (в форме психиатрического дискурса). В силу своей непричастности к нормализующей деятельности классического разума они сохранили связь со специфическим опытом свободы, который был присущ опыту неразумия до тех изменений, которые были произведены механизмами классической эпохи. И самое важное: только *литература и искусство* сохранили способность *выражать неразумие на его собственном языке*. Все остальные формы выражения несут на себе печать объективизма: они очень многое могут говорить о неразумии, но в этой речи нет места голосу безумия, она представляет собой, по выражению Фуко, «*монолог разума о безумии*». Конечно, речь идет не о каких угодно литературе и искусстве. Те их проявления, которые значимы в этом отношении, отмечены именами Ван Гога и Гойи в живописи, Гёльдерлина, Нерваля, Арто в литературе.

*Пример второй:* роль психоанализа в «Истории безумия». На особое отношение Фуко к психоанализу задолго до Деррида<sup>49</sup> обратил внимание также Бланшо: «После того, как позитивистская психиатрия навязала психическому расстройству статус объекта, который его окончательно расстраивает и отчуждает, является Фрейд и пытается “вновь *столкнуть друг с другом безумие и безрассудство* и восстановить возможность диалога”»<sup>50</sup>. Употребленные здесь русским переводчиком книги Бланшо В.Лапицким слова «столкнуть» и «безрассудство» вводят в заблуждение относительно той операции, которую закрепляет за психоанализом Фуко в своем исследовании истории безумия. Во французском тексте сказано «*réaffronter folie et déraison*», что можно бы было перевести как «*вновь сблизить края* (или – «*установить на одном уровне*») безумия и неразумия». Согласно Фуко, позитивистская психиатрия продолжает процесс, начатый классической эпохой. Позитивистский анализ явлений безумия движется в намеченном ею русле детерминизма и объективизма. Фрейд совершает определенный *поворот*, вновь открывая в некоторых формах безумия его связь с судьбами свободы и общества – то, что было постепенно утрачено в классическом опыте безумия.

Теперь нужно на конкретных примерах проиллюстрировать ту роль, которую играет в «Истории безумия» понятие «опыт». Для этого мы обратимся к текстам Фуко, которые можно бы было назвать «текстами самоинтерпретации».

Большое внимание толкованию собственного творчества Фуко начинает уделять уже с конца 1960-х гг. До самой смерти, т.е. на протяжении почти 25 лет, в беседах и интервью, опубликованных в течение его жизни в различных французских и зарубежных изданиях, он посвящает объяснению смысла своей работы многочисленные и развернутые рассуждения. Эту часть творчества Фуко нельзя недооценивать. Не стоит полагать, что эти тексты являются побочным явлением, поскольку инспирированы журналистами или околософской «публикой». Нужно думать, скорее, наоборот: устойчивая повторяемость возвращения Фуко к своим различным исследованиям, в результате которой подобные тексты образовали целый самостоятельный слой в его наследии, позволяет предположить, что «самоинтерпретация» не была обусловлена случайным

интересом собеседников. Воздействию этой интерпретативной работы подверглось большинство его книг, и «История безумия» не стала исключением.

В беседе, опубликованной под названием «Забота об истине», которая состоялась в 1984 г. незадолго до смерти Фуко, мы находим его важное рассуждение о месте «Истории безумия» в общем археологическом проекте. Он проводит параллель между исследованием сексуальности, цель которого – показать, «как управляют собой» (в частности, в античности), и исследованием безумия, которое должно было ответить на вопрос: «как управляют сумасшедшими». И вот самое важное добавление: «И в случае безумия, идя от того, *что оно представляет для других*, я пытался подобраться к конституированию особого рода опыта – *опыта самого себя как сумасшедшего*, опыта, как он складывался внутри душевной болезни, в рамках психиатрической практики и института психиатрических лечебниц»<sup>51</sup>. Чуть ниже он говорит о том, что видит в сопоставленных работах два противоположных способа ответить на один и тот же вопрос: «Как формируется такой «опыт», внутри которого отношение к себе и отношение к другим оказываются связанными»<sup>52</sup>. Анализ, развернутый в «Истории безумия», движется *от «безумия» как социальной, политической и эпистемологической проблемы к «безумию» как определенному «опыту»*. В исследовании сексуальности представлено обратное движение – *от сексуального поведения как проблемы самих индивидов к формированию определенных общественно значимых установлений, касающихся сексуальности в области морали*.

Другое важное указание на смысл исследования безумия содержится в беседе «Власть и знание», относящейся к последнему периоду творчества Фуко. «О чем же идет речь в “Истории безумия”? О попытке установить *не столько тип познания, сложившийся у нас в связи с умственными расстройствами, сколько тип власти, которую разум, начиная с XVII в. и по сию пору, непрерывно осуществляет над безумием*»<sup>53</sup>.

Приведенные высказывания позволяют сделать некоторый вывод относительно того, какие положения «Истории безумия» являются ключевыми для понимания смысла этого исследования с точки зрения самого Фуко. Следует выделить, во-первых, понятия «управление» (*gouvernement*) и «власть» (*pouvoir*), которые явля-

ются важнейшими элементами творчества Фуко в средний и поздний период, и, во-вторых, смысловую оппозицию «иметь опыт себя» – «представлять нечто для других». Также важно обратить внимание на то, что Фуко придает несколько большее значение типу власти по сравнению с типом познания.

На основании приведенных высказываний можно составить следующую картину общей конструкции «Истории безумия»: по одну сторону находятся «власть», «управление» и «представления других», по другую – некоторый «опыт самого себя как сумасшедшего». Между этими двумя сферами существует определенная связь, прояснение которой и составляет одну из существенных задач книги. Эта конструкция является, с одной стороны, ядром самого исследования безумия, с другой, – той нитью, которая связывает это исследование с другими.

Попробуем проиллюстрировать и раскрыть смысл приведенных импликаций «Истории безумия», исходя из ее некоторых конкретных положений. На протяжении всей книги красной нитью проходит мысль о том, что в классическую эпоху существует определенный дисбаланс между двумя сферами существования безумия – практической и теоретической<sup>54</sup>. В качестве иллюстрации можно привести цитату, в которой уже ближе к концу книги как бы суммируется и обобщается проанализированный до этого материал. «Долгое время медицинская мысль и практика изоляции оставались чужды друг другу. В то время как познание душевных болезней развивалось по своим собственным законам, в мире классической эпохи постепенно укоренялся конкретный опыт безумия, чьим символом и фиксирующим моментом служила изоляция»<sup>55</sup>. На протяжении почти полутора веков никто не задавался вопросом, действительно ли безумен человек, подвергающийся изоляции, почему он безумен и что вообще значит быть безумным. И в то же время отсутствие какого бы то ни было теоретического обоснования практики изоляции не порождало сомнений в ее значении. Таким образом, с самого начала в классическом опыте безумия было заложено определенное превосходство практической составляющей. Поэтому для того, чтобы понять его сущность, в первую очередь необходимо проанализировать, *каким образом* создавалось «пространство отчуждения», конкретным воплощением которого являлась практика изоляции<sup>56</sup>. Нужно уточнить, что Фуко называет «практикой изоляции» и какие

черты позволяют ему использовать для описания ее антропологической сущности понятие «отчуждение». Но сначала необходимо указать, чем является «изоляция» с исторической точки зрения, то есть каковы временные границы, задающие историческую логику его анализа. Период изоляции охватывает временной промежуток, начиная с середины XVII в., когда в Европе в целом сложилась система помещения людей, признаваемых «асоциальными», в тюрьмы, приюты и т. п. («Общий госпиталь» в Париже, исправительные дома в Германии и Франции.) Его окончание совпадает с реформами Тьюка и Пинеля, осуществленными в течение 1780–1793 гг., в результате которых предшествующая социальная форма распадается, и в Англии и Франции возникают особые заведения, ставшие прообразом специализированных психиатрических клиник. Вот основные черты «изоляции»:

1. «Безумия» в этот период еще не существует. Наглядным примером этого служит список «асоциальных элементов», в одном ряду с которыми находились «безумные»<sup>57</sup>.

2. Изоляция – это сегрегация. Ее смысл – удаление из общества всех проявлений, которые представляют угрозу его основам. В первую очередь цели, преследуемые практикой изоляции, носят исправительный, а не терапевтический характер. «Задача изоляции – исправить человека; для этого отводится определенный срок, в течение которого он должен не выздороветь, но скорее прийти к мудрому раскаянию»<sup>58</sup>.

3. Поэтому между исправительным домом и будущим психиатрическим заведением мало общих черт. Только в немногих из так называемых «госпиталей» предусматривались собственно медицинские мероприятия по отношению к сумасшедшим.

С появлением первых специализированных клиник период изоляции как будто завершается. Создание психиатрических заведений традиционно рассматривается как возникновение более гуманного отношения к «безумным». Действительно, именно это намерение преследовали «реформаторы» – сделать условия их существования более благоприятными. Однако анализ Фуко приводит его к другому выводу: отчуждение не только не исчезает, но и «удваивается».

Классическая эпоха и присущий ей специфический «опыт безумия» оформляются двумя этими вехами. Между ними разворачивается определенная история, процесс, приведший к возникнове-

нию того образа безумия, который был унаследован модерном, где он уже принимается почти что «на веру» и устанавливается в качестве некоторой матрицы. Устойчивость этих образований оказывается незыблемой: с некоторыми изменениями они существуют и по сей день, и пошатнуть их в определенной степени удалось лишь Фрейду и некоторым новейшим исследованиям в области нейрофизиологии. В самую же классическую эпоху этому процессу были присущи определенные противоречия и своеобразная динамика. Фуко описывает ее очень подробно, приводя множество примеров из различных источников. Один момент можно выделить в качестве ключевого: «перемещение» безумия из сферы человеческой свободы в сферу детерминизма природы.

Практика изоляции сумасшедших наряду с другими «асоциальными элементами», распространившаяся повсеместно в Европе, отмечает одну очень существенную особенность «классического опыта безумия». Она состоит в том, что «безумие» долгое время было наделено этическим значением: тот факт, что сумасшедшие подвергались изоляции вместе с развратниками и либертенами, свидетельствует о том, что оно связывалось с виной и неправильным употреблением свободы! Постепенно происходит его отделение от других форм неразумия, и оно появляется в качестве отдельного объекта. Этот процесс сопровождается исключением из «опыта безумия» всего того, что связывало его с неразумием, и в первую очередь – этического значения. Формируется определение безумия как особой болезни, точнее говоря, особого *рода* болезней, поражающих душу, но имеющих происхождение в теле, то есть как явления, обусловленного процессами внутри «организма». Описываются причины этих болезней и создаются их классификации. И все это указывает на то, что из явления, принадлежащего порядку *свободы*, «безумие» постепенно закрепляется в порядке *природы*. Процесс завершается его превращением в объект клинического наблюдения. И в этот момент в «классическом опыте безумия» начинает доминировать медицинская форма истины.

Приведу цитату с тех страниц «Истории безумия», где подводится итог первой части, посвященной опыту безумия, выраженному практикой изоляции: «В наши дни мы привычно воспринимаем безумие как низвержение в пространство детерминизма, где постепенно уничтожаются любые формы свободы; мы видим

в нем лишь детерминизм с его природными закономерностями, причинно-следственными связями и дискурсивным движением форм; ибо современному человеку безумие грозит лишь этим возвратом в угрюмый мир животных и вещей с их крайне ограниченной свободой. Но в XVII–XVIII вв. безумие воспринималось не в перспективе *природы*, а на фоне *неразумия*; в нем открывался не механизм, а скорее именно свобода, в неистовстве своем принявшая чудовищные звериные формы»<sup>59</sup>.

Медицинская истина смогла утвердиться только после того, как тот опыт, в котором «безумие» было частью более общего мира неразумия, был полностью забыт. Поэтому в медицинском и клиническом представлении о безумии невозможно найти никаких следов предшествующего ему опыта. Клиника является замкнутой формой, куда не проникает никакая другая истина, которая свидетельствовала бы о ее условности: ничто в ней не указывает на то, что своему возникновению она обязана исключению и отбрасыванию определенных значений и даже определенному, занявшему несколько веков *подавлению* других видов опыта.

Вернемся теперь к вопросу, почему, с точки зрения Фуко, нельзя говорить, что с появлением специализированных клиник отчуждение, которое составляло антропологический фундамент опыта безумия в период изоляции, преодолевается. Ведь проанализировав динамику процесса изменения отношения к «безумию», от рассмотрения его на общем фоне неразумия к выделению его в отдельный изолированный объект, он делает однозначный вывод: отчуждение не только не исчезает, оно становится еще более масштабным. Клиника – это более изощренная форма отчуждения. Она делает его тотальным: здесь истина безумия не только отделяется от истины остального мира, но и «раскалывается». В структуре изоляции «безумный» был отчужден от общества, но он не был отчужден от самого себя. Поскольку на него возлагалась определенная этическая ответственность, он тем самым имплицитно признавался творцом и обладателем собственного «безумия», носителем его истины. В структуре клиникализации он подвергается двойному отчуждению: теперь он не только изолируется от общества, но и отчуждается от самого себя. Безумие понимается уже не на фоне свободы, а исходя из детерминизма природы – безумный не рассматривается в качестве обладателя собственной истины. Она передается в руки

Другого, символизируемого фигурой врача. Так завершается еще один процесс, определяющий антропологическую сущность классической эпохи: смена режимов понимания «Другого». В период, когда еще была распространена практика изоляции, смысл Другого уже располагался в двух различных сферах.

1) Там, где «безумие» формировалось в рамках юридических определений и понималось как правовая недееспособность. Именно здесь зарождалась «клиническая» истина: поскольку медицинские определения были призваны обслуживать юридическую дисквалификацию безумия, постольку безумный отдавался на попечение других.

2) Там, где оно рассматривалось как нарушение нормы. Это собственное измерение, в котором существовало «безумие» в рамках практики изоляции. Здесь «безумный» сам понимался как Другой.

Смена практики изоляции практикой клиникации сопровождается почти полным исчезновением из опыта безумия второго смысла, в соответствии с которым быть Другим значило обозначать границу своего собственного существования изнутри установленной полноты истины. В структуре изоляции «безумный» приравнивался к богохульнику или расточителю: он демонстрировал *иное* («неправильное») отношение к своему разуму, в то время как они – соответственно к Божественной истине или богатству. Этот Другой был неузнаваемым и поэтому вселял страх или тревогу. Вот почему он подвергался изоляции: она должна была заставить его обраться к разуму. Наступление периода клиникации означает, что доминирующими становятся юридическое и медицинское понимание безумия. А это значит, что совершенно изменился смысл Другого: он потерял практически все признаки свободной, пусть и не признаваемой в рамках нормы субъективности. В строгом смысле слова *пациент* – это уже не Другой. Это тот, кто сам передан во власть Большого Другого, символизируемого фигурой врача.

Итак, можно подвести предварительный итог и установить соответствие между основными понятиями истории «практик» (используя язык позднего Фуко – «форм власти») и понятий истории «опыта себя»: в структуре изоляции «безумие» – это неправильное употребление свободы, а «безумный» – это Другой; в структуре клиникации – соответственно, болезнь и объект наблюдения. В первом случае «безумный» отчуждается от общества жестом из-

гнания за его пределы, но остается носителем собственной истины; во втором – отчуждение удваивается: он остается изолирован от общества, а истина его безумия передается Другому.

Антропологический анализ темы отчуждения и Другого дополняет исследование значения понятия исключения. Оно вводится в рамках другого, более обширного понятия эпохи, задаваемого уже самой формулировкой темы: «история безумия в классическую эпоху». Вот цитата<sup>60</sup>, отражающая эту общую перспективу: «Безумие было, с одной стороны, всецело *исключено* из мира, а с другой – всецело *объективировано*, но никогда не было явлено само по себе, говорящим на своем собственном языке <...> безумие в классическую эпоху хранит глубочайшее *молчание* и поэтому кажется впадшим в спячку»<sup>61</sup>.

Здесь содержатся основные моменты, которые фактически целиком задают основной смысл проблемы безумия, как она ставится в рамках вопроса о «классической эпохе». Их стоит выделить отдельно.

1. **Исключение.** Понятие «исключение» является ключевым не только для «Истории безумия», но и творчества Фуко в целом<sup>62</sup>. На это указывают российские исследователи творчества Фуко<sup>63</sup>.

2. **Объективация.** Это понятие выражает два процесса, близких, но несводимых полностью один к другому: а) превращение в объект и б) возникновение объекта. Безумие возникает как объект, которого до этого не существовало, в тот момент, когда складывается такое отношение к определенному опыту (опыту неразумия), в котором он рассматривается как объект. Говоря несколько упрощенно, неразумие, ставшее объектом, – это возникшее в качестве объекта безумие.

3. **Молчание.** «История безумия», по выражения самого Фуко, – это «археология молчания». Одно из положений книги звучит так: голос разума основан на молчании безумия.

Эти три момента достаточно тесно связаны друг с другом. Однако основное внимание необходимо сосредоточить на одном из них – *исключении*<sup>64</sup>, поскольку оно играет главную роль с точки зрения анализа понятий разума и неразумия в Новое Время, когда возникают «ratio» и «безумие». Подобные изменения и составляют философский смысл эпохи, в данном случае – классической.

Что такое эпоха? Как она оформляется, из чего складывается ее «эпохальность», ее отличие и особенность, позволяющие говорить о ней как об отдельном временном срезе? Ответ на этот вопрос можно сформулировать таким образом: эпохе свойственно устанавливать определенные правила и производить определенные операции, которые *выделяют* одни элементы опыта *за счет* затенения и *вытеснения* других. Так образуется истина, которая составляет содержание и смысл эпохи. Классическая эпоха, например, оформляется *операцией исключения*, а внутри этой общей «эпохальной» формы складывается истина безумия как неразумия<sup>65</sup>. Подобная трактовка вступает в противоречие с представлением об эпохе как последовательном, линейном разворачивании истины. Конечно, можно допустить, что движение классической эпохи вырисовывает «прямую, по которой рациональная мысль движется к анализу безумия как душевной болезни (*maladie mentale*)»<sup>66</sup>. Однако «археологический» анализ устанавливает, что эта прямая является вертикалью: рациональный «опыт безумия» возникает и становится доминирующим *за счет и по мере подавления*, все более и более глубокого, *трагического опыта* неразумия, трагический опыт еще проявится, замечает Фуко как бы на полях, в некоторых идеях Ницше и Фрейда, но произойдет это уже после того, как классическая эпоха окончательно вытеснит его за границу культуры. Подавление начинается еще задолго до классической эпохи. Первый шаг на этом пути был сделан Возрождением, противопоставившим *трагический опыт* неразумия и *критическое сознание* в виде двух несводимых сфер – визуальной и дискурсивной. В первой из них – «бесконечное безмолвие образов», представленное живописью XV в. – Босх, Брейгель, Дирк Боутс, Дюрер, открывающее взгляду «непостижимую чуждость мироздания»<sup>67</sup>. Во второй – нравственная речь (она представлена в гуманистической традиции, в частности, в сочинениях Эразма Роттердамского), разблачающая неразумие как человеческую глупость, рассеивающую свои чары под взглядом мудреца и философа. Местом существования неразумия оказывается, таким образом, именно критическое сознание. На пороге классической эпохи – в период барокко – этот процесс принимает более четко выраженную направленность: *неразумие* фигурирует уже в рамках доминирующей темы обманки (*trompe-l'œil*) и определяется *как иллюзия*.

И вот перед нами совершенно новая картина: неразумие нигде не проявляется, его уже почти невозможно заметить. В отличие от Возрождения, которое еще знало опыт «неразумного Разума и разумного Неразумия»<sup>68</sup>, классическая эпоха производит процедуру разделения и проводит границу. Отныне не будет никакой возможности сообщения и обмена между разумом и неразумием. Цель, которую преследует эта процедура, – достичь *чистой формы* разума, из которой было бы исключено все, что на протяжении долгого времени (от Средних Веков до Возрождения) делало его лишь *одной стороной* общего опыта. Процедура разделения – это действие самого разума, стремящегося к абсолютной автономии. Для того чтобы ее достичь, он должен избавиться от того, чем не являлся, но без чего был лишь *половиной* истины. Этим двойником разума на протяжении многих веков и было неразумие. Вместе они составляли единую конфигурацию истины. Теперь же разум будет самостоятельно определять свой собственный образ и свою собственную форму. Можно сказать, что трансформируется сам разум, но нужно добавить, что изменяется также и конфигурация истины: если раньше она возникала в процессе взаимообмена между двумя неравными сферами опыта, то теперь одна из них охватывает все ее возможные явления. *Единственной формой истины становится разум*. Все то, что относится к области неразумия, занимает место по ту ее сторону. *Происходит переворот*, в результате которого к власти приходит *ratio*, или разум в его чистой форме. Одна сторона этого переворота – изменение конфигурации истины. Другая сторона – исчезновение неразумия. Но последнее не просто «растворяется», как если бы в мире и в опыте не оставалось больше ничего смутного, неясного и тревожного. Исчезновение неразумия – это как бы стирание прежних очертаний той формы, в которой оно участвовало в процессе образования истины. Но появляется его новый образ, и возникает *новое понятие*. С его помощью весь опыт, относящийся к неразумию, охватывается в той форме, которая отвечает требованиям нового способа образования истины – требованиям, которые ставит *ratio*. Это понятие – «безумие». В этом смысле исчезновение неразумия означает, что значительно изменяется не только форма, но и структура образования истины: раньше неразумие было субъектом (одним из двух равноправных субъек-

ектов) истины, теперь же оно превращается в объект истинных высказываний (неразумие становится безумием). Единственным субъектом истины становится разум<sup>69</sup>.

Идеи «Истории безумия» получили развитие в ряде последующих работ Фуко. Особый интерес представляет работа «Les anormaux». Но прежде чем перейти к анализу ее содержания, необходимо сказать несколько слов о ее статусе в корпусе текстов Фуко в целом. Не только его знаменитые книги, такие как «История безумия», «Надзирать и наказывать», «Слова и вещи», «История сексуальности», принесли ему мировую известность. Во многом она возникла под влиянием его лекций и преподавательской деятельности, которую он вел в Коллеж де Франс. В святая святых французской Академии Фуко вступил 2 декабря 1970 г., произнеся свою знаменитую речь «Порядок дискурса» и официально возглавив кафедру «Истории систем мысли». Она была учреждена вместо кафедры «Истории философской мысли», оказавшейся вакантной после смерти 27 октября 1968 г. возглавлявшего ее Ипполита<sup>70</sup>. Название было предложено самим Фуко, который в заключении своего конкурсного проекта, представленного в коллегии профессоров Коллежа, написал: «Нужно заняться историей систем мысли». С этого момента вплоть до своей смерти он каждый год читал отдельный новый курс. Каждый из них, согласно уставу данной институции, должен был не просто повторять уже проделанную и опубликованную работу, но отражать и представлять *текущие* исследования. При жизни Фуко написанные им краткие содержания курсов издавались отдельно в ежегодниках Коллежа. После его смерти они были изданы отдельно под названием «Résumé des cours». Также выдержки из них публиковались на страницах периодических изданий в виде цитат в посвященных Фуко статьях<sup>71</sup> и включались в книги, представляющие собой переводы его работ на другие языки<sup>72</sup>. Аудио- и видеозаписи курсов хранятся в архивах Центра Мишеля Фуко, с 1998 года содержащихся в IMES<sup>73</sup>. Некоторые из этих курсов были полностью опубликованы в виде отдельных изданий. В их число входит и «Les anormaux», курс, прочитанный Фуко в 1974–1975 учебном году и изданный в 1999 г. В нем развивается «археологическая» концепция разума и идея исключения как установления границы, а также по-новому определяется само понятие границы. На основании «Истории безумия»

можно заключить, что, начиная с XVII в., европейский разум (*ratio*), утверждая свою автономию, устанавливает собственную границу, отделяя и *исключая* все то, что не отвечает условиям, определяемым им в качестве основы своего существования. Эта диалектика разума и его иного (неразумия), имеющая в некоторых чертах сходство с гегелевской диалектикой сознания и самосознания, составляет философский фундамент книги «История безумия». «*Les anormaux*» во многом наследует проблематику и основные положения последней, перенося акцент уже не на диалектику Тожественного и Иного, а на генеалогию Того же Самого<sup>74</sup>. Однако эта работа может быть рассмотрена не только в отношении наследования, но и в отношении предвосхищения. Так, в ней определенным образом уже затрагивается проблематика, которая будет находиться в центре других знаменитых исследований Фуко – «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975) и «История сексуальности» (1976–1984). Смысловые линии, развиваемые Фуко в его наиболее известных исследованиях отдельно, в «*Les anormaux*» образуют единый смысловой узел. И та «точка», которая позволяет свести в этой книге воедино различные векторы исследований, – это проблема исключения. Если вышеупомянутые работы рассматривают отдельные *виды* объектов и форм исключения («Надзирать и наказывать» занимается отношением преступления и преступника и тюремного наказания, «История безумия» – отношением безумия и сумасшедшего и психиатрического лечения, «История сексуальности» – отношением извращенного желания и перверта и семьи), то в «*Les anormaux*» Фуко занимается определением исключения как такового. Определение вырабатывается в результате исследования отношения *нормы* к тому, что находится за ее пределами. Прежде чем перейти непосредственно к центральной теме данной работы, следует также упомянуть другие представленные в ней векторы, которые являются доминантными для всего творчества Фуко. Прежде всего это анализ точек переплетения «дискурса» и «практики», а также «технологий власти» и «техник преобразования индивидов».

Нужно ответить на вопрос: кто же, в сущности, такие эти «*anormaux*»? Прежде всего следует обратить внимание на первое появление этой фигуры в исследовании Фуко. Где он находит этого «персонажа» как *актуально существующего*, в какой обла-

сти обнаруживается его присутствие в современности? В сфере *судебно-медицинской экспертизы*. После такого впечатляющего предъявления образа «анормальных» Фуко ставит вопрос: как получилось, что дискурс, дающий им существование и его поддерживающий, дискурс, являющийся одновременно дискурсом истины и дискурсом, вызывающим смех<sup>75</sup>, то есть по природе своей гротескный<sup>76</sup>, практически незаметен, несмотря на то, что он прочно вошел в ткань нашего повседневного существования? А между прочим, замечает Фуко, этот дискурс способен убивать – почему же тогда в современной теории ему уделяется так мало места? Потому что «анормах» – это те, кто *отсутствует рядом*. Мы не разделяем с ними *общего места*, поэтому нужно выработать дополнительную аналитику, чтобы обнаружить способы, которыми создается Другой. Мы находимся по эту сторону, он – по ту, а разделение производится посредством нормы, которая является не просто границей, но сетью установок, как теоретических, так и практических, институциональных. И для нас, находящихся здесь, эта сеть невидима как таковая, а видимы только те, что ею создаются, – «анормальные», и видимы они лишь постольку, поскольку дистанция, разделяющая нас и их, абсолютна и непреодолима. Исследование «**Les anormaux**» и представляет собой разработку такой аналитики.

В третьей лекции, а также в резюме данного курса Фуко дает набросок конкретной, или исторической, генеалогии «анормальности», выделяя три элемента, из которых образовались «анормальные как группа»<sup>77</sup> (следует учитывать, что, как отмечает Фуко, «ее становление не являлось одновременным»<sup>78</sup>):

1. «Человек-чудовище». Референтной базой этого понятия является закон, однако закон в широком смысле слова: «самим своим существованием и внешним обликом чудовище нарушает не только законы общества, но и законы природы»<sup>79</sup>. Это понятие юридически-биологическое. Две вещи *автоматически* ставят его *вне* закона и переносят «по ту сторону»: а) чудовище не может быть субъектом закона, поскольку закон не может говорить о нем и учитывать его существование; б) чудовище – это естественная форма противоестественного и предельный образец любого самого мелкого отклонения. Так, психиатрическая экспертиза XIX–XX в. будет искать за мелким ворышкой великое природное чудовище.

2. «Индивид, подлежащий исправлению». Это понятие более позднее, чем «чудовище», и соотносится оно в первую очередь не с «императивами закона и каноническими формами природы, а с техниками выучки (dressage) с их собственными требованиями»<sup>80</sup>. Одновременно с созданием в рамках армии, школы, мастерской, церковного прихода техник дисциплины в XVII–XVIII вв. возникает и фигура «неисправимого», для кого эти техники оказались недейственными и для кого, следовательно, требуются дополнительные технологии. Так складывается фон для той игры исправимости и неисправимости, которым будет характеризоваться существование «анормальных».

3. «Ребенок-мастурбант». Это самый поздний из трех предшественников «анормальных». Он появляется в рамках института семьи в конце XVIII в., а его значение для генеалогии анормальности состоит в том, что с этого времени детская мастурбация начинает признаваться универсальным объяснительным принципом любых частных патологических отклонений.

До конца XVIII – начала XIX вв., согласно Фуко, эти фигуры существуют совершенно обособленно, и только тогда, когда «будет налажена устойчивая сеть знания и власти, которая эти три фигуры объединит или, по крайней мере, осмыслит согласно общей системе установок», и возникнет «технология анормальных индивидов»<sup>81</sup>.

Все основное содержание книги «**Les anormaux**» представляет собой развернутую экспликацию этой конкретной генеалогии «анормальности». Но в каждом конкретном случае, на примере каждого отдельного элемента Фуко обнаруживает общие черты, свойственные тем процедурам, которыми он устанавливается в существовании, каждый пока в своем поле. Очень схематично эти черты можно сгруппировать в несколько общих признаков, как раз и характеризующих их как генеалогические свойства «анормальных». Выделение этих свойств можно бы было назвать «общей генеалогией анормальности».

1) Все элементы, которые являются «предками» «анормальных», не рассматриваются как свойства субъекта (свойства среди прочих свойств), они выпадают из процесса субъективации.

2) Они не вписываются полностью ни в один из существующих общественных институтов и разработанных в их рамках курсов или практик: они как бы взламывают границы действующей институционализации.

Таким образом, данное исследование развивает антропологический анализ, присутствующий в «Истории безумия». Ведь фактически «апоптаух» вводится как термин, относящийся к *различным* формам дисквалифицированных *объектов* (не только к «безумным»). Это как бы метадисквалифицирующее понятие, призванное представить действие нормы как таковой или, как выражается Фуко, «власти нормализации» в ее предельно общем виде.

«История безумия» и представленные в ней идеи нашли широкий отклик среди философского сообщества. Ей было посвящено достаточно большое количество работ, в которых она рассматривалась как отдельно, так и в контексте всего творчества Фуко. Именно этой книге уделяли большое внимание различные критики концепции археологии знания, в число которых входит и Деррида. Его статья «Cogito и история безумия» может быть рассмотрена в ряду посвященных Фуко публикаций, написанных философами, создавшими свои собственные, тоже достаточно влиятельные концепции. Среди них стоит выделить работы исследователей, влияние которых приближается или сравнимо с тем воздействием, которое оказал на мировую мысль Фуко. К числу подобных работ в первую очередь относятся книги французских философов: «Мишель Фуко, каким я его себе представляю» Бланшо, «Фуко» Делеза, «Забывать Фуко» Бодрийара. Они представляют рецепцию археологии знания в новейшей французской философии. Собственно статья Деррида стоит среди них особняком, поскольку была написана, когда Фуко издал только первое свое большое исследование, а теория «деконструкции» только начинала складываться. Поэтому она является не реакцией на археологию знания как таковую, а лишь критикой некоторых положений книги «История безумия в классическую эпоху». Из перечисленных работ ближе всего к статье Деррида стоит работа Бодрийара. Книги Бланшо и Делеза существенно от них отличаются.

Бланшо пишет, скорее, не критику, а «вариации на тему Фуко». Он делает акцент на «сцепленности» различных фукианских мотивов и понятий и их развитии от одной книги к другой, от исследования чистых дискурсивных практик («История безумия») к анализу «составляющих для них задний план практик социальных» («Надзирать и наказывать»). А «Воля к знанию», – в свою очередь, – «книга, напрямую связанная с «Надзирать и наказывать»»<sup>82</sup>.

Задача Делеза, которого иногда называют учеником Фуко<sup>83</sup>, состоит в другом: он пытается упорядочивать фукианские понятия согласно привнесенной извне модели. Ею в данном случае выступает модель *топологическая*. Делез навязывает Фуко топологические операции, интерпретируя его концепцию субъективности в пользу своей собственной теории *складки*<sup>84</sup>.

Бодрийар ставил себе целью опровергнуть Фуко: активно применяя оппозицию *реальное-воображаемое* и основанное на ней понятие *симулякра*, он сводит позицию Фуко к архаической (его главная претензия состоит в том, что археология знания не учитывает существования симулятивных механизмов власти) и определяет Фуко-мыслителя как «динозавра классической эпохи», заложника того самого материала, который он анализирует, и поэтому считает его неспособным осмыслить радикальные изменения, произошедшие с момента окончания «классики» и наступления эпохи модерна. Статья Деррида может быть сравнима с работой Бодрийара именно по своему пафосу опровержения и выявления противоречий в концепции Фуко. Однако, на наш взгляд, среди работ, посвященных критике археологии знания, критика Деррида ближе всего стоит к той, которую адресовал Фуко Хабермас.

Эти две критики, ставящие себе разные цели и располагающиеся в рамках различных концепций, тем не менее похожим образом вписываются в рамки двух распространенных моделей интерпретации «Истории безумия»:

1) *Романтической*, базирующейся на *критике разума в виде рассудка*, очищенного от своего другого (неразумия), и ссылок на *опыт искусства* как область, где безумие может высказать собственную истину на своем языке;

2) *Антипсихиатрической*, основывающейся на понятии «Великого заточения» (*Le grand renferment*), вводимом Фуко для описания суммы практик, направленных на безумие<sup>85</sup>.

В своей работе «Философский дискурс о модерне»<sup>86</sup>, являющейся сборником лекций, Хабермас посвятил анализу концепции Фуко две из них – «Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко» и «Апории теории власти». Анализ «Истории безумия» занимает в них не очень большое место – всего 10 страниц в первой лекции «Критика разума...»<sup>87</sup>. Поэтому может показаться, что рассматривать этот небольшой экскурс в качестве модели определен-

ной интерпретативной стратегии было бы слишком поспешным решением. Однако мы увидим, насколько этому экскурсу присуща именно определенная стратегическая направленность и насколько органично своим выделением определенных положений «Истории безумия» и их определенной организацией анализ Хабермаса вписывается в рамки указанных моделей.

Вот тезисы, предложенные Хабермасом в качестве ключевых для понимания «Истории безумия».

А) Первое фундаментальное положение, которое определяет основу интерпретации Хабермаса: «История безумия» – это «история границ <...> с помощью которых культура отклоняет то, что считает лежащим за своими пределами»<sup>88</sup>. Выделение в качестве ключевого термина понятия «граница» приводит Хабермаса к выдвиганию ряда тезисов, определяющих «Историю безумия» в рамках романтической модели интерпретации: так, он полагает, что Фуко «ставит сумасшествие в один ряд с пограничными переживаниями, в которых отражается противостояние западного Логоса и гетерогенного»<sup>89</sup>, а безумие значимо для него постольку, поскольку оно преодолевает эти границы.

Определив таким образом смысл безумия, Хабермас выстраивает нечто вроде генеалогии проекта Фуко: «соприкосновение с восточным миром и погружение в него (Шопенгауэр)», «открытие трагического и архаического (Ницше)», «вторжение в сферу сновидений (Фрейд) и архаических запретов (Батай)», «эксотизм, подпитываемый антропологическими изысканиями».

В) Второе фундаментальное положение: «Фуко видит за созданным психиатрами феноменом душевной болезни, разнообразными масками безумия вообще <...> проявление аутентичного»<sup>90</sup>. Оно определяет место интерпретации Хабермаса в рамках антипсихиатрической модели интерпретации.

Соответственно ключевым мотивом «Истории безумия», согласно Хабермасу, следует считать специфическую критику разума, особый герменевтический проект, который «расшифровывает в сказанном несказанное» и задача которого состоит в том, чтобы «в истории возникновения инструментального разума найти момент первоначальной узурпации и отделения монадически самообосновавшегося разума от мимесиса и определить этот момент – хотя бы апоретически»<sup>91</sup>.

Исходя из того, что «История безумия» настолько тесно связывается, с одной стороны, с романтическим, с другой – с герменевтическим проектами, Хабермас усматривает существенное изменение, произошедшее в концепции Фуко, начиная с книги «Рождение клиники». В этот период Фуко, согласно Хабермасу, отказывается от поиска аутентичного (т. е. от романтизма) в пользу поиска функциональных элементов системы и от анализа внутреннего содержания и интенции высказывания (т. е. от герменевтики) в пользу анализа различия *между* высказываниями. «Теперь за дискурсом о безумии он ищет уже не само безумие, за археологией врачебного взгляда – уже не немой контакт с телом, который предшествует любому дискурсу. В отличие от Батая, он отказывается от эвокативного доступа к исключенному и объявленному вне закона – гетерогенные элементы больше ничего не обещают»<sup>92</sup>. Интерпретацию Деррида подробно мы будем рассматривать чуть позже. Сейчас мы только отметим те моменты, в которых проявляется ее схожесть с интерпретацией Хабермаса.

Деррида видит в замысле Фуко попытку «обличить» классическую эпоху в насилии над безумием и одновременно найти и восстановить в правах аутентичную форму «безумия как такового». Ядро возражения Деррида состоит в следующем: если Фуко видит особенность классической эпохи в установлении *дискурсивной формации* «безумие» и при этом допускает возможность существования некоего опыта, который не охватывался бы никакой дискурсивной формой (в частности формой классического рационализма), можно предположить, что он допускает существование «безумия» «как такового», вне дискурсивной формации. В рамках концепции *критики европейской метафизики*, которая является центральной в книге «Письмо и различие», такое допущение представляется метафизической гипотезой, вносящей глубокое противоречие в саму концепцию Фуко. Отсюда следует упрек в том, что Фуко говорит от имени некоего безумия, пытается найти позицию, «инстанцию речи», которая располагалась бы вне дискурса классической эпохи, и намекает на то, что в этих поисках аутентичного безумия нужно все больше дистанцироваться от рационалистического и психиатрического дискурсов и обращаться в первую очередь, например, к архаическому опыту или опыту искусства, представленному творчеством Ван Гога, Нервала и Арто.

Основываясь на сделанном в «Истории безумия» высказывании о том, что «история безумия» – это «археология молчания», а также его тезисе, что «голос разума основан на молчании безумия», Деррида усматривает в такой постановке задачи гегельянский замысел, находящийся, по его мнению, в основании концепции «истории безумия»: вскрыть негативную основу позитивного и показать их взаимозависимость.

Если анализировать проект Фуко под несколько иным углом зрения, заданным им самим в упомянутой выше беседе «Забота об истине» через различие безумия-для-других (безумия как дискурсивной формации) и безумия-для-себя (безумия как опыта), можно бы было смоделировать предположительный ответ Фуко на эту интерпретацию Деррида: *негативное* для Фуко – это *само молчание*, а не «безумие». Негативность *самого безумия* – производная от его существования в качестве дискурсивной формации. Значением негативного безумие наделяется в ходе определенных практик, смыслом которых не является единственно его заточить. Точнее говоря, так прямо этот смысл не присутствует в них: для себя они ставят другие задачи (задачи «заботы», попечительства о безумных). Соответственно, и сами они не могут быть названы напрямую «репрессивными». Говорить так значило бы слишком сильно ошибаться как относительно их прямого (для себя) смысла, так и относительно смысла косвенного, заключающегося в их «репрессивном» характере. Но у «археолога» нет другого способа анализировать эпоху, кроме как через совокупности этих различных определений «для себя».

Интерпретировать безумие как негативное значит наделять его неким смыслом. Если бы Фуко где-то давал понять, что он думает, что «безумие» – это само негативное, то его проект «истории безумия» действительно был бы соразмерен «гегельянскому измерению» мысли. Тогда то сомнение, которое испытывает Деррида (разве можно знать, что есть безумие как таковое?!) было бы уместно. В этом случае речь действительно бы шла, как он полагает, о возвращении *негативному* статуса полноправного участника процесса истории, понимаемой как история смысла<sup>93</sup>. Но исходная точка, собственная среда и объект «археологического» исследования не сводится к этому: «безумие» как негативное (заточенное безумие<sup>94</sup>) – это не знак, не смысл, не значение. «Тексты самоин-

терпретации» подсказывают нам другой ответ и другую стратегию чтения «Истории безумия» – стратегию, которую можно назвать «симптомологической». Чуть дальше мы отдельно остановимся на том, что она собой представляет. Сейчас же следует более четко выделить то общее, что объединяет интерпретации Деррида и Хабермаса.

1. Они не учитывают *различие безумия и неразумия*. Ни Деррида, ни Хабермас не тематизируют и не анализируют это различие, в их анализе нет места исследованию его смысла, и в результате – различению трансцендентально-философского и археологического уровней книги Фуко.

2. Этим обусловлено то, что они не придают значения комплексному процессу *становления безумия в качестве особого объекта* и как следствие сложному взаимоотношению (моментам различия и взаимосвязи) двух значительных событий в этой «истории безумия» – *изоляции и клинификации*. Хабермас, например, вообще отождествляет их в рамках одной процедуры. «Фуко анализирует клинификацию, представляющую душевные болезни прежде всего как медицинское явление, в качестве примера <...> процесса исключения, объявления вне закона и изгнания <...>»<sup>95</sup>. Предлагая рассматривать клинификацию в качестве примера исключения, Хабермас, таким образом, упускает из виду существенное изменение, произошедшее в отношении к безумию благодаря реформам Тьюка и Пинеля: клинификация, если следовать логике «Истории безумия», является не примером, а итогом процесса исключения.

3. Они не учитывают различия двух уровней анализа, сосуществующих в «Истории безумия» согласно интерпретации позднего Фуко: анализа «безумия» как «явления для других» и его анализа как «опыта самого себя». Все знаки «поиска аутентичного» относятся ко второму уровню, тогда как Хабермас и Деррида рассматривают в рамках первого. «Безумие» обозначается как исключенное недопустимое, именно на уровне «явления для других». То есть когда Фуко говорит о молчании безумия, о лишенности слова, он не дает его сущностного определения (определение безумия как такового), он только указывает на *отсутствие* в поле высказываний о «безумии» *самого безумия*, на невозможность «безумного» сделать автореферентное высказывание.

Попробуем совместить этот уровень анализа дискурсов о безумии, который и является «археологией молчания», с «самоинтерпретацией» позднего Фуко, заключающейся в различении двух уровней опыта. Вывод, который следует из подобного совмещения, серьезно нарушает порядок аргументации как Деррида, так и Хабермаса: в «Истории безумия» Фуко не просто *искал* «безумие как таковое» или само «аутентичное» (как интерпретируют проект «археологии молчания» соответственно Деррида и Хабермас), он указывал на определенную организацию опыта «себя как безумного» через конкретные механизмы управления. Если в намерениях Фуко и было указать своей книгой на возможность обнаружить какую-то позитивную истину безумия, то это открытие должно было бы состояться благодаря медленному и кропотливому изменению в организации практик отношения к безумию (именно практик, а не только теорий<sup>96</sup>), а не в некотором спонтанном преодолении установленной границы<sup>97</sup>, не благодаря некоему «прорыву» (как полагает Хабермас). И тем более это обнаружение не ограничивалось бы только возвращением к «общему истоку разума и безумия» (как полагает Деррида).

В основании тех выводов, которые делают в своих в определенной степени схожих интерпретациях Деррида и Хабермас, лежит прежде всего то, что они рассматривают понятия «безумие» и «неразумие» только на уровне философско-трансцендентального анализа, игнорируя собственно «археологическое» измерение данной книги. В анализе как Хабермаса, так и Деррида «безумие» и «неразумие» неявно отождествляются и рассматриваются как один *общий* знак понятия Другого. В результате метод Фуко оказывается структуралистским: исключение безумия становится одним из возможных вариантов внутри более обширной структуры понимания Другого, свойственного европейской культуре.

Мы уже указывали, насколько серьезной задачей для Фуко представлялась необходимость дистанцироваться от структуралистского метода. Эта значительная тема выходит за пределы нашего исследования. Однако необходимо указать на фундаментальное отличие «археологического» анализа от структуралистского. Представляется, проанализировать это отличие более всего помогает идея генеалогии власти. Фуко очень часто в своих интервью говорил о том, что у него нет *метода* в собственном смысле

этого слова<sup>98</sup>. Однако можно утверждать, что генеалогия власти и была тем подобием метода, который позволял Фуко достаточно отчетливо выстраивать свою оригинальную концепцию археологии знания. Нужно обратить внимание на одну мысль, высказанную в «Истории безумия»: *медицина, которая в конце концов присвоила себе истину безумия, не является ее автономным производителем*. Такова фундаментальная истина эпохи, которая, однако, не совпадает с тем, что представлено как истина *внутри* эпохи: это та истина, которая открывается только благодаря генеалогии власти. В этом положении «Истории безумия» мы имеем первое отражение того изменения, которое производят исследования Фуко в представлении о соотношении *знания и истины*. Если традиционно оно сводится к идее о том, что последняя производится знанием, то генеалогия власти вскрывает гораздо более неоднозначную динамику: значимая для той или иной эпохи истина располагается не только в измерении знания, но производится в отличных от знания областях, и существуют сложные процессы образования истины по ту сторону знания и проникновения ее уже непосредственно в саму эту сферу. Генеалогия власти далека от того, чтобы довольствоваться простой констатацией. Она в первую очередь обнажает процедуры, с помощью которых *устанавливается* та или иная истина. Определяя направленность своего анализа, Фуко однажды сказал, что археология знания ставит *диагноз*. Это предполагает, что в процессе аналитической работы учитываются многочисленные «микроскопические» элементы, из которых складывается та или иная истина.

Для описания метода генеалогии власти в контексте задачи различить «археологический» и «структуралистский» подходы можно воспользоваться понятием «*симптом*»: оно позволяет описать *соотношение* анализируемого *материала* (в данном случае – некоторых исторических событий) и обнаруживаемого исследователем *его смысла* иначе, чем это можно бы было сделать, воспользовавшись структуралистским понятием *знака*.

Знак понимается через установление отношений между означающим и означаемым. Он референциально отсылает к означающему, а оно в свою очередь – к означаемому как основе всех значений, которые являются объектом знания. На двух полюсах этой структуры располагаются два единства – единство знака и един-

ство «означаемого», реальности. Они являются той исходной простотой смысла, которая позволяет в конце концов прийти к некоторому однозначно представимому «положению вещей». Вся же сложность игры, или процесса интерпретации, исходит от означающего, потому что именно на его понимании строится основная смысловая конструкция. При этом аксиомой «знаковой» стратегии является тезис, что означающее принципиально организовано, структурировано подобно языку. Вот почему структурализм следует изначально рассматривать в рамках определенных лингвистических концепций, даже если предметом структуралистского анализа являются другие объекты, несводимые однозначно к языковым. Фундаментальной же чертой языка как такового признается его способность воспроизводить *различные смыслы в повторяющихся, устойчивых образованиях* – парадигмах (морфемах, фонемах). Таким образом, фундаментальным условием правильного восприятия, «усвоения» языка является владение этими абстрактными формами, которые варьируются от одного языка к другому, в определенном же языке обладают ничем, кроме разве сюрреалистических языковых экспериментов, непоколебимой устойчивостью. Следовательно, в означающем, какая бы *множественность значений* или смыслов за ним ни скрывалась, также присутствует *единство*, доступное простому представлению (его другое имя – «очевидность»). Оно даже является ключевым для правильного восприятия других – стоящих как бы на полюсах структуры двух единств: единства знака и единства означаемого. Их сложная взаимосвязь образует некую систему простых наличий, стоящих за всеми возможными переплетениями различных смыслов и являющихся для них незримым, но всегда присутствующим фундаментом.

Подобной структуралистской интерпретативной стратегии противостоит другая, которую можно бы было назвать «симптомологической», которой в определенной степени причастен метод генеалогии власти. Основное ее отличие состоит в том, что интерпретация и понимание одного элемента не может обойтись наличием единства, оно не может не учитывать *в первую очередь* его *сцепленность* с другим элементом, а не с тем, что является для них общим инвариантом. Однако эта сцепленность совершенно особого рода, ее нельзя понимать по принципу причинной связи как прямую взаимообусловленность элементов или как их сцепленность

на основе более крупного образования, каковым является общая для элементов структура. Это значит, что *речь не идет* об элементах *одного порядка*, однородных. Семиологическая интерпретация оперирует только гомогенными элементами, исходит из допущения их однородности. Поэтому смысл устанавливается через принадлежность элементов общему пространству, в котором система простых единств образует некое подобие и фактически выполняет функцию системы координат. Симптомологическую интерпретацию отличает изначальное недоверие смыслам, получаемым внутри гомогенных образований, – она занимается гетерогенными элементами, так как между симптомами не существует однозначной и абсолютно очевидной связи. Для семиологии смысл образуется через систему наличий, для симптомологии – через систему лакун, умолчаний, провалов, зияний.

Примеры симптомов в некоторых исследованиях Фуко.

1. В «Истории безумия» красной нитью проходит мысль о том, что классической эпохе свойственно странное несоответствие между двумя сферами существования безумия – практической и теоретической.

2. В исследовании «технологии индивидов» он отмечает несоответствие между коллективными бойнями и программами социальной защиты индивида. «Сосуществование в недрах политических структур громадных машин уничтожения и учреждений, предназначенных для защиты индивидуальной жизни, *сбивает с толку и заслуживает* какого-то исследования. Это одна из *антиномий* нашего политического разума»<sup>99</sup>.

3. В исследовании сексуальности в зарождающемся буржуазном обществе присутствует указание на то, что существует некоторое противоречие между *ограничениями*, накладываемыми на проявления *сексуальности в социальной жизни*<sup>100</sup>, и *побуждением к выражению* любых, самых запретных проявлений *сексуальности в определенной сфере индивидуального существования* (в рамках практики «признания»).

В этих примерах мы имеем дело с анализом, движущей силой которого является отсутствие очевидной связи. Именно отсутствие вызывает к интерпретации. Парадоксальная задача, которую ставит перед собой подобный анализ, состоит в прояснении смысла отсутствия! Возражение, которое он мог бы вызвать, можно сфор-

мулировать примерно следующим образом: не обрекает ли себя исследователь на бесплодный поиск и на ложные интерпретации, поскольку пытается найти объяснение, сопоставляя явления, принадлежащие принципиально различным полям? Ведь практика изоляции и связанная с ней история декретов и учреждений, призванных определить социальное положение безумия, является частью истории развития социальных институций, тогда как теоретическое осмысление феномена психических отклонений образует совсем другую историю – историю психиатрии как части более общей истории медицинской теории.

Так же, как и во втором случае, существование и использование «машин уничтожения» относится к области истории стратегических международных отношений – истории войн и договоров, в то время как развитие программ социальной защиты населения является элементом истории становления демократического общества.

Но в этом сведении гетерогенных элементов в одном поле проблематизации и состоит специфика исторической работы Фуко. Его метод не признает, что смысл уже явлен в этих «беспорных» исторических очевидностях, таких как международные конфликты, социальные институты и т. п.

### **§ 3. Методология исследования полемики**

В истории философии было немало случаев, когда полемика или спор оказывали существенное влияние на развитие философии. Идеальным образцом в этом отношении является аристотелевская критика платоновской концепции идей: во-первых, ее результатом стало то, что определились два глобальных вектора, по которым шло развитие философии на протяжении нескольких веков (платонизм и аристотелизм); во-вторых, в этом случае мы фактически впервые в истории философии встречаемся с особым видом *философской критики*, когда сталкиваются две философские *концепции* и каждая из них имеет завершенную форму, в рамках которой большинство явлений, ставших впоследствии традиционными объектами философии (например, политика, искусство, наука), получает свое толкование.

Не будем ставить вопрос о том, насколько существенны значение и последствия полемики между Фуко и Деррида с точки зрения истории: мы являемся фактически ее современниками и не можем делать глобальных ретроспективных выводов. Но можно точно сказать, что эта полемика отвечает условиям, которыми определяется философская критика: в случае полемики о разуме и неразумии мы имеем дело не просто со спором по поводу какого-то частного явления, но со столкновением двух философских концепций.

Особенность исследования любой полемики определяется уже самой предметной областью. И, разумеется, полемика как предмет исследования обладает спецификой, поскольку сама в себе имеет свой собственный объект. Так, в упомянутом нами примере аристотелевской критики концепции Платона таким объектом являлись «идеи», и соответственно в истории философии эта полемика осталась как полемика «об идеях».

Наличие в предметной области исследования такого «объекта в себе», каковым является объект полемики, заставляет прежде всего провести дифференциацию процедур исследования: анализу «идеального» поля полемики, то есть порядка аргументов и контраргументов, должен предшествовать анализ ее «материального» поля, то есть порядка организации объекта. Так, в случае спора об «идеях», изложению позиций Платона и Аристотеля мы должны были бы предпослать анализ того, что стоит в этом споре за понятием идеи (εἶδος)<sup>101</sup>. И такой анализ показал бы, что этот спор разворачивается в рамках единой для обеих сторон концептуализации, то есть, говоря несколько упрощенно, позиции как Платона, так и Аристотеля определялись в рамках общего для них понятия «идеи». Таким образом, в «материальном» поле мы имеем сходство, различие же проявляется здесь в поле «идеальном».

Полемика между Фуко и Деррида – это полемика «о разуме и неразумии». Таким образом, на первый взгляд, казалось бы, определяются четкие границы объекта данной полемики и соответственно намечается первоначальный этап ее анализа. Однако в действительности его продвижение в рамках описанной выше стратегии исследования сталкивается с весьма существенной трудностью: мы не можем совершать беспрепятственный переход из «материального» поля в «идеальное» и обратно. Приведу при-

мер. Если описывать позицию Фуко, оставаясь только в «идеальном» поле, то следует отметить: он строит свою концепцию «истории безумия», во-первых, через установление различия между понятиями «неразумие» и «безумие»; во-вторых, на положении о сущностной противоположности разума и неразумия. Для позиции Деррида характерно, во-первых, если не отождествление, то по крайней мере существенное сближение «неразумия» и «безумия», во-вторых – интерпретация противоположности разума и неразумия как опосредованной общим для двух членов оппозиции пространством мышления. Таким образом, мы замечаем, что оба философа по-разному определяют смысл разума и неразумия! А соответствующий строй аргументации («идеальное» поле полемики) порождается именно отличием определения смысла понятия. Поэтому в данном случае, совершая переход из «идеального» поля в «материальное», мы, желая максимально точно определить объект, как раз его и теряем. точнее говоря, объект «распыляется». И это происходит по той причине, что позиции Фуко и Деррида не охватываются никакой общей концептуализацией. Поэтому в основание анализа данной полемики должно быть положено объяснение *различия* в определениях смысла понятия и их *происхождения*. Для этого нужно совершить дополнительное, предваряющее анализ методологическое допущение и внутри самого объектного или, как мы его назвали, «материального» поля данной полемики различить два уровня: концептуальный, представляющий неподвижный, замкнутый на себя образ полемики, и текстуальный, анализ которого позволяет представить ее в динамически-генетическом образе. Текстуальный уровень имеет приоритет перед концептуальным с точки зрения анализа генезиса: ведь как раз археологическая стратегия интерпретации текста (а именно, текста «Размышлений» Декарта) как дискурсивной формы эпохального события в первую очередь стала предметом полемической «атаки» со стороны Деррида, именно она в первую очередь становится объектом деконструктивистской критики в статье «Cogito и история безумия»<sup>102</sup>. В свою очередь Фуко, отвечая на нее, оставляет без внимания ее концептуальный уровень и обращается только к аргументам, относящимся к уровню текстуальному: все его контраргументы касаются только способа интерпретации текста<sup>103</sup>.

Тот факт, что в своем генезисе полемика о разуме и неразумии оказывается обусловленной различием интерпретативных стратегий, вынуждает начать ее разбор с анализа текстуального уровня. Его основное значение состоит в том, что он дает возможность решить проблему объяснения происхождения как самих концептуализаций, так и различия между ними, остающуюся непреодолимой, если ограничить исследование материального поля этой полемики только анализом его концептуального уровня. Чем объясняется тот фундаментальный, относящийся к концептуальному уровню, но необъяснимый на этом уровне факт, что различие между неразумием и безумием является существеннейшим моментом в концепции Фуко, а в концепции Деррида оно не имеет такого решающего значения? Это объясняется в первую очередь особенностями их *интерпретативных стратегий*.

Фуко рассматривает текст как замкнутое образование, созданное в соответствии с набором определенных правил, которые задают истину, значимую для того или иного исторического «среза». Эти правила и процедуры образования истины являются предметом «археологического» анализа (археологическая стратегия). Именно они и определяют отличие того опыта, который охватывается в классическую эпоху понятием «безумие», от предшествующего, охватываемого понятием «неразумие». Это отличие и есть основная «археологическая» истина «Истории безумия». Ее невозможно бы было постичь без применения соответствующей стратегии: текст «Размышлений» рассматривается Фуко постольку, поскольку «археологическая» истина в нем представлена в дискурсивной форме.

В свою очередь для интерпретативной стратегии Деррида исторический «срез» текста не является определяющим. Он исходит из допущения, что существует не присваиваемый конкретным временем текстуальный «остаток». Деррида рассматривает текст как своего рода мозаику, разложимую на микросоставляющие, которые, несмотря на то, что располагаются в границах одного и того же «текстуального целого» («произведения»), могут быть гетерогенными. Принадлежность текста эпохе является вторичным наложением. Интерпретация должна ее преодолеть, чтобы достичь такого уровня текста, на котором выражаемый им смысл был бы освобожден от каких бы то ни было временных характеристик

(назовем их условно «историческими»), обуславливающих его антропологические качества<sup>104</sup>. Так, в своей интерпретации текста «Размышлений» Деррида выделяет в нем, с одной стороны, элементы, характеризующие мышление Декарта в рамках исторической парадигмы классического рационализма, с другой – элементы, образующие трансисторический «срез» текста, то есть не сводящийся к этой парадигме остаток. На нем основывается деконструктивистская интерпретация смысла текста как целого. Такая модель текста и соответствующая интерпретативная стратегия (деконструктивистская) свойственна первому этапу развития концепции деконструкции. Именно она отражается в знаменитом сформулированном Деррида в этот период положении: «Внетекстовой реальности вообще не существует»<sup>105</sup>.

## ГЛАВА II

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРАНИЦ РАЗУМА. АКТИВНАЯ СТАДИЯ ПОЛЕМИКИ

#### § 1. Фигура безумия и *cogito* в «Размышлениях о первой философии» Р.Декарта

Первое из «Размышлений» Декарта – размышление под названием «О том, что может быть подвергнуто сомнению» – открывается тезисом, что подлинное разыскание истины требует ниспровержения всех ложных мнений, тех положений, которые без основания принимались за истинные. Но разбирать их все по порядку было бы нескончаемым занятием. Поэтому необходимо заняться фундаментом, так как крушение его повлечет за собой разрушение всей постройки «ложных истин».

Что же является этим фундаментом? «Без сомнения, все, что я до сих пор воспринимал за самое истинное, было воспринято мной или от чувств (*a sensibus*), или через посредство чувств (*per sensus*); а между тем я замечал, что чувства нас обманывают»<sup>106</sup>.

Мы приводим латинские выражения, использованные в этом фрагменте текста, для того, чтобы обратить внимание на вводимое таким образом различие двух видов восприятия, а также потому, что в самом этом различии – между *a sensibus* и *per sensus* – уже имплицитно заложен следующий ход, приводящий к появлению фигуры (образа) безумия. Это различие между восприятием мира и себя, внешним и внутренним восприятием. Оно вводится здесь Декартом для того, чтобы уточнить, что не только то, *что* воспринято чувствами, то есть пространственно-временная конституция мира, но и сама чувственность как таковая должна быть поставлена под сомнение. То есть не следовало бы полагаться на

самое первое условие возможности («фундамент») чувственного опыта – опыт моего тела. Это значит, что та истина, что я сижу здесь, держу в руках этот лист бумаги, возможно ошибка, обманчивая видимость, иллюзия.

В следующий момент рассуждения и появляется фигура безумия: утверждать, что тело – это иллюзия, «отрицать, что руки эти и все это тело – мои», – это значит уподобиться определенному типу людей, «сравнить себя с Бог ведает какими безумцами (*insani*)». Они утверждают, например, что они одеты в пурпур, в то время как они совершенно голы, или что их тела из стекла<sup>107</sup>. «Но ведь это сумасшедшие (*amentes*), и я сам оказался бы не менее безумным (*demes*), если бы руководствовался их примером...»<sup>108</sup>.

Кем сделано это высказывание, какой инстанции оно принадлежит – субъекту, ведущему рассуждение, или его возможному оппоненту? Этот вопрос окажется одним из самых важных в полемике между Фуко и Деррида. Но не будем сейчас останавливаться на этом моменте, просто отметим ту смысловую нагрузку, которую получит эта фраза в ходе дальнейшей работы.

Итак, кажется, что гипотеза безумия, точнее говоря, возможность подобия между безумием и картезианским сомнением выводится из игры. В нее вступает другая гипотеза – гипотеза сна. Если недопустимо предполагать, что я безумный, то можно предположить, что я сплю и вижу сон: «Как часто виделась мне во сне во время ночного покоя привычная картина: будто я сижу здесь перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели!»<sup>109</sup>.

Эта гипотеза также ставит под сомнение непосредственную достоверность, так как я вспоминаю, что во сне ощущал все то же самое, что и сейчас, и с такой же точно непосредственностью. Поэтому не существует никаких признаков, с помощью которых можно бы было отчетливо отличить сон от яви.

Значит, гипотеза сна оставляется в игре. Сновидение же – это воображаемые образы, которые имеют в своем составе как элементы «чистого» воображаемого, так и элементы первичной реальной основы. В случае художественного образа таким не-воображаемым элементом является, например, цвет. В случае сновидного образа – это общие представления, идеи в картезианском, а не платоническом смысле слова, то есть некоторые простые образы, не

связанные ни с каким чувственным восприятием, например: протяженность, очертания протяженных вещей, их количество или величина, их число, наконец, место, где они расположены, и время, в течение которого они существуют. Все это несомненно, независимо от того, сплю я или нет. «Ибо, – говорит Декарт, – сплю я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь более четырех сторон»<sup>110</sup>. Всякое чувственное восприятие, которое может быть недостоверно, основано на таких простых вещах, которые достоверны.

Итак, кажется, найдена несомненная достоверность, которую можно было бы положить в основу истинной науки. Однако Декарт вводит следующую гипотезу.

Ее необходимость обосновывается следующим образом: нельзя исключить того факта, что иногда я все-таки ошибаюсь. Но это противоречит идее Благого и Всемогущего Бога, так как благодати противоречит желание вводить в заблуждение, а всемогуществу – то, что иногда я все-таки заблуждаюсь. Поэтому логично было бы предположить, что не Благим Бог, а некий бог-обманщик (злой гений) является источником моих представлений относительно всего существующего. В этом случае не только чувственные восприятия, но и интеллигибельные сущности, то есть и вещи, и идеи, и очертание, и движение, и место должны быть признаны химерами<sup>111</sup>.

Здесь мы имеем уровень абсолютной недостоверности – отсутствие какого бы то ни было определенного знания. «На свете нет ничего – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел»<sup>112</sup>. В этой среде абсолютного незнания и появляется, словно некая вспышка, *cogito*.

Но сначала появляется достоверность некоего неопределенного существования: «Раз он меня обманывает, значит, я существую»<sup>113</sup>; «... ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто»<sup>114</sup>. Но кто есть я, существующий перед лицом могущественного злого гения? Это остается пока неясным: ведь все то, что, как я полагал раньше, составляет мое существование: тело, чувства, восприятия и идеи – теперь нельзя признать моим истинным существованием. «Тут меня *осеняет* (*Nos invenio*), что мышление (*cogitatio*) существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто»<sup>115</sup>. И значит, мое истинное существование

заключается в моем мышлении. «Я есмь, я существую – это достоверно (ego sum, ego existo; certum est). Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю (nempe quandiu cogito)»<sup>116</sup>.

Задачей этого изложения хода в тексте Декарта было указать на определенные моменты, являющиеся «текстуальной почвой», на которой стала возможной полемика о разуме и неразумии.

Первый момент: cogito отнюдь не является неким тезисом, как его иногда представляют в историко-философской литературе. Оно предстает *следствием* процедуры сомнения, «продуктом работы» и даже в определенном смысле достижением «духовной практики», поскольку cogito определенным образом связано с квази-религиозной гипотезой о существовании бога-обманщика, или злого гения. *Смысл этой процедуры* и стал одним из главных предметов полемики между Фуко и Деррида, как и смысл самого cogito, в котором заключены два самых сокровенных достоинства новоевропейской философии – мышление и субъект<sup>117</sup>.

Второй момент: *как результат* хода размышления cogito определенным образом связано с серией фигур (безумие–сновидение–злой гений). Очевидно, что в структуре размышления фигура безумия располагается *рядом* с фигурой сновидения и между ними существует определенное «дискурсивное напряжение» (вторая то ли вытесняет, то ли развивает первую), в то время как третья располагается как бы особняком.

Рассмотрение «Размышлений» в этом ракурсе выводит их анализ на особый уровень: анализируются не только выраженные в нем *идеи*, но и само *размышление как особая форма*. В этом состоит важная особенность рассматриваемой полемики. И ее анализ позволяет ответить на важный вопрос: что такое размышление как среда, в которой рождается мышление и разум как таковые?<sup>118</sup>

В книге Фуко анализ текста «Размышлений» вписан в рамки анализа проблемы «эпохи» («классической эпохи») и связанной с ней проблемы «исключения», которые мы анализировали выше. Этот текст имеет для Фуко отношение к «эпохальному событию», поскольку в нем устанавливается истина, что «*мысль как деятельность полновластного субъекта, ставящего своей целью разыскание истины, – мысль безумной быть не может*»<sup>119</sup>, даже если и остается вероятность того, что «отдельный человек всегда может оказаться безумным»<sup>120</sup>.

Этот момент интерпретации Фуко, а именно понимание мышления как *исключающего* безумие, и породил полемику. Точнее говоря, завершающий вывод Фуко о том, какое место занимает безумие относительно мышления и разума. Этот вывод сформулирован в «Истории безумия» таким образом: «Ход сомневающейся мысли у Декарта ясно показывает, что <...> *безумие располагается* вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, – т. е. *вне той сферы, какой является для классической мысли самый разум*»<sup>121</sup>. Посмотрим сначала, какое место занимает этот анализ текста Декарта в структуре книги. Фуко рассматривает его в начале второй главы первой части «Великое заточение», где описывается фундаментальная практика, в которой в классическую эпоху выражался опыт неразумия, – практика изоляции. Затем Фуко возвращается к картезианской философии в главах, посвященных другой стороне этого опыта – становлению медицины душевной болезни (*maladie mentale*). Однако он констатирует, что на медицинскую мысль картезианская парадигма не оказала существенного влияния<sup>122</sup>.

Следует обратить особое внимание на такое композиционное положение «Размышлений». Этот философский текст задает общетеоретическую рамку изложению истории практики, которой посвящена глава «Великое заточение». Это указывает на то, что Фуко отводит ему особое место внутри самой эпохи: в точке «переплетения» дискурса и практики. В период изоляции опыт неразумия в классическую эпоху состоял в разделении и исключении, почти что ритуальном изгнании. В тексте Декарта тот же самый опыт выражается в дискурсивной форме<sup>123</sup>. Что же касается медицинских теорий, то они выражают другую сторону «классического» опыта неразумия – стремление превратить исключенное в доступный для познания объект.

Положение текста Декарта в «Истории безумия» свидетельствует о его фундаментальном значении с точки зрения археологии знания: картезианский образ разума является идеальным прообразом разума классической эпохи. Поскольку исключение составляет скрытую сторону процесса возникновения *cogito* как условия возможности чистой формы разума, этот процесс не является простым поступательным движением, в нем присутствует момент столкновения с препятствием и преодоления сопротивления

с помощью особого типа отрицания – исключения. Эта история *cogito* – прообраз истории возникновения и развития классического *ratio* в той мере, в какой она, по выражению Фуко, «не исчерпывается прогрессом “рационализма”, но также имеет свою скрытую сторону, в которой существенную роль играл процесс отношений с Неразумием <...>»<sup>124</sup>. В главе «Великое заточение» Фуко так представляет значение фигуры безумия в «Размышлениях»: безумие рассматривается не как опасность для сущности истины, но как опасность для сущности мыслящего. Поэтому Декарт отводит его от самого субъекта размышления («ведь это сумасшедшие, и я был бы таким же, если бы сделал их пример правилом для себя; но то – они, сумасшедшие, а это – я, мыслящий»<sup>125</sup>) и исключает безумие из рассмотрения. «Мысли не грозят безумие, но охраняет ее не неизменность истины, позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, – ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту»<sup>126</sup>. «Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии»<sup>127</sup>.

Фундаментом толкования Фуко содержания первого «Размышления» является определенная интерпретация, относящаяся к его форме: он рассматривает *переход* от гипотезы безумия к гипотезе сна в движении размышления как *разрыв*: «В структуре сомнения *безумие*, с одной стороны, и *сон* и заблуждение – с другой, *изначально не уравновешены*»<sup>128</sup>. Поэтому сомнение определяется принципиально различно в зависимости от того, с чем оно сталкивается – с безумием или со сновидением. «Декартово *сомнение*, неизменно ведомое светом истины, разрушает колдовские чары чувств, *пронизывает пространства сновидений*; но сомнение это *изгоняет* прочь *безумие* во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать»<sup>129</sup>.

В движении размышления, как его понимает Фуко, присутствует смена регистра. Этот момент интерпретации является принципиальной точкой текстуального уровня полемики. В своей критике прочтения, предложенного Фуко, Деррида опирался на два основных момента:

1) голос, определяющий место безумия за границей размышления, принадлежит не субъекту размышления, а его виртуальному оппоненту;

2) движение размышления не прерывисто, а последовательно: переход от гипотезы безумия к гипотезе сна является продолжением одного и того же движения и принадлежит одному и тому же пространству.

Этот момент является принципиальным в понимании различия между двумя интерпретациями картезианского исключения: в трактовке Фуко движение размышления гетеротопично, а исключение – это *выведение вовне*, в трактовке Деррида движение размышления происходит в гомогенном пространстве, а значит исключение – это *опосредование*.

## § 2. Критический момент полемики: основные вопросы

Обратимся теперь к тому, как обосновывает Деррида свою интерпретацию. С самого начала своей статьи он разделяет смысл текста на «явный» и «скрытый»<sup>130</sup>. Интерпретация Фуко, которая восстанавливает значение текста через его связь с «исторической структурой», обращена только к скрытому смыслу, оставляя в тени явный. Аргументы Деррида призваны создать впечатление, что деконструктивистская интерпретация строится только на основе текста. В этом состоит ее полемический оттенок, поскольку она является «внутренним автономным анализом» и должна предшествовать анализу, который толкует текст исходя из его принадлежности «исторической структуре»<sup>131</sup>.

Рассмотрим, каким образом Деррида восстанавливает этот явный смысл текста «Размышлений», или, как он это еще называет, «явную интенцию Декарта»<sup>132</sup>. Примечательным моментом является то, что, связывая «явный» смысл с философским содержанием произведения Декарта, он строит свою интерпретацию, апеллируя к словарно-композиционной структуре текста «Размышлений». При этом значительную смысловую нагрузку получают элементы, с помощью которых дискурсивно вводится в текст то или иное движение размышления. Прежде всего Деррида обращает внимание на то, как организованы три абзаца, следующие после

того, как был сформулирован общий замысел размышления – универсальное сомнение. Первый из них начинается словами «sed forte...» – «но, может быть, хотя...», второй – со слов «praeclare sane, tanquam» – «однако», третий – «age ergo...» – «допустим». Эти вводные словочетания являются сознательно расставленными «указателями» на «явную интенцию» текста.

Первый абзац. Здесь предпринимается попытка *ограничить* универсальность сомнения областью вещей, «воспринимаемых недостаточно непосредственно и расположенных от нас на большом расстоянии»<sup>133</sup>. Намерение ограничить сомнение принадлежит *не субъекту размышления*, а его внешнему оппоненту – вот какое предположение делает Деррида. Отрывок, в котором появляется фигура безумия, полагает он, является внутренним элементом этого этапа движения размышления, суть которого – попытка ограничения универсальности сомнения. Смысл появления фигуры безумия состоит в следующем: из сферы того, что подлежит сомнению, следует исключить опыт тела, потому что поставить под сомнение достоверность своего тела – это все равно, что оказаться безумным. Вот какую роль играет эта короткая история о голых королях и людях-тыквах в тексте «Размышлений». И поскольку намерение самого субъекта размышления не совпадает с намерением оппонирующего субъекта, следующий абзац начинается со слова «однако». Этот абзац содержит в себе демонстрацию несостоятельности аргумента последнего. Пример сна и сновидения играет роль опровержения требования ограничения сомнения. Он показывает, что *есть основания* для того, чтобы сомневаться в достоверности опыта тела. Эти основания настолько серьезны (невозможно отличить сон от яви: вот прямо сейчас, в самый момент размышления я «с осознанным намерением (prudens et sciens)» протягиваю руку и ощущаю это с невероятной для спящего отчетливостью, но в ту же секунду припоминаю, что то же самое я думал порой и во сне; это повергает меня в оцепенение (stupor), а оно еще больше убеждает меня в том, что я сплю)<sup>134</sup>, что следует признать состоятельность гипотезы сна и сновидения. Поэтому следующий абзац «Размышлений» начинается со слов: «*Допустим*, что мы *действительно* спим...»<sup>135</sup>. Это завершение предшествующего этапа движения размышления, сутью которого является обоснование возможности распространения сомнения на все идеи, имеющие

источником чувство. Одновременно это начало нового этапа, в результате которого определяются те вещи, которые на данном уровне возможно признать достоверными (формы, числа и т. п.). Эти два этапа образуют, согласно Деррида, одну целостную стадию размышления, которую он называет «естественной стадией сомнения». Она является «естественной» постольку, поскольку размышление здесь опирается на основания опыта. Следующая стадия опирается на внеопытные основания – идею о злом гении или боге-обманщике. Ее Деррида называет «метафизической стадией сомнения». Но пока остановимся для того, чтобы более ясно описать тот статус, который в его интерпретации закрепляется за безумием.

Движение размышления на этапе от положения о необходимости универсального сомнения через его ограничение (исключение тела из области сомнения) к расширению сомнения на всю область чувственного, включая собственное тело, Деррида описывает как *риторико-педагогическое движение, или методический уровень размышления*. В этом движении и на этом уровне возможность, или гипотеза, безумия не исключается, а «радикализируется», заостряется в гипотезе сновидения. Таким образом, в тексте Декарта нельзя найти никакого реального текстуального основания для того, чтобы сделать тот вывод, какой делает Фуко, что возможность безумия исключается и выводится за пределы размышления. На самом деле *опыт безумия опосредуется в опыте сна* (гипотеза сна позволяет обосновать более универсальное сомнение, чем гипотеза безумия<sup>136</sup>) – на риторико-педагогическом и методическом уровне, оговаривается Деррида<sup>137</sup>. Исходя из такой интерпретации статуса безумия, он делает следующий обобщающий вывод: «...С этой точки зрения спящий или сновидящий является более безумным, чем безумец»<sup>138</sup>. Это положение является точкой хиазма текстуального и концептуального уровней полемики. Именно здесь находят свое объяснение особенности концептуализации, которыми позиции Деррида и Фуко отличаются друг от друга. Очевидно, что в своей интерпретации Деррида лишает понятие безумия какого-либо четкого, исторически локализованного референта, так же как и того «археологического» значения, которым оно наделялось в «Истории безумия». За понятием безумия он, апеллируя к тексту Декарта, устанавливает только абстрактно-метафизическое

содержание: безумие – это следствие ошибки, очень локальной и ограниченной. Сновидение – это более общая ошибка. И еще более общая, «тотальная» ошибка – это обман злого гения. Вот это – настоящее безумие! Здесь невозможно найти никакого основания. Это поистине большое, Великое Безумие. То безумие этих чудачков – голых королей и людей-тыкв – было маленьким, частичным; они, конечно, ошибались по поводу того, кто они такие, но в остальном они ничем не отличались от большинства простых обывателей. Декарт исключает их из размышления не в большей степени, чем вообще всякого, для кого его замысел поставить под сомнение все, «всю совокупность сущего» (выражение Деррида), заходит очень далеко. Декарт исключает их потому, что они слишком в немногом сомневаются. Размышляющий субъект в момент допущения возможности, что мир – это иллюзия, внушенная злым гением, сомневается во много большем, он фактически доводит сомнение до того уровня, до которого те странные люди с их причудами его никогда не доводят: он сомневается во всем. И поэтому именно он – этот субъект размышления – настоящий, подлинный безумец.

В заключительной части своей статьи<sup>139</sup> Деррида фактически высказывает очень важное и имеющее довольно существенные последствия положение. Оно состоит в том, что *cogito* – это след абсолютного безумия. Полностью раскрыть смысл этого положения здесь не представляется возможным. Для этого пришлось бы углубиться в содержание понятия «следа» в концепции Деррида. Мы ограничимся лишь простым указанием на присутствие этой проблематики и ссылкой на исследования, в которых она освещается<sup>140</sup>. Отметим только самое важное в этом положении: Деррида устанавливает между безумием и *cogito* отношения последовательности и гомогенности; он, конечно, не говорит, что *cogito* – это плод безумия. Это было бы слишком грубым и очевидно неверным утверждением. Их гомогенность утверждается им более тонким способом: через тезис, что «достоверность (*cogito*. – Д.Г.) вовсе не находится в безопасном отдалении от плененного безумия, она достигнута и утверждена *в самом безумии*»<sup>141</sup>.

В этом и состоит самое существенное различие археологической и деконструктивистской интерпретаций: Фуко рассматривает *cogito* как результат операции исключения, по отношению к кото-

рому безумие является внешним, в то время как Деррида устанавливает между ними определенного рода тождество. Несмотря на то, что это различие располагается на текстуальном уровне, его значение выходит далеко за его пределы. Деконструктивистская интерпретация не просто ставит под вопрос фукианскую трактовку «картезианского исключения», но вместе с тем затрагивает концепции «великого заточения» и *внешнего* отношения разума и безумия. Эта критика доходит и до более глубокого уровня: она пренебрегает различием между неразумием и безумием и лишает понятие «классический разум» того смысла, который оно имеет в «Истории безумия»<sup>142</sup>. Именно по той причине, что интерпретация Деррида затронула *основания книги*, ответ Фуко был включен им в ее второе издание. Но для того, чтобы отстоять свою концепцию, ему необходимо было строить контраргументацию, непосредственно опираясь на текст, и ставить задачу опровергнуть в первую очередь дерридаистскую *интерпретацию*. Но несмотря на то, что *по видимости* Фуко в этой статье не касается концептуального уровня, *по существу* он решает здесь задачи, которые не сводятся только к доказательству «правильной» интерпретации Декарта. Следует рассмотреть контраргументы Фуко на предмет того, как в его критике деконструктивистской интерпретации проявляется археологическая стратегия. Это позволит, во-первых, прояснить тезис, что фундаментом полемики является не различие в определении понятий, а различие интерпретативных стратегий, и, во-вторых, показать, что анализ последнего позволяет увидеть некоторые фундаментальные особенности концепций археологии знания и деконструкции. Интерпретация Фуко в ее общем виде уже была представлена выше. В своем ответе Деррида он по существу ничего в ней не меняет, а лишь заостряет ее основной момент: во фрагменте о безумии и сне решается судьба мыслящего субъекта и речь идет о его самоопределении. Основным элементом деконструктивистской интерпретации, на который приходится «центр тяжести» ответной критики Фуко, – это прием, которым Деррида затушевывает разрыв («неравновесие») между фигурами безумия и сна и сводит движение размышления – на этапе между гипотезами безумия и злого гения – к поступательному развитию, устраняя из процесса возникновения *cogito* момент исключения.

Каким образом строится ответ в статье «Мое тело, эта бумага, этот огонь»? В первой ее части последовательно разбираются все утверждения Деррида с целью подчеркнуть: гипотеза безумия и гипотеза сна вовсе не соположены внутри некоего общего пространства. «Пример безумия противостоит примеру сна. Они сталкиваются друг с другом и противопоставляются всей системой различий, которые ясно артикулированы в картезианском дискурсе»<sup>143</sup>. Эта система различий состоит из нескольких смысловых рядов. Останавливаться на каждом из них нет необходимости. Рассмотрим только тот, в котором объединены различия, называемые Фуко «дискурсивными». По отношению к другим рядам он наделяет его статусом смыслообразующего принципа. Вот что включает в себя эта совокупность «текстуальных элементов»: «различия на уровне того, что происходит в размышлении, на уровне событий, которые в нем следуют друг за другом: акты, производимые размышляющим субъектом (сравнение/припоминание); производимые ими на размышляющего субъекта эффекты (внезапное и непосредственное восприятие различия/удивление-ступор-опыт неразличимости); квалификация размышляющего субъекта (не-валидность, если бы он был *demens*; валидность, если он *dormiens*)»<sup>144</sup>. В ней есть свой основной организующий принцип – вопрос о статусе размышляющего субъекта. Его-то и упускает из виду Деррида. Он полагает, что появление примеров безумия и сна после формулировки замысла универсального сомнения вызвано необходимостью определить сферу вещей, на которые сомнение может распространяться. На самом деле эти две гипотезы рассматриваются в тексте «Размышлений» для того, чтобы определить статус размышляющего субъекта, а вовсе не область вещей, в которых возможно сомневаться. Пример безумия и пример сна сопоставляются между собой. Размышляющий субъект самоопределяется, исходя из этих двух гипотез: он выбирает, какую из них можно допустить. «Age ergo somniumus – допустим поэтому, что мы спим», – так завершается этот этап самоопределения. Почему же выбирается сон, а не безумие? Именно здесь «нерв» археологической интерпретативной стратегии, поскольку с этим этапом размышления связана проблема неавтономности дискурса, дискурсивной практики и «эпохального» измерения текста. В рассматриваемом фрагменте «Размышлений» решаю-

щим оказывается различие использованных в нем определений безумия. Когда Декарт просто упоминает безумных, он называет их «*insani*» (это термин из словаря обиходного языка и медицинского). Он описывает безумных через расстройство воображения. Здесь безумие пока рассматривается на уровне его внешних характеристик. Когда же оно затрагивается на уровне самоопределения субъекта, то есть когда в тексте утверждается, что брать с безумных пример невозможно, используется связка определений *amentes-demens*. Напомню эту фразу «Размышлений»: «Но это же *amentes*! И я сам оказался бы *demens*, если бы руководствовался их примером». Данное определение относится уже к области юридической. Вот как Фуко описывает его объем и содержание: термин *demens* «обозначает категорию людей, неспособных к определенным религиозным, гражданским и юридическим действиям, *dementes* не располагают полностью своих прав, когда речь идет о том, чтобы говорить, обещать, брать на себя обязательства, ставить свою подпись, возбуждать дело и т. п.»<sup>145</sup>. Если бы размышляющий субъект допустил для себя возможность быть *insanus*, он оказался бы *demens*<sup>146</sup>. Следовательно, он *потерял бы право* вести рассуждение. Это то место в тексте «Размышлений», где дискурс заимствует из сферы, которая является по отношению к нему внешней.

Именно это различие и его дисквалифицирующая функция является тем «узлом» текста, в котором дискурс оказывается неразрывно привязан к тому, что Фуко во многих своих произведениях именовал словом «практика». Выделение этого места «Размышлений» в качестве принципообразующего ставит под вопрос возможность того «автономного анализа», который пытается построить Деррида. Деконструктивистская интерпретация элиминирует как раз те слои текста, в которых располагается его смыслообразующий принцип. «И у меня возникает впечатление, что если столь прилежный читатель, как Деррида, упустил столько языковых, тематических и текстуальных различий, то это сделано для того, чтобы отказаться признать те из них, которые образуют принцип для остальных, а именно “дискурсивные различия”»<sup>147</sup>, – подводит итог Фуко.

### § 3. Итоги полемики и ее продолжение в работе Ж.Деррида «“Отдать должное Фрейд”». История безумия в эпоху психоанализа»

Несмотря на то, что с событийной точки зрения полемика о разуме и неразумии завершается именно после ответа Фуко, с точки зрения ее исследования необходимо проанализировать еще один факт, примыкающий к событиям этой полемики. Речь идет о докладе Деррида на состоявшейся в 1991 г. и посвященной тридцатилетней годовщине со дня выхода в свет «Безумия и Неразумия» конференции «Мыслить безумие». Текст этого доклада был опубликован в 1997 г. в одноименном сборнике<sup>148</sup>. В нем Деррида развивает идею деконструкции «археологии молчания», к которой он, как мы уже видели, во многом сводил замысел «Истории безумия». Но при этом в первых словах своего доклада он говорит, что не будет разбирать события полемики, поскольку смерть Фуко установила их непреодолимый предел, перейдя который к ним уже невозможно возвратиться.

В самом начале статьи Деррида подчеркивает, что, с его точки зрения, основной вопрос, который задает тон дискуссии на эту тему, формулируется следующим образом: существует ли свидетельство, доказательство, проявление безумия? То есть, говоря иначе, кто, с какой позиции может свидетельствовать? Свидетельствовать – то же ли это самое, что и видеть, придавать смысл, объяснять? Существует ли в случае теоретического рассмотрения безумия сам *объект* рассмотрения. Может ли вообще существовать в отношении безумия «независимая инстанция», придающая ему смысл, при этом его не объективируя, не идентифицируя и не дисквалифицируя?

Деррида обращает внимание на то, что в «Истории безумия», помимо Декарта, есть другой значительный «персонаж», играющий в ней не меньшую роль, – З.Фрейд. Его фигура появляется как бы на границе книги, в то время как Картезий располагается в ее центре. И если в отношении родоначальника классического рационализма имеет место «отталкивание», то какую позицию занимает Фуко в отношении основателя психоанализа: можно ли сказать по противоположности, что это – «притяжение»?

Другой вопрос: что, собственно, позволяет отойти от классического понимания *безумия как неразумия*? Ведь не случайно, что освобождение безумия от объективистского и «тоталитарного» толкования, порожденного – в его основании – дискурсом Декарта, начато именно в определенный исторический момент. Этот момент принадлежит современности. Следовательно, можно предположить, что некоторое освобождение безумия уже началось *внутри самой психиатрии* и что она уже открыла для себя, что классическое понимание безумия трансформировалось и больше не обладает единством и устойчивостью. Проект «Истории безумия» смог найти свой исток и свое историческое место именно в «открытости этого распада». Здесь его собственное измерение, в котором разворачивается работа «археологии молчания». Оно, безусловно, не принадлежит времени, рассматриваемому в книге. В данном случае речь идет именно о той эпохе, которой принадлежит сама «История безумия», то есть об эпохе скорее ее «описывающей», чем описываемой ею. Анализ перемещается с тех исторических условий, которые являются «объектами» книги, и фокусируется на том времени, в котором она была написана. А в нем наиболее значительным явлением психологии и психиатрии является психоанализ. Обязан ли проект «Истории безумия» чем-либо этому событию? В каком отношении к нему он находится? Эти вопросы Деррида считает ключевыми в рамках подобной постановки проблемы: «история безумия в эпоху психоанализа». Значит нужно проанализировать значение психоаналитической концепции для самого проекта Фуко, поскольку непосредственно в «Истории безумия» о Фрейде говорится достаточно мало. Это можно бы было объяснить его гипотезой о существенном разрыве, непроходимой дистанции между классической и пост-классической эпохой: принадлежа этой последней, Фрейд практически выпадает из поля зрения «археологического» анализа. Или, точнее, он должен быть расположен на его границе. Но из топологии уже известно, что *граница не является* в чистом виде *местом*. Историки более всего подвергаются риску приписать границе и событиям «на границе» статус однозначно локализуемых явлений. В частности, ему подвергается Фуко как *историк безумия*. Интерпретация или топография «фрейдистского момента» истории безумия, которую он предлагает, может показаться двусмысленной, амбивалентной, даже

противоречивой. Он то «кредитует», то дискредитирует психоанализ, даже иногда делает оба жеста почти одновременно. Подобная амбивалентность нуждается в пояснении. Существует выбор:

- 1) увидеть в ней некую мотивацию, интерпретативный жест;
- 2) отнести ее к попытке просто принять во внимание структурную двойственность «самой вещи», то есть в данном случае события психоанализа.

Во всяком случае очевидно, что та роль, которую фигура Фрейда играет в «Истории безумия» (а она появляется в решающие моменты этой книги – в конце главы «Рождение психиатрической лечебницы» и начале главы «Антропологический круг») не может быть оценена однозначно. Фрейд предстает в виде двусмысленной фигуры привратника: открывая дверь в новую эпоху безумия, ту, в которую пишется «История безумия», он одновременно представляет собой хранителя того времени, которое с его появлением заканчивается, того периода истории безумия, который книга описывает. Значит, речь здесь идет о «двойном движении»: это и приближение и удаление, и открытие и закрытие, и отвержение и принятие. Психоанализ и принадлежит, и не принадлежит двум временным рядам. Этот пример является хорошей иллюстрацией «квази-трансцендентального закона серийности», создающего апоретическую ситуацию при попытке догматического введения исторических конфигураций, таких как «эпоха», «парадигма», «эпистема» и т. п. В «Истории безумия» можно найти примеры действия этого закона. Так, в конце второй части, в главе «Врачи и больные», Фуко представляет достаточно жесткую структуру своей концепции отношений между психологией и психоанализом.

1. В классическую эпоху психология *еще не существует*. «В классическую эпоху физическая терапия и психологические средства врачевания неразрывно связаны, и бесполезно было бы пытаться их разделить. По той простой причине, что психологии еще не существует»<sup>149</sup>.

2. Но психоанализ не является частью появляющейся затем психологии, он *уже не является* ее частью.

«Психоанализ – это вовсе не ответвление психологии»<sup>150</sup>. Получается, что в классическую эпоху *еще не существует* психологии, а с появлением психоанализа *не существует больше* психологии. Фуко, таким образом, оказывается одним из тех первых,

кто критикует понимание психоанализа как психологии, пусть даже это будет психология «совершенно новая» и «оригинальная». Именно у него появляется мысль о *возвращении* – не *возвращении к Фрейду* (которую развивал Ж.Лакан), а о *возвращении (от) Фрейда*. Ведь если психоанализ – это *больше не* психология, то можно предположить, что в нем присутствуют определенные элементы, связывающие его с тем временем, когда психологии *еще не* было. А значит можно предположить, что Фрейд возвращается к пониманию безумия как имеющего непосредственное отношение к разуму, как неразумия. Психоанализ движется как бы в обход психологических теорий XVIII и XIX вв., которые свели безумие к психической болезни, к отклонению или, точнее говоря, сумме отклонений, имеющих место внутри психики. Следовательно, он должен вернуться к пониманию классической эпохи. И это находит свое подтверждение в книге Фуко. Ее центральный тезис заключается в том, что в классическую эпоху безумие в качестве неразумия было редуцировано к молчанию: *с ним* не говорили, говорили только *о* нем. Безумие исключалось как другое разума, как обратная сторона смысла. Психоанализ, с одной стороны, сохраняет это понимание безумия как неразумия, и поэтому его можно бы было назвать картезианством XX в., а с другой стороны, осознает необходимость начать диалог, разговор с безумием. Тем самым в этом «новом картезианстве» отменяется сущность логики «старого картезианства». Восстанавливая диалог с безумием, психоанализ возвращается, строго говоря, даже не к самой классической эпохе, а к ее *кануну*, преддверию. «Открытость безумию» ставит фигуру Фрейда в один ряд с другими свидетелями безумия: Ницше, Арто, Ван Гогом, Гельдерлином. «Если современный человек со времен Ницше и Фрейда находит в глубине себя самого точку спорности всякой истины, считывая в том, что он знает сегодня о самом себе, знаки непрочности, сквозь которую проступает угроза неразумия, то человек XVII века, напротив, открывает – в непосредственном присутствии своей мысли при себе самой – достоверность, в которой провозглашается разум в его первой форме»<sup>151</sup>.

Рассмотрение той роли, которую играет психоанализ в концепции «Истории безумия», возвращает к одному из важных предметов полемики о разуме и неразумии. В своей ответной статье Фуко не соглашается, что фигура злого гения в «Размышлениях»

Декарта является указанием на признание классической мыслью, «дискурсом» классической эпохи, возможности безумия внутри самого мышления, как это допускал Деррида в статье «Cogito и история безумия». Реагируя на это предположение, он возражает, что «злой гений является волевым упражнением, с начала до конца контролируемым, подчиненным и проводимым размышляющим субъектом, который никогда не дает застать себя врасплох»<sup>152</sup>. Если и можно выдвинуть гипотезу, что «злой гений перенимает на себя силы *безумия*», то лишь отдавая себе отчет, что происходит это «только после того, как упражнение размышления исключает риск *быть безумным*»<sup>153</sup>. Деррида замечает на это: значит, исключение риска быть безумным оставляет место этому *после*. Отсюда следует, что ход размышления в тексте Декарта не прерывается, следовательно, безумие не изгоняется целиком и полностью, хотя определенное исключение, несомненно, присутствует.

Продолжая мысль о ситуации «современного» человека в ее отличии от ситуации классической эпохи, Фуко предлагает развитие темы злого гения. Он фактически утверждает, что «современность» начинается уже с гипотезы злого гения: «Но это не значит, что классический человек был в его опыте истины, более далек от неразумия, чем можем быть мы сами. Это правда, что *cogito* является абсолютным началом; но не нужно забывать, что злой гений ему предшествует. И злой гений – это не только символ, в котором сошлись и выстроились в систему все опасности, таящиеся в таких психологических явлениях, как образы сновидений и заблуждения чувств. Между Богом и человеком злой гений несет абсолютный смысл: он представляет собой возможность неразумия и тотальность его власти в их чистом виде. Он есть нечто большее, чем преломление человеческой конечности. Он указывает на опасность, которая, превосходя любые человеческие возможности, могла бы решительным образом помешать получить доступ к истине: высшее препятствие – не для духа, но для разума. И даже то, что истина, свет которой сияет в *cogito*, в конечном итоге целиком заслоняет собой тень злого гения, не позволяет забыть о его вечной грозной власти: эта опасность будет нависать над Декартом на всем его пути, вплоть до постулата о существовании и истинности внешнего мира»<sup>154</sup>. И когда вновь появляется осознание принципиальной неустранимости абсолютной угрозы отсутствия

смысла, происходит возвращение к тому опыту, который был полностью погружен в забвение классической эпохой. Роль психоанализа здесь очень велика. Ведь им допускается возможность присутствия в сознании «дополнительных элементов», которые, оставаясь скрытыми и являя себя как бы косвенно, но при этом проявляясь постоянно, с силой навязчивости, разрушают все разумные, сознательные порядки смысла. Гипотеза бессознательного оказывается очень близкой картезианской гипотезе злого гения. «То, что исключено, не является никогда просто, окончательно исключенным – будь то посредством *cogito* или чего бы то ни было еще – без того, чтобы постоянно вновь возвращаться, – вот что научил понимать нас психоанализ»<sup>155</sup>. Злой гений картезианства и психоанализа – это тем не менее не одно и то же. В классическую эпоху он изгонял человека из *истины мира*, в «современности» же он околдовывает (вплоть до полного расколдовывания) *внутреннюю истину*. Раньше он действовал в процессе доступа к истине, теперь он вторгается в тот момент, когда истина устанавливается в мире, и вот тогда он делает человека «неподвижным, удивленным, омраченным». «Возможность этого злого гения размещается не в *перцепции*, а в *выражении*»<sup>156</sup>.

Указанное сходство позволяет обнаружить точки притяжения концепции Фуко и доктрины психоанализа. Но в их отношениях есть и другая сторона: отталкивание и размежевание. Чем это объясняется? Отвечая на этот вопрос, Деррида связывает проблематику «Истории безумия» с темами, развиваемыми в археологии знания позднего периода. Согласно Фуко, психоанализ, внося неустранимую возможность отсутствия смысла в процесс *выражения*, осознания человеком себя в мире, вводит в антропологическую мысль понятия смерти и конечности. Однако у него также присутствует идея, что психоаналитическая трактовка стягивает их в отношения власти и знания. Заслуга психоанализа состоит в том, что он соотносит последнее с конечностью, которая признается фундаментом существования, а также в том, что это знание<sup>157</sup> начинает согласовываться с самим безумием. Таким образом, безумие, невозможность смысла возвращается к своему сокровенному источнику. Однако уже в самом психоанализе этот процесс сталкивается с непреодолимым препятствиям: человек одновременно и получает «сокровенную интимность», и отчужда-

ется от нее. Инструментом отчуждения является фигура аналитика, являющаяся важнейшим элементом *аналитической ситуации*. Наиболее ярко его функция проявляется на границе психоаналитического опыта: «Психоанализ пользуется единственно отношением трансфера для того, чтобы открыть на внешних границах языка Желание, Закон, Смерть, которые вырисовывают – на пределе языка и аналитической практики – конкретные фигуры конечности». В итоге единственным достижением психоанализа является признание возможности для человека получить доступ к своей смерти и конечности, с которыми он фактически больше никогда и нигде не сталкивается. Но их доступность достигается только в результате того, что в измерение «интимности» вводится опосредующий момент, который задается фигурой аналитика. В ней Фуко усматривает элемент «спокойного, мягкого насилия». Ведь только аналитик имеет непосредственный доступ к конечности: он единственный, кому открыто знание собственного бессознательного. По отношению к последнему он обладает властью, поэтому у него есть возможность открыть другому доступ уже к его собственной конечности. Но в результате конечность перестает быть «моей», интимной конечностью – она становится фигурой знания о *конечности как таковой*, как о некоей *общей сущности* человека. Подобное допущение сводит на нет то изменение, которое вносит психоанализ в классическую психологию, и ставит его в ряд теорий, исходящих из наличия всеобщих человеческих качеств. По этой причине Фуко называет психоанализ *аналитической психологией*, что может быть понято как определение, полагающее начало сущностной критики психоанализа.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Значение исследования текстуального уровня полемики о разуме и неразумии и различия «интерпретативных стратегий» Фуко и Деррида измеряется тем фактом, насколько близко оно подводит нас к определению основных особенностей *концепций* и их различий (концептуальному уровню полемики). Проведенный анализ показывает, что концептуальное различие может быть зафиксировано в виде различия понятий *дискурса* и *текста*.

Значение первого для археологической концепции не подлежит сомнению: «Археология знания», являющаяся основным методологическим исследованием Фуко, фактически полностью посвящена определению объема и содержания понятия «дискурс». Кроме того, свою инаугурационную лекцию в Коллеж де Франс Фуко назвал «Порядок дискурса». Основополагающая роль понятия «текст» в концепции деконструкции, на первый взгляд, более спорна: в основных сочинениях Деррида «текст», являясь скорее термином, достаточно редко выступает в роли понятия. Но когда все же последнее происходит, то «текст» существенным образом сближается самим Деррида с «письмом»<sup>158</sup>. Значение же этого понятия не подлежит сомнению: оно является основным фундаментальным понятием деконструкции<sup>159</sup>.

Таким образом, если в случае археологии знания мы можем прямо перейти с текстуального уровня на концептуальный через посредство понятия «дискурс», то в случае деконструкции этот переход совершается через «мост», образующийся между парой понятий, не тождественных, но и не противоположных, «текст»—«письмо».

На основе проведенного исследования мы можем определить место «археологической» и деконструктивистской критик разума в современной французской философии. Общим для них является то, что они развивались в рамках направления критики разума в традиции французского гегельянства, основания которого были заложены Кожевым. Различия же между ними состоят в том, что если археологическая концепция характеризуется большой долей скептицизма по поводу возможности разума трансформироваться, то деконструктивистская отличается большей долей оптимизма по отношению к способности разума самоизменяться и к возможности философии, по выражению позднего Деррида, «восстановить достоинство разума».

Кроме того, можно определить направления дальнейшего развития исследования данной темы, исходя из достигнутых результатов. Если в данной работе основное внимание уделялось философским аспектам концепций разума, то в последующем могут быть развиты его политические аспекты. Таким образом, философская антропология разума может послужить фундаментом для его политической антропологии. Подобное продолжение представленного исследования соответствовало бы направлению развития концепций, являющихся его предметом, поскольку в поздний период своего творчества как Фуко, так и Деррида уделяли достаточно много вниманию политической теории<sup>160</sup>.

## Библиография

1. *Автономова Н.С.* Диалектика рациональности: рассудок и разум // Диалектика. Познание. Наука. М., 1988. С. 226–235.
2. *Автономова Н.С.* История как археология знания в концепции Мишеля Фуко // Современная структуралистская идеология. М., 1984. С. 54–71.
3. *Автономова Н.С.* Язык и эпистемология в концепции Жака Деррида // Критический анализ методов исследования в современной буржуазной философии. М., 1986. С. 63–83.
4. *Автономова Н.С.* Структуралистская антропология // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 120–133.
5. *Автономова Н.С.* Рассудок, разум, рациональность / Отв. ред. В.А.Лекторский. М.: Наука, 1988. 287 с.
6. *Автономова Н.С.* Как переводить Деррида? Философско-филологический спор // Вопр. философии. 2001. № 7. С. 158–169.
7. *Батай Ж.* Внутренний опыт. Пер. с фр., послесл. и коммент. С.Л.Фокина. СПб.: Мифрил, 1997. 334 с.
8. *Бланишо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю / Пер. с фр. и послесл. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2002. 93 с.
9. *Бланишо М.* Пространство литературы. М.: Логос, 2002. 282 с.
10. *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко / Пер. с фр. Д.Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000. 91 с.
11. *Вайнштейн О.Б.* Деррида и Платон: деконструкция логоса // Arbor mundi. 1992. № 1. С. 50–72.
12. *Вен П.* Фуко совершает переворот в истории // *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Пер. с фр. Л.А.Торчинского. М., 2003. 393 с.
13. *Визгин В.П.* «Генеалогия знания» Мишеля Фуко как программа анализа научного знания // Исследовательские программы в современной науке. Новосибирск, 1987. С. 267–284.
14. *Визгин В.* Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия. СПб.–М., 2001. С. 96–110.
15. *Визгин В.П.* Das Problem der Wissenschaftsentwicklung und die «Archaeologie» des Wissens von Michel Foucault // Wissenschaft: Das Problem ihrer Entwicklung. В., 1987. Bd 1. S. 314–338.
16. *Визгин В.П.* Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей: Человек в истории. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996. С. 39–59.
17. *Визгин В.П.* «Жизнедискурс» в тени Ницше: Случай Фуко // Новое лит. обозрение. М., 1997. № 25. С. 382–389.
18. *Визгин В.П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // Вопр. философии. 1998. № 1. С. 170–176.

19. *Визгин В.П.* Декарт: «Ясен до безумия»? // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997. С. 111–132.
20. *Гараджа А.В.* Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж.Деррида 80-х годов). М., 1989. 50 с.
21. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. 582 с.
22. *Грозина Н.А.* Философский анализ безумия в работах М.Фуко: методологический, социально-исторический и содержательный аспекты // Перспективы философии и философского образования в XXI веке. Новосибирск, 2002. С. 237–241.
23. *Грякалов А.А., Прозерский В.В.* Деконструкция и ее социально-культурный смысл // Художественная культура и искусство. Л., 1987. С. 27–40.
24. *Грякалов А.А.* Метафизика письма и константы культуры // Ситуации культурного перелома: Материалы науч.-теорет. семинара (24–26 апр. 1997 г.). Петрозаводск, 1998. С. 47–50.
25. *Губин В.Д.* Проблема человека в современной философии. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1990. 83 с.
26. *Губин В.Д., Некрасова, Е.Н.* Философская антропология. М.–СПб.: Унив. кн., 2000. 236 с.
27. *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Пер. с фр. и нем. М.Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996. 267 с.
28. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и фр. С.Я.Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994. 634 с.
29. *Декомб В.* Современная французская философия / Пер. с фр. М.М.Федоровой. М.: Весь мир, 2000. 337 с.
30. *Делез Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. 171 с.
31. *Деррида Ж.* Письмо и различие/ Пер. с фр. под ред. В.Лапицкого. СПб.: Акад. проект, 2000. 428 с.
32. *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В.В.Бибихина. Киев: Д.Л., 1996. 192 с.
33. *Жак Деррида* в Москве / Пер. с фр., пред., коммент. и сост. М.К.Рыклина. М.: Ad marginem, 1993. 199 с.
34. Жизнь и власть в работах Мишеля Фуко: Реф. сб. / Сост., авт. реф. и науч. ред. З.А.Сокулер; Отв. ред. А.И.Панченко. М.: ИНИОН, 1997. 134 с.
35. *Ильин И.П.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 253 с.
36. *Ильин Г.Л.* Проблема исторического и психологического субъектов познания в концепции М.Фуко // Материалы международного симпозиума «Философия и социальный прогресс». Секция 2: Философия и ее развитие в XX в. М., 1980. С. 95–108.

37. *Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике / Отв. ред. В.А.Лекторский. М.: Наука, 1989. 191 с.
38. *Клименкова Т.А.* Предмет и метод в философии современного структурализма // Критический анализ методов исследования в современной буржуазной философии. М., 1986. С. 83–100.
39. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г.Погоняло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
40. *Маньковская Н.Б.* Постструктурализм, постфрейдизм и постмодернистская эстетика // Эстетический опыт и эстетическая культура. М., 1992. С. 126–132.
41. *Маньковская Н.Б.* Гуманитарные аспекты концепции «общеевропейского дома» // Эстетика и социалистическая культура. М., 1990. С. 66–72.
42. *Маньковская Н.Б.* Постмодернизм как неклассическая эстетика // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 2. С. 81–83.
43. *Маньковская Н.Б.* Постмодернизм, пост-постмодернизм и проблемы гуманизма // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспективы. М., 1997. С. 146–153.
44. *Маньковская Н.Б.* Постмодернизм как феномен культуры // Судьба культуры – судьба человечества. М., 1996. С. 35–45.
45. *Маньковская Н.Б.* Лидер «Парижской школы» // Филос. науки. 1998. № 2. С. 89–95.
46. *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.
47. *Марков Б.В.* Антропология и генеалогия истории // Клио. СПб., 2003. № 1(20). С. 5–15.
48. *Подорога В.А.* Власть и познание (к анализу взаимоотношений власти и познания в истории зап.-европ. культуры на материалах концепций М.Фуко и М.Вебера) // Тезисы к Всесоюзной конференции «Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии». Секция 7. М., 1986. С. 78–81.
49. *Подорога В.А.* Власть и культура (проблематика власти в политической философии современной Франции) // Новое в современной западной культурологии. М., 1983. С. 96–135.
50. *Подорога В.А.* Власть и формы субъективности: Археологический поиск М.Фуко // Новые тенденции в западной социальной философии. М., 1988. С. 120–131.
51. *Подорога В.А.* Феномен власти // Филос. науки. 1993. № 1–3. С. 44–55.
52. *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 гг. М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.

53. *Рыклин М.К.* Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко // *Логос*. 1994. № 5. С. 196–206.
54. *Рыклин М.К.* Новое в структуралистском искусствоведении // *Современная структуралистская идеология*. М., 1984. С. 6–36.
55. *Рыклин М.К.* Структурализм и постструктуралистская эстетика // *Общие проблемы искусства*. Вып. 2. М., 1984. С. 1–27.
56. *Сокулер З.А.* Методология гуманитарного познания и концепция «власти-знания» Мишеля Фуко // *Философия науки*. Вып. 4. М., 1998. С. 174–182.
57. *Танатография эроса: Ж.Батай и французская мысль середины 20 века*. СПб.: Мифрил. 1994. 346 с.
58. *Фуко М.* Безумие, отсутствие творения // *Фигуры Танатоса: Искусство умирания*. СПб., 1998. С. 203–211.
59. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К.Стаф. СПб.: Университет. кн., 1997. 575 с.
60. *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. А.Ю.Серебрянникова. СПб.: Гуманитар. академия, 2004. 415 с.
61. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В.Наумова; под ред. И.Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 479 с.
62. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с фр., послесл., коммент. и сост. С.Табачниковой. М.: Магистериум, 1996. 447 с.
63. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 1 / Пер. с фр. С.Ч.Офертаса; под ред. В.П.Визгина, Б.М.Скуратова. М.: Праксис, 2002. 381 с.
64. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 2 / Пер. с фр. И.Окуновой; под ред. Б.М.Скуратова. М.: Праксис, 2005. 319 с.
65. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 3 / Пер. с фр. Б.М.Скуратова; под ред. В.П.Большакова. М.: Праксис, 2006. 311 с.
66. *Фуко М.* Ненормальные. СПб.: Наука, 2004. 432 с.
67. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М.Беляева и др. М.: Весь мир, 2003. 415 с.
68. *Шестакова Э.Г.* Мишель Фуко о феномене безумия и проблеме историчности знания // *Психологические свойства современного исторического знания*. Краснодар, 2003. С. 74–85.
69. *Abécédaire de Michel Foucault / sous la dir. de Stéfán Leclercq*. Mons : Sils Maria; P. : Vrin, 2004. 219 p.
70. *Adorno F. P.* Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai. P.: Kimé, 1996. 161 p.
71. *Ansell-Pearson K.* The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: power, the subject, and political theory // *Nietzsche-Studien*. В.–N.Y., 1991. P. 267–283.

72. *Auzias J.-M.* Michel Foucault. Lyon: La Manufacture, 1986. 249 p.
73. *Badinter R., Bourdieu P., Daniel J. et al.* Foucault: une histoire de la vérité. P.: Syros, 1985. 126 p.
74. *Bannet E.T.* Structuralism and the logic of dissent: Barthes, Derrida, Foucault, Lacan. L. etc.: Macmillan, 1989. XI, 299 p.
75. *Barilier E.* La «crise de la raison» // Rev. europ. des sciences sociales. Geneve, 1988. T. 26. № 79. P. 159–200.
76. *Bataille G.* L'expérience intérieure. P.: Gallimard, 1995. 192 p.
77. *Batta N.D.* Descartes in the hegelian perspective // Ind. philos. quart.: Students' suppl. N. S. Pune, 1989. Vol. 16. № 4. P. 21–28.
78. *Baugh B.* Limiting reason's empire: The early reception of Hegel in France // J. of the history of philosophy. Claremont, 1993. Vol. 31. № 2. P. 259–275.
79. *Becker H.* Die Logik der Strategie : Eine Diskursanalyse der polit. Philosophie Michael Foucaults. Frankfurt a/M.: Materialis, 1981. 204 S.
80. *Bennington G., Derrida J.* Jacques Derrida. P.: Seuil, 1991. 373 p.
81. *Bergoffen D.B.* Cartesian dialectics and the autonomy of reason // Intern. studies in philosophy. Torino, 1981. № 13/1. P. 1–8.
82. *Bernet R.* On Derrida's «introduction» to Husserl's origin of geometry // Derrida and deconstruction. N.Y.–L., 1989. P. 139–153.
83. *Berthoud G.* La raison de l'autre ou l'autre de la raison? // Rev. europ. des sciences sociales. Geneve, 1987. T. 25. № 74. P. 135–160.
84. *Bertani M., Defert D., Fontana A. et al.* Lectures de Michel Foucault. Vol. 1: A propos de «Il faut défendre la société»; textes réunis par Jean-Claude Zancarini. Lyon : ENS Éd., 2001. 115 p.
85. *Bikhan I.* Überlegungen zum Geschichtsbegriff und zu Foucaults «Archäologie» // Wiener Jb. für Philosophie. Wien–Stuttgart, 1988. Bd. 20. S. 231–241.
86. *Bilba C.* La fin de la modernité et la critique de la représentation Michel Foucault. Thèse de doctorat: Philosophie: Iasi : 2005. Thèse de doctorat: Philosophie. Lille 3, 2005.
87. *Blanchot M.* L'Espace littéraire. P.: Gallimard, 1968. 383 p.
88. *Bonafous-Boucher M.* Un libéralisme sans liberté: pour une introduction du terme de «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault. P.: l'Harmattan, 2001. 139 p.
89. *Boullant F.* Michel Foucault et les prisons. P.: Presses Univ. de France, 2003. 127 p.
90. *Bourgeois, P.L.* Philosophy at the boundary of reason: Ethics and postmodernity. Albany (NY): State univ. of New York press, 2001. XXI, 280 p.
91. *Boyne R.* Foucault and Derrida: The Other Side of Reason. Padstow, Cornwall: Unwin Flyman Ltd., 1990. 179 p.

92. *Bracken Ch.* Coercive spaces and spatial coercions: Althusser and Foucault // *Philosophy a. social criticism*. Chestnut Hill (Ma), 1991. Vol. 17. № 3. P. 229–241.
93. *Braunstein J.-F.* Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie // *Les philosophes et la science*. P., 2002. P. 920–963.
94. *Brecher B.* «Mental illness» and giving good reason // *Explorations in medicine*. Aldershot etc., 1987. Vol. 1. P. 59–70.
95. *Brugère F., Gros F., Marino A. et al.* Lectures de Michel Foucault. Vol. 3: Sur les «Dits et écrits»; textes réunis par Pierre-François Moreau. Lyon: ENS Éd., 2003. 101 p.
96. *Boss G.* Le songe d'une poétique philosophique (les rêves de Descartes) // *Dialectica*. Bienne, 1993. Vol. 47. Fasc. 2–3. P. 199–216.
97. *Buci-Glucksmann Ch.* La folie du voir: De l'esthétique baroque. P.: Galilée, 1986. 251 p.
98. *Burns T.* The purloined Hegel: semiology in the thought of Saussure and Derrida // *History of the human sciences*. L., 2000. Vol. 13. № 4. P. 1–24.
99. *Busche H.* Logozentrismus und différance Versuch über Jacques Derrida // *Ztschr. für philos. Forschung*. Meisenheim/Glan, 1987. Bd. 41. H. 2. S. 245–261.
100. *Byrne J.M.* Foucault on continuity: the postmodern challenge to tradition // *Faith a. philosophy*. Willmore (Ky), 1992. Vol. 9. № 3. P. 335–352.
101. *Cavallari H.M.* Understanding Foucault: Same sanity / other madness // *Semiotica*. The Hague, 1985. A. 56. № 3/4. P. 315–346.
102. *Canguilhem G.* Le normale et le pathologique. P.: Puf, 2003. 224 p.
103. *Canguilhem G.* The normal and the pathological / With an introd. by M.Foucault; Transl. by C.R.Fawcett, R.S.Cohen. N.Y.: Zone books, 1991. 328 p.
104. *Canguilhem G.* Sur *l'Histoire de la folie* en tant qu'événement // *Le Débat*. 1986. № 41. Sept.–novem. P. 37–40.
105. *Carrier D.* Derrida as philosopher // *Metaphilosophy*. Oxford, 1985. Vol. 16. № 2/3. P. 221–234.
106. *Chang B.G.* The eclipse of being: Heidegger and Derrida // *Intern. philos. quart.* Bronx (N.Y.), 1985. Vol. 25. № 2. P. 113–137.
107. *Chauvire Ch.* La raison et l'irrationnel // *Philosopher: Les interrogations contemporaines*. P., 2000. 2. P. 269–278.
108. *Clifford M.R.* Crossing (out) the boundary: Foucault and Derrida on transgressing transgression // *Philosophy today*. Celina, 1987. Vol. 31. № 3/4. P. 223–233.
109. *Cohen L.* Descartes and Merleau-Ponty on the «cogito» as the foundation of philosophy // *Human nature and natural knowledge*. Dordrecht etc., 1986. P. 295–312.

110. *Colombel J.* Michel Foucault: la clarté de la mort. P.: Ed. O.Jacob, 1994. 296 p.
111. *Cook D.* Nietzsche and Foucault on Ursprung and genealogy // *Clio*. Fort Wayne, 1990. Vol. 19. № 4. P. 299–309.
112. *Copp D.* Reasons and societies // *Philos. quart.* St. Andrews, 1998. Vol. 48. № 190. P. 96–102.
113. *Cottier G.* La mort de l'homme: Une lecture de Michel Foucault // *Rev. thomiste*. P., 1986. T. 86. № 2. P. 269–282.
114. *Corvez M.* Les structuralistes: les linguistes, Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan et les critiques littéraires. P.: Aubier-Montaigne, 1969. 199 p.
115. *Critchley S.* Remarks on Derrida and Habermas // *Constellations*. Oxford–Cambridge (Mass.), 2000. Vol. 7. № 4. P. 455–465.
116. *Critical essays on Michel Foucault* / Ed. by P.Burke. Aldershot, Hants., England: Scolar Press; Brookfield, Vt.: Ashgate Pub., 1992. 233 p.
117. *Crossley N.* Fish, field, habitus and madness : The first wave mental health users movement in Great Britain // *Brit. j. of sociology*. L., 1999. Vol. 50. № 4. P. 647–670.
118. *Crowell S.G.* Husserl, Derrida, and the phenomenology of expression // *Philosophy today*. Celina, 1996. Vol. 40. № 1. P. 61–70.
119. *Cutrofello A.* A critic of Derrida's Hegel deconstruction: speech, phonetic writing, and hieroglyphic script in logic, law, and art // *Clio*. Fort Wayne, 1991. Vol. 20. № 2. P. 123–137.
120. *Dangerous encounters: genealogy and ethnography* / Ed. by M.Tamboukou & Stephen J.Ball. N.Y.: Peter Lang, cop., 2003. 219 p.
121. *D'Amico R.* Historicism and knowledge. L.–N.Y.: Routledge, 1989. XIV, 174 p.
122. *D'Amico R.* Sed amentes sunt isti: against Michel Foucault's account of Cartesian scepticism // *Philos. forum*. Boston. 1994. Vol. 26. № 1. P. 33–48.
123. *De Munck J.* Pour une critique de la raison procedurale // *Une société-monde? : Les dynamiques sociales de la mondialisation*. Bruxelles, 2001. P. 115–132.
124. *Derrida J.* De la grammatologie. P.: Minuit, 1967. 447 p.
125. *Desanti J.-T.* La raison scientifique // *Philosopher : Les interrogations contemporaines*. P., 2000. 1. P. 343–353.
126. *Descartes R.* Meditationes de Prima Philosophia. Stuttgart: Reclam, 1994. 229 S.
127. *Dean M.* Critical and effective histories: Foucault's methods a. hist. sociology. L.–N.Y.: Routledge, 1997. IX, 237 p.
128. *Descombes V.* Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978). P.: Minuit, 1979. 224 p.

129. *Descartes R.* Œuvres et lettres. P.: Pléade, 1953. 1500 p.
130. *Deleuze G.* Foucault. P.: Minuit, 1986. 143 p.
131. *Derrida J.* De la grammatologie. P., 1967. 447 p.
132. *Derrida J.* L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1967. 439 p.
133. *Derrida J.* La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. P.: PUF, 1967. 117 p.
134. *Dunkelsbuhler U.* Kritik der Rahmen-Vernunft: Parergon-Versionen nach Kant u. Derrida. Munchen: Fink, 1991. 187 S.
135. *Engelmann P.* Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 49–59.
136. *Englert K.* Frivolität und Sprache: Zur Zeichentheorie bei Jacques Derrida. Essen: Blaue Eule, 1987. 251 S.
137. *Eribon D.* Michel Foucault (1926–1984). P.: Flammarion, 1989. 412 p.
138. *Eribon D.* Michel Foucault et ses contemporains. P.: Fayard, 1994. 366 p.
139. *Foucault's new domains / edited by Mike Gane and Terry Johnson.* L.–N.Y.: Routledge, 1993. 223 p.
140. *Felman Sh.* Writing and madness: (Lit., philosophy, psychoanalysis) / Transl. by Evans N. a. the author with ass. of Massumi B. Ithaca (N.Y.): Cornell univ. press, 1985. 255 p.
141. *Ferry L.; Renaut A.* Système et critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine. Bruxelles: OUSIA, 1984. 234 p.
142. *Farrell F.B.* Iterability and meaning: The Searle-Derrida debate // Metaphilosophy. Oxford, 1988. Vol. 19. № 1. P. 53–64.
143. *Fichant M.* L'idée critique et l'histoire de la raison. Les Lumières et la réflexion // Rev. de métaphysique et de morale. P., 1999. № 4. P. 525–537.
144. *Fimiani M.* Foucault et Kant: critique clinique éthique / traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin. P.: L'Harmattan, 1998. 143 p.
145. *Finas L. et al.* Écartis; quatre essais à propos de Jacques Derrida P.: Fayard, 1973. 324 p.
146. *Flaherty P.* (Con)textual contest: Derrida and Foucault on madness and the Cartesian subject // Philosophy of the Social Sciences. 1986. № 16. P. 157–75.
147. *Fleming M.* Working in the philosophical discourse of modernity: Habermas, Foucault, and Derrida // Philosophy today. Celina, 1996. Vol. 40, № 1. P. 169–178.
148. *Flynn B.* Derrida and Foucault: madness and writing // Derrida and deconstruction. N.Y.–L., 1989. P. 201–218.
149. *Flynn Th.R.* Foucault and the spaces of history // Monist. La Salle (Ind.), 1991. Vol. 74, № 2. P. 165–186.
150. *Forget P.* Das «Gerede» vom performativen Widerspruch: Zu Habermas' Derrida-Kritik // Allg. Ztschr. für Philosophie. Stuttgart, 1991. Bd. 16. H. 3. S. 47–57.

151. *Forrester J.* Michel Foucault and the history of psychoanalysis // History of science. Bucks, 1980. Vol. 18, pt. 2. № 42. P. 286–301.
152. *Fortier F.* Les stratégies textuelles de Michel Foucault: un enjeu de vérification. Québec: Nuit blanche, 1997. 321 p.
153. Foucault / Ed. by Desmond Bell. Oxford: Pergamon press, 1992. 480 p.
154. Foucault and his interlocutors / Ed. and introduced by A.I.Davidson. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997. 261 p.
155. Foucault au Collège de France: un itinéraire / Sous la dir.de Guillaume Le Blanc et Jean Terrel. Pessac: Presses Univ. de Bordeaux, 2003. 227 p.
156. Foucault et la philosophie antique / Actes du colloque international du 21–22 juin 2001 org. par l'Université Paris XII (E. A. 431), la Société internationale des études sur Michel Foucault et l'École normale supérieure; sous la dir. de Frédéric Gros et Carlos Lévy. P.: Éd. Kimé, 2003. 208 p.
157. Foucault: le courage de la vérité / Coord. par Frédéric Gros. P.: Presses Univ. de France, 2002. 165 p.
158. *Foucault M.* L'archéologie du savoir. P.: Gallimard, 1969. 279 p.
159. *Foucault M.* Dits et écrits, 1954–1988 / Ed. établie sous la direction de D.Defert, F.Ewald avec la collab. de J.Lagrange. P.: Gallimard, 2001. Vol. 1: 1954–1975. 1707 p.
160. *Foucault M.* Dits et écrits, 1954–1988 / Ed. établie sous la direction de D.Defert, F.Ewald avec la collab. de J.Lagrange. P.: Gallimard, 2001. Vol. 2 : 1976–1988. 1755 p.
161. *Foucault M.* Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique. P.: Plon, 1961. 308 p.
162. *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. P.: Gallimard, 1972. 621 p.
163. *Foucault M.* Les anormaux: cours au Collège de France (1974–1975) / Éd. établie sous la dir. de F.Ewald et A.Fontana; par V.Marchetti et A.Salomoni. P.: Le Seuil; Gallimard, 1999. 351 p.
164. *Foucault M.* Maladie mentale et personnalité. P.: Presses Univ. de France, 1954. 150 p.
165. *Foucault M.* Résumé des cours, 1970–1982. P.: Julliard, 1989. 172 p.
166. *Foucault M.* Surveiller et punir: Naissance de la prison. P.: Gallimard, 1975. 360 p.
167. *Freundlieb D.* Rationalism versus irrationalism? Habermas's response to Foucault // Inquiry. Oslo, 1988. Vol. 31. № 2. P. 171–192.
168. *Fulford K.W.M.* Mind and madness: new directions in the philosophy of psychiatry // Philosophy, psychology and psychiatry. Cambridge etc., 1994. P. 5–24.
169. *Gamm G.* Der Wahnsinn in der Vernunft. Bonn: Bouvier Verl. (Grundmann), 1981. 263 S.

170. *Gasche R.* Inventions of différence: On Jacques Derrida. Cambridge (Mass.)—L.: Harvard univ. press, 1995. 2nd ed. VII, 286 p.
171. *Gasche R.* The tain of the mirror: Derrida a. the philosophy of reflection. Cambridge (Mass.)—L.: Harvard univ. press, 1986. X, 348 p.
172. *Gehring P.* Innen des Außen Außen des Innen: Foucault, Derrida, Lyotard. Munchen: Fink, 1994. 317 S.
173. *Geuss R.* Genealogy as critique // *Europ. j. of philosophy.* Danvers (Mass.), 2002. Vol. 10. № 2. P. 209–215.
174. *Gillan G.* Foucault and Nietzsche: affectivity and the will to power // *Postmodernism and continental philosophy.* N.Y., 1988. P. 135–141.
175. *Gogeanu I.* On Derrida: differance and indecidability // *Synthesis.* Buc., 1999. № 26. P. 9–24.
176. *Goldstein P.* Between Althusserian science and Foucauldian materialism: the later work of Pierre Macherey // *Rethinking Marxism.* Amherst, 2004. Vol. 16. № 3. P. 327–337.
177. *Giovannangeli D.* Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida Bruxelles: Ousia; P.: Diff. J.Vrin, 2001. 139 p.
178. *Greisch J.* Descartes selon l'ordre de la raison hermeneutique: Le «moment cartésien» chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur // *Rev. des sciences philos. et theologiques.* P., 1989. T. 73. № 4. P. 529–548.
179. *Grene M.* Descartes and skepticism // *Rev. of metaphysics.* Wash., 1999. Vol. 52. № 3. P. 553–571.
180. *Grize J.-B.* Raison et raisonnement // *Rev. europ. des sciences sociales.* Geneve, 1987. T. 25. № 74. P. 181–194.
181. *Gros F.* Foucault et la folie. P.: Presses Univ. de France, 2004. 126 p.
182. *Gros F.* Michel Foucault. P.: Presses Univ. de France, 2004. 127 p.
183. *Gross D.M.* Foucault's analogies, or How to be a historian of the present without being a presentist // *Clio.* Fort Wayne, 2001. Vol. 31. № 1. P. 57–82.
184. *Guédez A.* Foucault. P.: Éd. univ., 1972. 119 p.
185. *Gutting G.* Michel Foucault's archaeology of scientific reason. Cambridge: Cambridge univ. press, 1989. 306 p.
186. *Haber H. F.* Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault. N.Y.: Routledge, 1994. 160 p.
187. *Han B.* L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal. Grenoble: Millon, 1998. 325 p.
188. *Harland R.* Superstructuralism: The philosophy of structuralism a. post-structuralism. L.—N.Y.: Methuen, 1987. X, 213 p.
189. *Hartman G. H.* Saving the text: literature, Derrida, philosophy. Baltimore: Johns Hopkins univ. Press, 1985, 1981. XXVII, 184 p.

190. *Hatfield G.* Reason, nature, and God in Descartes // Science in context. Cambridge etc., 1989. Vol. 3. № 1. P. 175–201.
191. *Holier D.* Le collège de sociologie. P.: Gallimard, 1979. 599 p.
192. *Hanna R.* Descartes and dream skepticism revisited // J. of the history of philosophy. Claremont, 1992. Vol. 30. № 3. P. 377–398.
193. *Heimonet J.-M.* Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida: le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours. Chapel Hill: U.N.C. Dept. of Romance Languages, 1987. 230 p.
194. *Hermans M.; Klein M.* Ces «Exercices spirituels» que Descartes aurait pratiqués // Arch. de philosophie. P., 1996. T. 59. Cah. 3. P. 427–440.
195. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction / Michel de Certeau.* Pré-cédé de Un chemin non tracé / par L.Giard. P.: Gallimard, 2002. 310 p.
196. *Honegger Cl.* Michel Foucault und die serielle Geschichte: Über die «Archäologie des Wissens» // Merkur. Stuttgart, 1982. Jg. 36, H. 5. S. 500–523.
197. *Honneth A.* Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1985. 382 S.
198. *Honneth A.* The critique of power: reflective stages in a critical social theory / Translated by Kenneth Baynes. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. 340 p.
199. *Hopkins B.C.* Transcendental ontologism and Derrida's reading of Husserl: the prospect of dialogical mediation in the dispute between Husserlians and Derrideans // Philosophy today. Celina, 1996. Vol. 40. № 1. P. 71–79.
200. *Howarth D.* An archaeology of political discourse?: Evaluating Michel Foucault's explanation and critique of ideology // Polit. studies. Oxford, 2002. Vol. 50. № 1. P. 117–135.
201. *Houlgate S.* Hegel, Derrida, and restricted economy: The case of mechanical memory // J. of the history of philosophy. Claremont, 1996. Vol. 34. № 1. P. 79–93.
202. *Hutton P.H.* Foucault, Freud, and the technologies of the self // Technologies of the self. L., 1988. P. 121–144.
203. *Imbert C.* La peinture de Manet / Michel Foucault. Suivi de Michel Foucault, un regard / Sous la direction de Maryvonne Saison; avec D.Chateau, Thierry de Duve et al. P.: Ed. du Seuil. 168 p.
204. *Imlay R.A.* Descartes et la folie // Studia leibnitiana. Wiesbaden, 1987. Bd. 19. H. 1. P. 91–97.
205. *Insenberg B.* Habermas on Foucault: Critical remarks // Acta sociol. Oslo, 1991. Vol. 34. № 4. P. 299–308.
206. *Katz J.J.* Descartes's cogito // Pacific philos. quart. Los Angeles, 1987. Vol. 68. № 3/4. P. 175–196.

207. *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida / Colloque de Cerisy*, 11–21 juillet 1992; dir. par M.-L.Mallet. P.: Galilée, 1994. 583 p.
208. *L'image: Deleuze, Foucault, Lyotard / Coordination scientifique Th.Lenain*. P.: J.Vrin, 1997. 161 p.
209. *Luske B. Mirrors of madness: Patrolling the psychic border*. N.Y.: De Gruyter, 1990. XIII, 130 p.
210. *Merquior J.-G. Foucault, ou, Le nihilisme de la chaire / Trad. de l'anglais par Martine Azuelos*. P.: Presses Univ. de France, 1986. 203 p.
211. *Michel A. Michel Foucault: archéologie et généalogie*. P.: Librairie générale française, 1985. 285 p.
212. *Jaccard, R. La folie // Philosophe : Les interrogations contemporaines*. P., 2000 . P. 169–179.
213. *Jacques T.C. Whence does the critic speak?: A study of Foucault's genealogy // Philosophy a. social criticism*. Chestnut Hill (Ma), 1991. Vol. 17. № 4. P. 325–344.
214. *Jay M. The limits of limit-experience: Bataille and Foucault // Constellations*. Oxford; Cambridge (Mass.), 1995. Vol. 2. № 2. P. 155–174.
215. *Judovitz D. Derrida and Descartes: economizing thought // Derrida and deconstruction*. N.Y.–L., 1989. P. 40–57.
216. *Kammler C. Michel Foucault: Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn: Bouvier, 1986. 273 S.
217. *Kates J. The problem of «Bedeutung» in Derrida and Husserl // Philosophy today*. Celina, 1998. Vol. 42. № 2. P. 194–206.
218. *Kenneth Burke and contemporary European thought: rhetoric in transition / Ed. by Bernard L. Brock*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press, 1995. 279 p.
219. *Kofman S. Lectures de Derrida*. P.: Galilée, 1984. 190 p.
220. *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel*. P.: Gallimard, 1947. 595 p.
221. *Kurzwell E. The age of structuralism: Levi-Strauss to Foucault*. N.Y.: Columbia univ. press, 1980. XIII, 256 p.
222. *La folie raisonnée / sous la direction de Michelle Cadoret*. P.: Presses Univ. de France, 1989. 498 p.
223. *Lahr M. Nietzsche in Frankreich: Eine Spurensicherung im Werk Michel Foucaults // Chronik des Nietzsche-Kreises München*. Neuried, 1999. S. 255–273.
224. *Lambrecht L. Kritik der Moderne Krise Europas?: Überlegungen im Anschluss an Nietzsche, Husserl und Derrida // Dialektik*. Hamburg, 1996. № 1. S. 57–72.
225. *Lash S. Genealogy and the body // Theory, culture a. soc*. Cleveland, 1984. Vol. 2. № 2. P. 1–17.

226. *Lawlor L.* Distorting phenomenology: Derrida's interpretation of Husserl // *Philosophy today*. Celina, 1998. Vol. 42. № 2. P. 185–193.
227. *Lecourt D.* Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault. P.: F.Maspero, 1972. 134 p.
228. *Levy N.* History as struggle: Foucault's genealogy of genealogy // *History of the human sciences*. L., 1998. Vol. 11. № 4. P. 159–170.
229. *Lectures de Michel Foucault*. Volume 2, Foucault et la philosophie / P.Artières, T.Dagron, F.Fischbach. et al.; textes réunis par E. da Silva. Lyon: ENS Éd., 2003. 134 p.
230. *Les archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*. Christian Ruby. P.: Ed. du Félin, 1989. 159 p.
231. *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980 / Dir., P.Lacoue-Labarthe et J.-L.Nancy*. P.: Galilée, impr. 1981. 1 Vol. (695 p.).
232. *Lilla M.* Die Politik des Jacques Derrida // *Leviathan*. Wiesbaden, 1999. Jg. 27. H. 2. S. 179–198.
233. *Lorenc W.* Post-phenomenological critique of humanism (Heidegger, Levinas, Derrida) and universalism // *Dialogue a. universalism*. Warsaw, 1995. Vol. 5. № 6. P. 5–19.
234. *Macherey P.* Foucault avec Deleuze: Le retour éternel du vrai // *Rev. de synthèse*. P., 1987. T. 108. № 2. P. 277–285.
235. *Maeschalck M.* L'anti-science de M. Foucault face à la critique de J.Habermas // *Rev. des sciences philos. et theologiques*. P., 1990. T. 74. № 4. S. 567–590.
236. *Major-Poetzl P.* Michel Foucault's archaeology of Western culture: Toward a new science of history. Brighton: Harvester press, 1983. XIII, 281 p.
237. *Manning R.J.S.* Openings: Derrida, différance, and the production of justice // *Philosophy today*. Celina, 1996. Vol. 40. № 3. P. 405–417.
238. *Mantion J.-R.* Jacques Derrida, vaguement: Le passage des eaux // *Critique*. P., 1988. T. 44. № 490. P. 224–235.
239. *McCarthy T.* The politics of the ineffable: Derrida's deconstructionism // *Philos. forum*. Boston, 1989/90. Vol. 21. № 1/2. P. 146–168.
240. *Menke Ch.* «Absolute Interrogation»: Metaphysikkritik und Sinnsubversion bei Jacques Derrida // *Philos. Jb.Freiburg; Munchen*, 1990. Jg. 97. Hbd. 2. S. 351–366.
241. *Megill A.* Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: Univ. of California Press, 1987. 399 p.
242. *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir / Sous la dir. de Charles Zarka*. P.: PUF, 2000. 246 p.
243. *Michel Foucault et la médecine: lectures et usages / Sous la dir. de Philippe Artières et Emmanuel Da Silva*. P.: Éd. Kimé, 2001. 333 p.

244. Michel Foucault, la littérature et les arts: actes du Colloque de Cerisy, juin 2001 / Sous la dir. de Philippe Artières; Centre culturel international (Cerisy-la-Salle, Manche). Colloque (2001-06-23/ 2001-06-30). Centre culturel international (Cerisy-la-Salle, Manche). Colloque (2001-06-23 / 2001-06-30. P.: Éd. Kimé, 2004. 194 p.
245. Michel Foucault: lectures critiques: Essai / D.Couzens Hoy éditeur; traduit de l'anglais par Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Univ.: Ed. Univ., 1989. 265 p.
246. Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir: études transeuropéennes / Sous la direction de Alain Brossat. Nancy: Presses univ. de Nancy, 1994. 242 p.
247. Michel Foucault: trajectoires au coeur du présent / Sous la direction de Lucio D'Alessandro et Adolfo Marino / traduit de l'italien par Francesco Paolo Adorno et Nadine Le Lirzin. P.: L'Harmattan, 1998. 318 p.
248. Michel Foucault: lire l'oeuvre / Sous la direction de Luce Giard. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. 226 p.
249. Michel Foucault: usages et actualités: actes du colloque des 4, 5 et 6 mai 2004, Metz / Organisé par B.Goetz, J.-M.Leveratto, L.Mozère et al. Strasbourg: Ed. du Portique, 2004. 366 p.
250. Michel Foucault, philosophe: rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988. P.: Seuil, 1989. 405 p.
251. Miller J. The Passion of Michel Foucault. N.Y.: Simon & Schuster, 1993. 491 p.
252. Naas M. Derrida's watch / Foucault's pendulum // Philosophy today. Celina, 1997. Vol. 41. № 1. P. 141–152.
253. Nadler S. Descartes's demon and the madness of Don Quixote // J. of the history of ideas. Philadelphia, 1997. Vol. 58. № 1. P. 41–55.
254. Nagl L. Habermas and Derrida on reflexivity // Enlightenment. Kampen, 1993. P. 61–76.
255. Natoli S. Ermeneutica e genealogia: Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Milano: Bocca, 1981. 203 p.
256. Nuyen A.T. Adorno and the French post-structuralists on the other of reason // J. of speculative philosophy. N. S. Univ. Park (Pa), 1990. Vol. 4. № 4. P. 310–322.
257. Owen D. Foucault, Habermas and the claims of reason // History of the human sciences. L., 1996. Vol. 9. № 2. P. 119–138.
258. Paden R. Locating Foucault archaeology vs. structuralism // Philosophy and social criticism. Chestnut Hill, 1986. Vol. 11. № 2. P. 19–37.
259. Penser avec Michel Foucault: théorie critique et pratiques politiques / Sous la direction de Marie-Christine Granjon. P.: Karthala, impr. 2005. 352 p.
260. Quinton A. Madness // Philosophy and practice. Cambridge etc., 1985. P. 17–41.

261. *Potte-Bonneville M.* Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire. P.: Presses Univ. de France, 2004. 311 p.
262. *Rajchman J.* Erotique de la vérité: Foucault, Lacan et la question de l'éthique / Trad. de l'américain par O.Bonis. P.: Presses Univ. de France, 1994. 198 p.
263. *Rajchman J.* Michel Foucault: la liberté de savoir / Trad. de l'anglais par S.Durastanti. P.: Presses Univ. de France, 1987. 152 p.
264. *Ramond Ch.* Le vocabulaire de Derrida P.: Ellipses, 2001. 66 p.
265. *Rapaport H.* Heidegger and Derrida: Reflections on time a. language. Lincoln; London: Univ. of Nebraska press, 1989. 293 p.
266. *Rehmann J.* Michel Foucault und die Konstruktion eines postmodernen Nietzscheanismus (Teil II) // Argument. B., 2002. Jg. 44. H. 1. S. 51–72.
267. *Revel J.* Le vocabulaire de Foucault. P.: Ellipses, 2002. 68 p.
268. *Richters A.* Modernity-postmodernity controversies: Habermas and Foucault // Theory, culture a. soc. Cleveland, 1988. Vol. 5. № 4. P. 611–643.
269. *Riedel M.* Principium und pronunciatum: Descartes Ego-sum-Argument und der Anfang der ersten Philosophie // Kant-Studien. B., 1988. Jg. 79. H. 1. S. 1–16.
270. *Riza S.* Michel Foucault: de l'archiviste au militant. P.: J.Lyon, 1997. 157 p.
271. *Robinson K.* Thought of the outside: The Foucault / Deleuze conjunction // Philosophy today. Celina, 1999. Vol. 93. № 1. P. 57–72.
272. *Rockmore T.* La modernité et la raison: Habermas et Hegel // Arch. de philosophie. P., 1989. T. 52. Cah. 2. P. 177–190.
273. *Rollet J.* Michel Foucault et la question du pouvoir // Arch. de philosophie. P., 1988. T. 51. Cah. 4. P. 647–663.
274. *Rorty R.* Habermas, Derrida, and the functions of philosophy // Rev. intern. de philosophie. Wetteren, 1995. Vol. 49. № 4. P. 437–459.
275. *Roth M.S.* Foucault's «History of the present» // History and theory. Middletown, 1981. Vol. 20. № 1. P. 32–46.
276. *Roudinesco E. et al.* Penser la folie: essais sur Michel Foucault. P.: Galilée, 1992. 194 p.
277. *Ruby C.* Les archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard. P.: Félin, 1989. 159 p.
278. *Saint-Sernin B.* Blessure de la raison a l'aube du XXe siècle // Etudes: Rev. mens. P., 1992. T. 377. № 3. P. 215–224.
279. *Sarup M.* An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. N.Y. etc.: Harvester Wheatsheaf, 1988. VIII, 171 p.
280. *Sebbah F.-D.* L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. P.: Presses Univ. de France, 2001. VI-320 p.
281. *Seth S.* A critique of disciplinary reason: The limits of political theory // Alternatives. Delhi; N.Y., 2001. Vol. 26. № 1. P. 73–92.

282. *Sheridan A.* Discours, sexualité et pouvoir: initiation à Michel Foucault / Trad. et présentation par Philip Miller. Brussels: P.Mardaga, 1985. 275 p.
283. *Sheridan A.* Michel Foucault, the will to truth. L.–N.Y.: Tavistock, 1980. X, 243 p.
284. *Shiner L.* Reading Foucault: Anti-method and the genealogy of power-knowledge // History and theory. Middletown, 1982. Vol. 21. № 3. P. 382–398.
285. *Schrift A.D.* Genealogy and/as deconstruction: Nietzsche, Derrida and Foucault on philosophy as critique // Postmodernism and continental philosophy. N.Y., 1988. P. 193–213.
286. *Schrift A.D.* Foucault and Derrida on Nietzsche and the end(s) of «man» // Exceedingly Nietzsche. L.–N.Y., 1988. P. 131–149.
287. *Shiner L.* Reading Foucault: Anti-method and the genealogy of power-knowledge // History a. theory. Middletown, 1982. Vol. 21. № 3. P. 382–398.
288. Structuralism and since: From Levi-Strauss to Derrida / Ed., with an introd., by Sturrock J. Oxford etc.: Oxford univ. press, 1979. 190 p.
289. *Sichère B.* L'autre histoire: A partir de Michel Foucault // Tel quel. P., 1980. № 86. P. 71–95.
290. *Sichère B.* Eloge du sujet: du retard de la pensée sur les corps. P.: B.Grasset, 1990. 250 p.
291. *Schrift A.D.* Foucault and Derrida on Nietzsche and the end(s) of 'man' // Exceedingly Nietzsche. L.–N.Y., 1988. P. 131–149.
292. *Schrift A.D.* Genealogy and/as deconstruction: Nietzsche, Derrida and Foucault on philosophy as critique // Postmodernism and continental philosophy. N.Y., 1988. P. 193–213.
293. *Shusterman R.* Practicing what you preach // Philosophy a. lit. Baltimore, 1997. Vol. 21. № 2. P. 444–454.
294. *Siebers T.* The ethics of criticism. Ithaca–L.: Cornell univ. press, 1988. X, 246 p.
295. *Siemek M.J.* A critique of «non-instrumental reason» // Dialogue a. humanism. Warsaw, 1993. Vol. 3. № 4. P. 87–94.
296. *Smart B.* Michel Foucault. Chichester; L.–N.Y.: Horwood, 1985. 150 p.
297. *Strozier R.M.* Saussure, Derrida, and the metaphysics of subjectivity. Berlin etc.: De Gruyter, 1988. IX, 304 p.
298. *Sweetman B.* Postmodernism, Derrida, and differance: a critique // Intern. philos. quart. Bronx (N.Y.), 1999. Vol. 39. № 1. P. 5–18.
299. Témoignage: éthique, esthétique et pragmatique (II). Témoignage et fiction (I). Foucault: autour des «Dits et écrits». Lyon: Villa Gillet: Circé, 1995. 206 p.
300. *Teichert D.* Zwischen Wissenschaftskritik und Hermeneutik: Foucaults Humanwissenschaften // Ztschr. für philos. Forschung. Meisenheim am Glan, 1993. Bd. 47. H. 2. S. 204–222.

301. *Tito J.M.* In praise of presence: Rethinking presence with Derrida and Husserl // *Philosophy today*. Chicago, 2001. Vol. 45. № 2. P. 154–167.
302. The sciences in enlightened Europe / Ed. by W.Clark, J.Golinski, and S.Schaffer. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1999. 566 p.
303. *Touey D.* Foucault's apology // *J. for the theory of social behaviour*. Oxford, 1998. Vol. 28. № 1. P. 83–106.
304. *Turcke Chr.* Der tolle Mensch: Nietzsche u. der Wahnsinn der Vernunft. Luneburg: zu Klampen, 1999. 2. Aufl. 176 S.
305. *Villani A.* Communication de la puissance et puissance de la communication: la raison communicationnelle // *Etudes philos. P.*, 1991. № 2. P. 193–206.
306. *Visker R.* «Michel Foucault»: Genealogie als Kritik. Munchen: Fink, 1991. 200 S.
307. *Vovelle M.* De la raison à l'être suprême // *Quelle religion pour la Révolution?* Bruxelles, 1989. P. 103–120.
308. *Waldenfels B.* Division ou dispersion de la raison? // *Etudes philos. P.*, 1986. № 4. P. 473–484.
309. *Wartenberg Th.E.* Foucault's archaeological method: A response to Hacking and Rorty // *Philos. forum*. Boston, 1984. Vol. 15. № 4. P. 345–364.
310. *Watling J.* Doubt, knowledge and the cogito in Descartes' «Meditations» // *Philosophers ancient and modern*. Cambridge, 1986. P. 57–69.
311. *Weberman D.* Foucault's reconception of power // *Philos. forum*. Boston, 1995. Vol. 26. № 3. P. 189–217.
312. *Wilson T.H.* Foucault, genealogy, history // *Philosophy today*. Celina, 1995. Vol. 39. № 2. P. 157–170.

## Примечания

- 1 См.: *Декомб В.* Современная французская философия. М., 2000. С. 8–14.
- 2 См.: *Canguilhem G.* Le normale et le pathologique. P., 2003.
- 3 *Декомб В.* Современная французская философия. С. 31 (курсив мой. – Д.Г.).
- 4 Там же. С. 35.
- 5 А.Кожев читал свой курс лекций и вел семинары в Париже, в Высшей Практической Школе, с 1933 по 1939 г. Слушателями его лекций были Ж.Батай, Ж.-П. Сартр, М.Мерло-Понти, Ж.Лакан, Ж.Ипполит, М.Лейрис, Р.Кайуа, Р.Арон, А.Бретон, П.Клоссовски и др. Книга «Введение в чтение Гегеля», базировавшаяся на этих лекциях и семинарах, появилась в 1947 году (см.: *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947 (рус. пер.: *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003)).
- 6 *Декомб В.* Современная французская философия. С. 18.
- 7 См.: там же. С. 19.
- 8 *Merleau-Ponty M.* Sens et non-sens. P. 1948. P. 109–110. (Цит. по: *Декомб В.* Современная французская философия. С. 17.)
- 9 См. *Bataille G.* L'expérience intérieure. P., 1954. (Рус. пер.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997.)
- 10 Эти идеи наиболее полно отразились в творчестве вдохновляемой Батаем философской группы «Коллеж социологии». См. в кн.: *Holier D.* Le collège de sociologie. P., 1979. (Рус. пер.: «Коллеж социологии». СПб, 2004.)
- 11 См.: *Foucault M.* Préface à la transgression // *Foucault M.* Dits et écrits. P. 261–278. (Рус. пер. в кн.: **Танатография эроса: Ж.Батай и французская мысль середины 20 века.** СПб., 1994. С. 110–131.); *Derrida J.* De l'économie restreinte à l'économie générale. *Un hegelianisme sans réserve* // *Derrida J.* L'écriture et la différence. P., 1967. P. 369–407.
- 12 См.: *Blanchot M.* L'Espace littéraire. P., 1968. (Рус. пер.: *Бланио М.* Пространство литературы. М., 2002.)
- 13 См.: *Рыклин М.* Бланио // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 40–41.
- 14 Там же. С. 41.
- 15 См.: *Foucault M.* La folie, l'absence d'œuvre // *Foucault M.* Dits et écrits. Vol. I. P. 440–448.
- 16 О творчестве Ван Гога в период его пребывания в клинике см.: *Zurcher B.* Van Gogh. Vie et œuvre. Freiburg-am-Breisgau, 1985. P. 215–284.
- 17 Этот термин используется М.Фуко в работе «Les anormaux» («Аномальные»).
- 18 Именно от него Фуко воспринял интерес к проблематике безумия. Так, в 1955 г. Ипполит говорил: «Я придерживаюсь идеи, что изучение безумия – отчуждения в глубоком смысле этого слова – находится в центре антропологии, в центре изучения человека». (См.: *Eribon D.* M.Foucault. P., 1989. P. 93. Цит. по: *Сокулер З.* Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 5–20.)
- 19 Его интерес к экзистенциальной психиатрии выльется в работу: *Introduction* // *Binswanger L.* Le Rêve et l'Existence. P. 1954. P. 9–128. («Введение» в работу: *Бинсвангер Л.* Сон и существование. (См.: *Dits et écrits.* Vol. I. P. 93–147.)

- 20 Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 3. М., 2005. С. 12.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Позже он остроумно резюмирует события своей жизни в тот период: «Я был достаточно безумным, чтобы изучать разум, а потом стал достаточно разумным, чтобы изучать безумие» (Там же. С. 290).
- 24 Первое знакомство с творчеством Ницше относится к периоду обучения Фуко в Ecole Normale.
- 25 См., например: *Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993.
- 26 Фуко в это время вел лекции и семинары у группы студентов, в которую входил Деррида. Между будущими философами устанавливаются дружеские отношения.
- 27 Уже в Предисловии Деррида утверждает, что «<...> по теме это размышление Гуссерля относится к поздней группе сочинений, тяготеющих к *Кризису*» («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». – Д.Г.) См.: *Гуссерль Э. Начало геометрии*. М., 1996. С. 9.
- 28 *Гуссерль Э. Начало геометрии*. С. 16.
- 29 Там же.
- 30 В качестве основных источников биографических сведений о М.Фуко использовались: *Eribon D. Michel Foucault*. P., 1989; 2-е изд., 1991; *Miller J. The Passion of Michel Foucault*. N.Y., 1993 и «Chronologie», представленная в: *Foucault M. Dits et écrits*. Биографические данные о Ж.Деррида приводятся по: *Bennington G., Derrida J. Jacques Derrida*. P., 1991.
- 31 По выражению Кангйема, «История безумия» была событием (см.: *Canguilhem G. Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement // Le Débat*. № 41. September–november. 1986. P. 37–40). Ее появление сразу же вызвало реакцию многих всемирно известных французских интеллектуалов, в их числе – Барт и Бланшо, написавшие на книгу обширные рецензии.
- 32 См.: *Foucault M. Histoire de la folie a l'âge classique*. P. 583–603.
- 33 См.: *Foucault M. Dits et écrits Vol. I*. P. 1149–1164. Этот текст был помещен в № 11 журнала, вышедшем 1 февраля 1972 под названием «Michel Foucault». Номер целиком был посвящен творчеству Фуко, точнее, «связям между его философской работой и его отношением к литературе». Во время подготовки номера главный редактор журнала предложил Фуко план номера, в котором, в частности, предполагалось поместить текст Деррида «Cogito и история безумия». В ответном письме Фуко предложил ему опубликовать «ответ, который он хотел бы дать Деррида».
- 34 Этот аспект подробно рассматривается в работе: *Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж.Деррида 80-х годов)*. М., 1989.
- 35 *Деррида Ж. Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 46–47, 56.
- 36 Там же. С. 57–58.
- 37 Там же. С. 48–50.
- 38 Тем не менее, момент неопределенности все же присутствует: авторы словаря Robert замечают, что «в современной психиатрии говорят о *психической болезни* или *умственных нарушениях*».

- 39 Его основное словарное значение – «безрассудство».
- 40 См.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 258.
- 41 Там же. С. 169.
- 42 Этим можно объяснить то, что Деррида в своей интерпретации выделяет «гегелевское измерение» книги Фуко (см.: Деррида Ж. Письмо и различие. С. 49–50, 57–58).
- 43 Foucault M. L'archéologie du savoir. P. 26–27. (пер. наш. – Д.Г.)
- 44 О том значении, которое эта задача имела для Фуко, см. главу «Прощай структурализм» в книге Блانشо (Блانشо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб., 2002. С. 15–19).
- 45 На несовпадение этих двух понятий обращало внимание не так много исследователей творчества Фуко. Различия в существующих интерпретациях «Истории безумия» определяются следующим фактом: придается или нет значение их нетождественности.
- 46 Блانشо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 61 (курсив мой. – Д.Г.).
- 47 Стоит обратить внимание, что это именно «пространство». Им разделяются две отдельные *сущности*, между которыми, таким образом, устанавливается *внешнее различие*.
- 48 В книге Фуко приведены характерные перечисления, свидетельствующие о подобном смещении: «развратник», «слабоумный», «мот», «калека», «помешанный в уме», «вольнодумец», «неблагодарный сын», «отец-расточитель», «проститутка», «умалишенный» (см. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 97).
- 49 Текст Деррида на эту тему анализируется во II главе.
- 50 Блانشо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 71–72.
- 51 Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 313 (курсив мой. – Д.Г.).
- 52 Там же.
- 53 Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002. С. 282 (курсив мой. – Д.Г.).
- 54 Чуть позже мы еще вернемся к этому очень важному положению, которое можно рассматривать как один из примеров *генеалогии власти*.
- 55 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 419.
- 56 Там же. С. 96.
- 57 Там же. С. 97.
- 58 Там же. С. 128.
- 59 Там же. С. 169.
- 60 Она представляет собой одновременно *вывод*, который Фуко делает на определенном этапе своего исследования, и *проект*, который лежит в основании замысла книги в целом.
- 61 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 183 (курсив мой. – Д.Г.).
- 62 Представление о том, какое место это понятие занимает в его творчестве, можно составить на основе его инаугурационной лекции «Порядок дискурса» (см.: Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. С. 46–96). Многие исследователи творчества Фуко признают эту лекцию одной из его программных работ (см., например: Там же. С. 344). Большая ее часть посвящена *исключению* и его различным типам.

- 63 Подорога говорит о работах Фуко как об анализе «становления европейских институтов *исключения* (практикующих различие между психическим заболеванием и нормой здоровья, или между преступным и законопослушным поведением, перверсией и общепринятыми правилами сексуального поведения)»; понятие исключения у Фуко он рассматривает в рамках анализа понятия Другого, а точнее – в рамках исследования «постструктуралистского анализа темы Другого» (см.: *Подорога В.А.* Словарь аналитической антропологии. С. 47). В близком ключе построена работа Рыклина (см.: *Рыклин М.К.* Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко), в которой проблема исключения рассматривается в том виде, какой она приобрела в поздних работах Фуко. На ключевое значение проблемы исключения для всего творчества Фуко указывает также и Ильин (см.: *Ильин И.П.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. С. 77–78). Он также говорит о связи этого мотива в творчестве Фуко с «общим местом всего современного западного «философствования о человеке», <...> получившего особое распространение в рамках постструктуралистских теоретических представлений», каковым он признает тему Другого. Однако подобная интерпретация дает ограниченное *психологистическое* толкование этой темы, сводя Другого к «Другому в человеке», и не учитывает того факта, что в рамках «постструктуралистских теорий» вообще и в концепции Фуко, в частности, она имеет, прежде всего, *социополитический* генезис.
- 64 Наш выбор обусловлен тем, что «исключение» по отношению к остальным играет роль «порождающего понятия». В чем именно состоит приоритет понятия исключения, мы скажем немного позже.
- 65 Понятие «исключения» является базовым *структурным* элементом книги Фуко. На это обращают внимание американские исследователи творчества Фуко Дрейфус и Рабинов: «С первых страниц “История безумия в классическую эпоху” вводит эти две параллельные темы – *географического* исключения и культурной интеграции, – темы, которые структурируют совокупность книги» (см.: *Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l’objectivité et de la subjectivité. P. 18 (курсив мой. – Д.Г.)).
- 66 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 49.
- 67 См.: Там же. С. 46–47.
- 68 Там же. С. 65.
- 69 Здесь уместно вернуться к приоритетной роли, которую играет понятие исключения в понятийной конструкции «Истории безумия». Рассмотрим первое отношение – «исключение»-«объективация»: *операция исключения делает возможным отношение к опыту неразумия как к объекту*, т. е. ей «безумие», собственно, и создается как таковое (т. к. неразумие как объект – это «безумие»). Это значит, что в измерении своего антропологического генезиса «безумие» *тождественно* исключенному. Второе отношение – «объективация»-«молчание»: молчание является атрибутом «безумия» в той мере, в какой «безумие» является объектом. Поскольку «безумие» не является «субъектом» (им было неразумие, но оно исчезает), по-

- стольку «речь» (возможность участвовать в процессе образования истины) не рассматривается среди его возможных атрибутов. «Безумие лишили языка», как говорит Фуко.
- 70 Нужно сказать, что он к тому времени уже являлся одним из «столпов» французской Академии и еще в 1966 году внес имя Фуко в качестве кандидата на должность преподавателя Коллежа.
- 71 См.: *Nemo P. Le poivoir pris en flagrant delit par Foucault. // Les Nouvelles littaireres. № 2515, 8–15 janvier 1976. P. 6–7.*
- 72 См. например: «Power and Norme. Notes» – выдержки из курса 1972–1973 г. «Общество наказания», опубликовано в: *Michel Foucault. Power, Truth, Strategy. Sydney, Feral. 1979. P. 59–66*, а также: «Vorlesungen zur Analyse der Macht-Mechanismen: das Denken des Staates» – выдержки из курса 1977–1978 г. «Безопасность, территория, население», опубликовано в: *Michel Foucault. Der Staub und die Wolke. Bremen, Verlag Impulse. 1982. S. 1–44.*
- 73 Институт мемориального книгоиздания и печати Аббатство Д’Арден, г. Кан (Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine Abbaye d’Ardenn, Caen).
- 74 В завершении первой лекции Фуко говорит: «Возникновение власти нормализации, то, каким образом она сложилась, то, каким образом она сумела установиться, никогда не опираясь на один-единственный институт, но втягивая в игру различные институты, и то, каким образом она распространила в нашем обществе свое господство, – вот что я хочу разработать». Французский издатель лекций снабдил последние слова этой фразы примечанием: «В подготовительной рукописи к лекции: “археологию этого я и хотел бы создать”». См.: *Foucault M. Les anormaux. P. 24* (пер., исправленный нами. Ср.: *Фуко М. Ненормальные. М., 2004. С. 48*).
- 75 См. *Фуко М. Ненормальные. С. 26*. Как поясняет французский издатель «Les anormaux», когда Фуко зачитывал фрагменты из отчетов судмедэкспертов, аудитория часто сопровождала этот процесс смехом.
- 76 См.: Там же. С. 32–35.
- 77 *Foucault M. Resumé des cours. P., 1989. P. 73–81.*
- 78 Там же. P. 73.
- 79 *Фуко М. Ненормальные. С. 79.*
- 80 *Foucault M. Resumé des cours. P. 75.*
- 81 *Foucault M. Les anormaux. P. 56.*
- 82 *Бланио М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 28, 39.*
- 83 Отношения их концепций заслуживают отдельного анализа. Со стороны Делеза заметно желание обозначить отношения непосредственной преемственности, со стороны Фуко – при всем демонстрируемом уважении (интонацией уважения, если не сказать восхищения, отмечено, например, предисловие к книге Делеза-Гваттари «Капитализм и шизофрения») – устанавливается определенная дистанция (чего не учитывает Бодрийар, который рассматривает отношение концепции желания Делеза и концепции власти Фуко скорее в делезианской перспективе).
- 84 Критический анализ именно такого – основанного на топологии – подхода к творчеству Фуко можно найти в работе: *Подорога В.А. Навязчивость взгляда. Мишель Фуко и живопись. См. в кн.: Фуко М. Это не трубка. М., 1999.*

- 85 В качестве яркого примера антипсихиатрической интерпретации можно привести текст так называемого «Трибунала Фуко» (см.: <http://www.foucault.de>).
- 86 См.: *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985. (Рус пер.: *Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне*. М., 2003.)
- 87 *Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне*. С. 249–258.
- 88 См.: Там же. С. 250–251. Нужно отметить, что Бланшо также предлагает рассматривать именно этот тезис «Истории безумия» в качестве формулировки замысла этой книги (см.: *Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю*. С. 61).
- 89 Там же. С. 251.
- 90 Там же.
- 91 Там же.
- 92 Там же. С. 252.
- 93 Это не сводится к интеллектуальному жесту простой смены знака. Деррида все же не может быть однозначно причислен к тем интерпретаторам, которые существенно упрощают замысел «Истории безумия», усматривая в ней попытку поменять минус на плюс.
- 94 «Безумие» не существует *вне* заточения – такова обнаруживаемая «археологическим» исследованием фундаментальная истина классической эпохи. «Молчание» безумия означает не то, как интерпретирует этот тезис Деррида, что само безумие есть молчание, а только то, что существование «безумия» в классическую эпоху *неотделимо* от тех обличий, в каких оно представляло *внутри* практик – дискурсивных или недискурсивных.
- 95 *Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне*. С. 250 (курсив мой. – Д.Г.).
- 96 Здесь уместно будет вспомнить о значении психоанализа в «истории безумия»: именно практическая ограниченность психоанализа жесткой структурой Врач–Пациент, заимствованной из классического опыта, ограничила, согласно Фуко, теоретический прорыв и переворот, совершенный психоанализом в сфере анализа происхождения психических отклонений. Возможно в этой «практической» заостренности мысли раннего Фуко проявляется сильное влияние, оказанное на него Л.Альтюссером и его концепцией «идеологических аппаратов». Этот мотив, однако, выходит далеко за пределы нашей темы, и мы можем лишь отослать к известным нам биографическим источникам, свидетельствующим о значительном воздействии, которое оказывал на молодого Фуко Л.Альтюссер (см.: *Foucault M. Dits et écrits*. P. 17–21).
- 97 Фуко как раз показывает, что граница, установленная разумом и создает «форму», внутри которой становится возможно «безумие», и преодоление этой границы не означает «трансформацию».
- 98 См. например: *Фуко М. Интеллектуалы и власть*. Т. 1. С. 285–286.
- 99 Там же. С. 363 (курсив мой. – Д.Г.).
- 100 Самый яркий пример, описываемый Фуко, – создание в Германии образцового учебного заведения для мальчиков, где сексуальное поведение учеников подвергалось постоянному контролю и где «грех мастурбации» был невозможен.

- <sup>101</sup> В частности, отдельно рассмотреть вопрос об отличии этих «идей» от тех «идей» (*ideae*), которые стали предметом философии (и философских полемик) Нового Времени.
- <sup>102</sup> Конечно, эта атака Деррида не ограничивается «текстуальным» уровнем и в определенный момент как бы переходит его границу и распространяется на уровень «концептуальный».
- <sup>103</sup> Таким образом, отношение к понятию (разума или неразумия) оказывается опосредовано отношением к тексту (в котором понятие формировалось). Эта особенность современной философии неоднократно подчеркивалась различными ее исследователями и получила название «текстуализации реальности».
- <sup>104</sup> Вот как характеризует деконструктивистскую стратегию Подорога: «<...> я рассматриваю Вашу технику чтения и письма как состоящую в выявлении текстурных микрособытий текста, которые как раз и находятся под покровом нейтральной модальности. Интерпретируемый таким образом текст вступает не в дискommункативный, но скорее в а-коммункативный режим чтения. Иначе говоря, на том уровне, где Вы «изобретаете» Вашу текстовую стратегию, не существует никакой нормативной коммуникации, так как рождается такое микропространство чтения, в котором как бы стирается присутствие человека» (см. в кн.: Жак Деррида в Москве. М., 1993. С. 177).
- <sup>105</sup> Это положение является, по выражению самого Деррида, «осевым» в книге «*De la grammatologie*» (Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000). На протяжении всего своего творчества он не раз возвращался к нему для того, что бы еще раз его прокомментировать. У этого положения есть две формулировки. Первая является практически афоризмом: «Il n'y a pas de hors-texte», вторая – тезисом: «Il n'y a rien hors du texte». На русский язык его принято переводить следующим образом: в первой формулировке – «Внетекстовой реальности вообще не существует», во второй – «Вне текста не существует ничего» (подобным образом оно переводится не только на русский, – на английский, например, его первая формулировка звучит так: «There is nothing outside of the texte»). **Подобный перевод является уже устоявшимся и формально он очень верен.** Тем не менее, хотелось бы указать на возможность другого перевода (возьмем только вторую формулировку, потому что первая представляется в некоторой степени непереводаемой): «Не существует ничего внешнего тексту».
- В русскоязычной литературе, посвященной творчеству Деррида, помимо уже указанных источников, в этой связи заслуживает внимания статья: *Вайнштейн О.Б.* Деррида и Платон: деконструкция логоса // *Arbor mundi*. 1992. № 1. С. 50–72.
- <sup>106</sup> *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 16.
- <sup>107</sup> Во французском и русском переводе «Размышлений» есть еще два примера: людей, которые полагают, что их головы глиняные, и тех, кто полагает, что они – тыквы. Эти два примера отсутствуют в латинском тексте и являются дополнением французского переводчика «Размышлений». Тем не менее, они логично дополняют тот ряд образов, в которых представлено безумие в тексте «Размышлений». Совокупность этих образов – как тех, что упомянуты непо-

средственно Декартом, так и тех, которые добавлены переводчиком, – можно назвать *фигурой* безумия. Безумие появляется в «Размышлениях» в виде фигуры (образов из реальности), но в дальнейшем трансформируется в *гиноте-зу* (один из элементов размышления). Это следует отметить для того, чтобы уточнить, что сновидение сопоставляется с безумием на уровне гипотезы, но не на уровне фигуры. На уровне фигуры безумие в «Размышлениях» не имеет ничего рядоположенного.

<sup>108</sup> См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17. Ср. с: *Descartes R. Meditationes de Prima Philosophia.* Stuttgart, 1994. S. 64 («Sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens videret, si quod ab iis exemplum ad me transferrem»). В целях приведения текста Декарта в соответствие с языковыми условиями анализируемой полемики мы почти полностью меняем перевод этой фразы, ориентируясь на французский перевод «Размышлений» (см.: *Descartes R. Œuvres et lettres.* P., 1953. P. 268). Приводимые в скобках латинские эквиваленты необходимо выделить здесь для того, чтобы отметить, что в латинском тексте для описания безумных использованы три различных определения, что не отражено в русском переводе. Анализ различия этих определений играет существенную роль в той интерпретации этого фрагмента, которую дает Фуко в своем ответе на критику Деррида.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Там же. С. 18.

<sup>111</sup> Там же. С. 18–20.

<sup>112</sup> Там же. С. 21.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же. С. 23 (курсив мой. – Д.Г.).

<sup>116</sup> Там же. В русском переводе «certum est» передано как «очевидно». Однако если рассматривать цитируемый пассаж в его связи с замыслом поиска «доверности» (*certitudo*), следует **все-таки предпочесть перевод, соответствующий данной интенции «Размышлений»**, как это делает переводчик в других подобных местах, где встречаются словосочетания с прилагательным *certus* (см., например: там же. С. 21; ср.: *Descartes R. Meditationes de Prima Philosophia.* S. 76).

<sup>117</sup> Вот как оценивает значение совершенного Декартом переворота Гегель: «<...> мы, собственно говоря, только у Картезия снова видим перед собою самостоятельное философское учение, знающее, что оно имеет свой *самостоятельный источник в разуме* и что *самосознание есть существенный момент истины*. <...> Здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, «суша, суша!». В самом деле, с Картезием поистине начинается образованность нового времени, поистине начинается мышление, современная философская мысль <...>» (См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 316 (курсив мой. – Д.Г.).

<sup>118</sup> Примечательно, что на значение этого вопроса косвенно указывал еще Гегель: в «Истории философии» среди фундаментальных черт того мышления, основания которого были заложены в результате «картезианского переворота» в

- философии, он специально выделяет понятие «размышление»: «Предпосылкой теперь является <...> воззрение, что человек достигает истины лишь посредством размышления» (Там же. С. 317).
- 119 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 65.
- 120 Там же.
- 121 Там же (курсив мой. – Д.Г.).
- 122 «Для медицинской мысли гетерогенность физического и морального отнюдь не вытекала из декартовского определения субстанции протяженной и субстанции мыслящей; за полтора века посткартезианская медицина так и не сумела перевести это разграничение на уровень своих проблем и методов и осмыслить различие этих субстанций как противоположность органики и психологии. *Медицина классической эпохи*, как картезианская, так и антикартезианская, *никогда не простирала дуалистическую метафизику Декарта на область антропологии*» (Там же. С. 327) (курсив мой. – Д.Г.).
- 123 В самой «Истории безумия» это выражено имплицитно – через композицию. Позднее в приложении к ее второму изданию в своем ответе на критику Деррида Фуко точнее определит, в каких именно местах текста «Размышлений» определенная практика принимает форму дискурса. Этот «практический» уровень дискурса проявляется в связке понятий *insani-amentes-demens*, относящихся к различным видам определения безумия – обиходному, медицинскому и правовому.
- 124 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 65.
- 125 Таким образом, Фуко закрепляет этот «голос», обозначающий безумных как других, за инстанцией мыслящего, ведущего рассуждение субъекта.
- 126 Там же. С. 64.
- 127 Там же. С. 65.
- 128 Там же. С. 64 (курсив мой. – Д.Г.).
- 129 Там же. С. 65 (курсив мой. – Д.Г.).
- 130 См.: Деррида Ж. Письмо и различие. С. 45. Деррида, конечно, отдавал себе отчет в том, что использует в этом случае психоаналитическую парадигму: в этом месте статьи он ссылается на «Толкование сновидений» Фрейда.
- 131 «В частности, что касается Декарта, невозможно ответить ни на один затрагивающий его исторический вопрос, затрагивающий скрытый исторический смысл его предприятия, затрагивающий его принадлежность к целостной исторической структуре, до внутреннего строгого и исчерпывающего анализа его явных интенций, явного смысла его философского дискурса». См.: Там же. С. 59.
- 132 Там же. С. 60–70.
- 133 В русском переводе «Размышлений» фраза «*Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant <...>*» (см.: *Descartes R. Meditationes de Prima Philosophia. S. 64*) передана так: «**Но, может быть, хотя чувства и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего <...>**» (См.: *Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17*). Нам кажется, что «незначительное и далеко отстоящее» – не совсем точный по смыслу перевод и лучше в данном случае ориентироваться на французское издание, в котором

- «*minuta quaedam & remotiora*» переводится как «*les choses peu sensibles et fort éloignées*» (дословно – «вещи, мало чувствуемые и сильно удаленные») (см.: *Descartes R. Œuvres et lettres*. P. 268).
- <sup>134</sup> Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.
- <sup>135</sup> Курсив мой. – Д.Г.
- <sup>136</sup> Гипотеза безумия «несущественным и частичным образом затрагивает только некоторые области чувственного восприятия» (Деррида Ж. Письмо и различие. С. 66), «не охватывает *все* поле чувственного восприятия *целиком*» (там же. С. 67); «безумие – это только частный случай, и притом, не самый радикальный, чувственной иллюзии, которой занимается здесь Декарт» (там же. С. 65); в то время как гипотеза сна «разрушает *все* чувственные основания знания» (там же. С. 66).
- <sup>137</sup> На эту существенную оговорку следует обратить особое внимание. Она определяет «границу» деконструктивистской интерпретации. Деррида указывает на то, что он говорит, в строгом смысле слова, не об опыте, а о гипотезах, об «инструментах сомнения». Основание для этого он находит в самом тексте Декарта: в одном из примечаний к статье «*Cogito* и история безумия» он специально настаивает на том, что Декарт *не тематизирует* безумие (можно также добавить: так же как не тематизирует и сон), и это значит, что безумие (так же как и сон) не является в «Размышлениях» *предметом* размышления (см.: там же. С. 67).
- <sup>138</sup> Там же. С. 67.
- <sup>139</sup> Там же. С. 70–82.
- <sup>140</sup> Из российских исследований прежде всего в этой связи заслуживает внимания статья: Автономова Н.С. Деррида и грамматология См. в: *Деррида Ж. О грамматологии*.
- <sup>141</sup> *Деррида Ж. Письмо и различие*. С. 72 (курсив мой. – Д.Г.).
- <sup>142</sup> Дерридаистской интерпретации текста удается затронуть столь глубокие концептуальные слои в силу того, что, как говорилось выше, с точки зрения идеально-концептуальной структуры книги Фуко, понятие «исключения» играет роль «порождающего понятия»: понятия «объективация» и «молчание» как бы вытекают, являются следствием «исключения».
- <sup>143</sup> *Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique*. P. 593.
- <sup>144</sup> Там же.
- <sup>145</sup> Там же. P. 590.
- <sup>146</sup> Исходя из того смысла, который стоит за этим термином, его точнее всего можно бы было перевести как «невменяемый». Здесь уместно напомнить, какой «опыт безумия» и какой «тип сознания» стоял за этим юридическим определением согласно «Истории безумия». Он является наиболее ригористичным типом, символизирующим одну из двух форм «отчуждения личности, или сумасшествия». Эта форма «воспринимается как ограничение правоспособности субъекта: за ограничительной линией простирается область его невменяемости. Такое отчуждение указывает на процесс, вследствие которого *субъект лишается свободы*» (курсив мой. – Д.Г.). См.: *Фуко М. История безумия в классическую эпоху*. С. 145–146. (см.: там же описание генетической зависимости зарождающегося медицинского сознания от сознания юридического).

- Этим данная форма отчуждения отличается от той, которая соответствует другому типу сознания, характеризующему другой опыт безумия, в рамках которого безумие, наоборот, связывается со свободой, а на безумного возлагается некая моральная вина.
- 147 Foucault M. Histoire de la folie a l'âge classique. P. 593.
- 148 См.: Derrida J. «Être juste avec Freud». L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse // Penser la folie. P., 1992. P. 141–195.
- 149 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 339.
- 150 Там же. С. 340.
- 151 Foucault M. Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique. P. 195–196. Цит. по: Derrida J. «Être juste avec Freud». L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse // Penser la folie. P. 156 (пер. наш. – Д.Г.). Ср. С Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 170.
- 152 Foucault M. Histoire de la folie a l'âge classique. P. 601.
- 153 Там же.
- 154 Foucault M. Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique. P. 196. Цит. по: Derrida J. «Être juste avec Freud». L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse. P. 160 (пер., исправл. нами. – Д.Г.). Ср. С Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 170.
- 155 Derrida J. «Être juste avec Freud». L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse. P. 161.
- 156 Foucault M. Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique. P. 423. Цит. по: Derrida J. «Être juste avec Freud». L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse. P. 163.
- 157 Деррида употребляет по отношению к нему термин «интимность».
- 158 Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 46, 115. Значение данной книги для исследования концепции деконструкции не сравнимо ни с каким другим сочинением Деррида: в ней он объясняет смысл своих книг раннего периода, установившая взаимосвязь различных понятий и процедур деконструкции.
- 159 См.: Автономова Н.С. Деррида и грамматология.
- 160 Здесь можно упомянуть следующие работы:
- I. Foucault M.**  
Sécurité, territoire, population. В кн.: Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 719–724.  
Naissance de la biopolitique // Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 818–826.  
Le sujet et le pouvoir // Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 1041–1062.  
«Omnes et singularum»: vers une critique de la raison politique // Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 953–981.  
La «gouvernementalité» // Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 636–637.  
La technologie politique des individus // Dits et écrits. P. 2001. Vol. II. P. 1632–1649.
- II. Derrida J.**  
Fors de loi. Le fondement mystique de l'autorité. P., 1994;  
Politiques de l'amitié. P., 1994;  
Voyous. Deux essais sur la raison. P., 2004;  
Pourquoi la guerre? P., 2004;  
La mondialisation, la paix et la cosmopolitique // Ou sont les valeurs / Ed. UNESCO/ Albin Michel., 2004.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Ж. Деррида

### Cogito и история безумия

Мгновение решения – это безумие.

*Киркегор*

Все равно, эта книга была чудовищным  
риском. Прозрачная пелена отделяет ее  
от безумия.

*Дж. Джойс*, по поводу «Улисса»

Настоящие размышления берут свое начало, как недвусмысленно дает понять название этого доклада<sup>1</sup>, в книге Мишеля Фуко: «Безумие и Неразумие, История безумия в классическую эпоху»<sup>2</sup>.

Эта во всех отношениях вызывающая восхищение книга поражает силой своего вдохновения, свидетелем чего является также ее стиль: и это тем более рождает во мне чувство робости и смущения, что я, вследствие выпавшей недавно на мою долю удачи быть слушателем лекций Мишеля Фуко, храню сознание благодарного и признательного ученика. Однако сознание ученика с тех пор, когда он начинает – не скажу – спорить, но – вступать в диалог с учителем, скорее даже – *вести* с ним тот нескончаемый и безмолвный

---

<sup>1</sup> За исключением нескольких примечаний и одного короткого отрывка (стоящего в квадратных скобках) этот этюд воспроизводит доклад, произнесенный 4 марта 1963 г. в Философском колледже. Предлагая нам опубликовать этот текст в «Журнале Метафизики и Морали», г-н Ж.Валь выразил пожелание, чтобы этот текст сохранил свою первоначальную форму, – форму живого слова; известно, какие требования и, главное, недостатки заключены в ней: если вообще, уже по словам «Федра», запись-текст, лишенный «присутствия-помощи своего отца», «идол», неустойчивый и не способный претендовать на права «живой и одушевленной речи», – если он не может никогда «постоять за самого себя», то не будет ли такой шаг, когда, подражая живому движению голоса, он должен выдавать себя за другое во всем, включая его фальшивое подделывание под особенности стиля – не будет ли этот шаг сопровождаться невиданными опасностями и не будет ли такой текст безнадежен более, чем когда бы то ни было.

<sup>2</sup> Michel Foucault, «Folie et Dérison, Histoire de la folie a l'âge classique», Plon, 1961.

диалог, который и делает его учеником, – сознание его становится тогда несчастным сознанием. И если случается так, что диалог этот выходит на свет, – иначе говоря, ученик возражает, – то он чувствует себя всегда как бы пойманным на месте и в момент преступления, он – как ребенок, который, не умея – по определению и как на то указывает само его имя – говорить, не должен бы был тем более и возражать. И когда, как в данном случае, этому диалогу грозит быть понятым – превратно – как опровержение, ученик понимает, что это происходит потому, что только ему одному присуще сознание того, что он уже заранее опровергнут голосом учителя, который в нем предшествует его собственному голосу. Он носит в себе безграничное чувство того, что он уже обвинен, опровергнут и отвергнут: ведь он потому и ученик, что существует учитель, который говорит в нем прежде него, который опровергает и отвергает его возражения, вскрывая и разворачивая перед ним их несостоятельность; но и сам этот учитель – это тот учитель, который живет *внутри* этого сознания, и потому он в свою очередь опровергается учеником, в которого он также может обернуться. Это нескончаемое несчастье ученика, возможно, проистекает от того, что он не знает – или же боится себе в этом признаться, – что, как (и) истинная жизнь, учитель всегда остается отсутствующим.

Так значит, нужно разбить лед (*glace*), точнее – зеркало (*miroir*), прервать эту ре-флексию, бесконечную спекуляцию ученика на учителя<sup>3</sup>. И начать говорить.

Так как путь, которым мы будет следовать, не будет и отдаленно напоминать прямо- или однолинейную траекторию, я поступлюсь какими бы то ни было другими вступительными словами и перейду к тем наиболее существенным вопросам, которые будут в центре этих размышлений. К тем наиболее существенным во-

<sup>3</sup> Фраза целиком построена на неперевожимой игре слов: 1) «*briser la glace*» – соответствует в рус. выражению – «сломать лед», но одно из значений слова «*glace*» имеет то же означаемое, что и следующее за ним слово «*miroir*» – зеркало 2) «*reflexion*» может означать и «отражение» в физич. смысле – напр., в зеркале, – и «размышление, анализ» 3) «*speculation*» – может совпадать по значению с «*reflexion*» в смысле «размышление, умозрительное построение», и иметь прямое значение «спекуляция»; поэтому «*sur*» здесь прочитывается двояко: в первом случае – как «над» или «о», «по поводу», т. е. «размышление о (по поводу) учителя», во втором – «*sur*» получает смысл из сочетания «*speculation sur qch*» – «спекулировать на ч.-л.» (прим. пер.)

просам, которые мы будем вынуждены определять и уточнять в течении и по мере нашего движения и большинство из которых – большая их часть – так и останутся открытыми.

Точка, которую я принимаю за отправную, может показаться ничтожной и имеющей мало отношения к делу. В книге, насчитывающей 673 страницы, Мишель Фуко посвятил три страницы (54–57) – да и они располагаются в чем-то вроде пролога ко второй главе – тому пассажи из «Размышлений» Декарта, где безумие, отклонение, слабоумие, глупость, как кажется, скажу отчетливее – *кажется*, отвергнуты, исключены и изгнаны за пределы философски значимой территории, лишены права философского гражданства, права на философское рассмотрение, отозванными в тот же миг, как только они были призваны Декартом предстать перед трибуналом, перед верховной инстанцией *Cogito*, которое, по самой своей сущности, не *могло бы* быть безумным.

Рискнув утверждать, – по праву или нет – время судить об этом еще впереди, – что смысл всего проекта Фуко концентрируется в этих нескольких аллюзивных и немного загадочных страницах, рискнув утверждать, что то прочтение Декарта и картезианского *Cogito*, которое нам предложено, стягивает в своей проблематике всю эту *Историю безумия* в целом – в смысле ее интенции и условия ее возможности, – рискнув утверждать это, я буду двигаться в вопрошающем размышлении, следуя двум сериям вопросов.

1. Прежде всего, следует поставить в некотором смысле преюдициальный вопрос: оправдывается ли предлагаемая нам *интерпретация* картезианской интенции? То, что я называю здесь интерпретацией, это определенный переход, установление определенного семантического отношения, предлагаемого Фуко, между, с одной стороны, тем, что сказал Декарт, или тем, что полагают как то, что он сказал или хотел сказать, – и, с другой стороны, выразимся в данный момент нарочито очень неясно, определенной как принято говорить «исторической структурой», определенной полной смысла исторической тотальностью, неким целостным историческим проектом, который, как полагают, позволяет увидеть себя в частности сквозь то, что сказал Декарт, – или сквозь то, что полагают как то, что он сказал или хотел сказать. Размышляя этим вопрошанием, оправдывается ли эта интерпретация, я, фактически, уже замахиваюсь на то, что бы выяснить сразу две вещи, в одном вопросе я ставлю сразу два других преюдициальных вопроса:

а) действительно ли понят знак сам по себе, в себе самом. Иначе говоря, действительно ли понято то, что сказал или хотел сказать Декарт. Это понимание знака в самом себе, в его, если можно так выразиться, непосредственной знаковой материи, – это не только первый момент, но также необходимое условие всякой *герменевтики* и всякой претензии перейти от знака к означаемому. Когда, вообще, пытаются перейти от явного языка к языку скрытому, необходимо, чтобы сначала со всей строгостью проникли в тот смысл, который явен<sup>4</sup>. Необходимо, например, сначала, чтобы аналитик говорил на том же языке, что и больной.

б) вторая импликация первого вопроса: имеет ли эта явная интенция Декарта, понятая однажды – как знак, – имеет ли она именно ту связь с той всеобщей исторической структурой, с которой ее хотят поставить в некоторое отношение, – именно ту, которую хотят ей приписать. *Имеет ли она то историческое значение, которое ей хотят приписать?*

«Имеет ли она то историческое значение, которое ей хотят приписать» – так сформулированный вопрос распадается ещё на два:

– имеет ли она такое историческое значение, которое ей хотят приписать, имеет ли она это значение, такое историческое значение, которое ей хочет приписать Фуко?

---

<sup>4</sup> В *Traumdeutung* (гл. II, I), по поводу связи между сном и вербальным выражением, Фрейд припоминает замечание Ференци: у каждого языка – свой язык сна. Скрытое содержание сна (так же как и поведения или сознания вообще) сообщается с явным содержанием только лишь через единство языка; и на этом языке, по этой причине, аналитик должен говорить как можно лучше (ср. на эту тему – D.Lagache «Sur le poliglottisme dans l'analyse» в *la Psychanalyse*, t. I, 1956). *Как можно лучше*: значит, если прогресс в познании и практике языка по своей природе открыт в бесконечность (*во-первых*, в силу исходной и сущностной двусмысленности означающего в языке, по меньшей мере, в языке «повседневной жизни», в силу его неопределенности и присущего ему игрового измерения, который как раз и высвобождает различие между скрытым и явным; *затем*, в силу сущностного и исходного взаимовлияния различных языков в течение истории; *наконец*, в силу игры, отнесенности к самому себе или «седиментации» любого языка), не является ли тогда негарантированность и недостаточность анализа принципиальной и нередуцируемой? И историк философии, каковы бы ни были его метод и его проект, – не подвержен ли он тем же опасностям. Особенно если отдавать себе отчет в определенной укорененности философского языка в языке не-философском.

– имеет ли она *историческое* значение, что ей хотят приписать? Исчерпывается ли это значение в своей историчности? Иначе говоря, является ли это значение целиком и полностью историческим, – в классическом смысле слова?

2. Вторая серия вопросов (и здесь мы выйдем немного за пределы случая Декарта, случая картезианского *cogito*, которое с этого момента мы будем рассматривать не само по себе, но в качестве знака более общей проблематики): что если в свете пере-прочтения картезианского *cogito*, которое мы будем вынуждены предложить (скорее, даже не предложить, а припомнить, так как, и об этом стоит сказать сразу, это пере-прочтение будет самым классическим прочтением, самым банальным, даже если и не самым легким), – итак, что если тогда *некоторые* философские и методологические предпосылки этой истории безумия окажутся подвешенными. Только *некоторые*, так как предприятие Фуко слишком богато, оно намечает движение в слишком многих направлениях, чтобы можно было установить некий предшествующий ему единый метод или даже *философию* – в традиционном смысле слова. И если правда, как это говорит Фуко, как это признает Фуко, цитируя Паскаля, что говорить о безумии можно только находясь на этом другом витке безумия, который позволяет людям «не быть безумными», иначе говоря – находясь в разуме<sup>5</sup>, если это действительно так, то, может

<sup>5</sup> К тому, что всякая история может быть – в последнем основании – только историей смысла, то есть Разума *вообще*, – а это Фуко не мог не испытать, – к этому вскоре подойдем. Что точно не мог не почувствовать Фуко – так это то, что широта значимости той проблемы, которую он открыл в «классическом опыте» простирается и за пределы «классической эпохи». Ср., напр., с. 628: «И когда, пытаясь постичь его в его наиболее скрытой сущности, заводили речь о том, чтобы увидеть его глубинную структуру, натыкались – пытаюсь называть его – на *тот самый язык, который присущ разуму*, обнаруженный в непогрешимой логичности бессмыслицы, и оно ускользало – как безумие – как раз от того, что, кажется, и должно было бы указать к нему путь». Тот самый язык, который присущ разуму... но что такое язык, который не был бы языком разума *вообще*. И если нет никакой другой истории, кроме истории рациональности и смысла вообще, значит, философский язык, как только он начинает говорить, подчиняет себе негативность – или, что то же самое, забвение – даже тогда, когда он претендует на то, чтобы ее узнать и признать. Может быть, в последнем случае он делает это более бесцеремонно и уверенно. История истины, следовательно, является этой *экономией* негативно-го. Нужно, стало быть, и для этого наступило, наверное, время, вернуться к а-историчности в том ее смысле, который был бы радикально противополо-

быть, было бы возможно не просто «присоединится к...» или «отмежеваться от» интерпретации Фуко, но, может быть, дополнить ее чем-то действительно существенным: *воспроизвести* еще раз в точке этого *разделения* между разумом и безумием, о которой так выразительно говорит Фуко, повторить этот смысл, смысл этого cogito, или *этих cogito*, когит, так как cogito картезианского типа не является ни первой, ни последней формой cogito; *воспроизвести* и осознать, что речь идет об опыте, который в своей высшей точке не менее авантюрен, опасен, загадочен, темен и патетичен, чем опыт безумия, и который по отношению к нему совсем не так *противоположен* и обвинителен, аккузативен, объективирующ, чем, как кажется, думает Фуко.

\* \* \*

На первом этапе мы будем давать нечто вроде комментария, мы будем сопровождать или следовать настолько преданно, насколько это возможно, за интенцией Фуко, заново вписывая интерпретацию картезианского Cogito в общую схему *Истории безумия*. То, что должно появиться по мере продвижения на этом первом этапе, – это смысл картезианского Cogito таким, каким он увиден Фуко. Для этого нужно припомнить общий замысел книги; и открыть на полях вопросы, обреченные остаться открытыми и остаться на полях. Создавая историю безумия, Фуко хотел – и в этом вся ценность, но также и невозможность его книги, – написать историю безумия *как такового*. *Как такового*. Безумия как такового. То есть – дать ему слово. Фуко хотел, чтобы безумие было *субъектом* его книги. Субъектом во всех смыслах этого слова. То

---

жен тому смыслу, который придает ей классическая философия: вернуться не для того, чтобы отречься, но для того, чтобы признать – в безмолвии – негативность. Именно она, а не позитивная истина, является вне-исторической основой истории. И тогда речь бы шла о негативности настолько негативной, что она даже не могла бы более быть так названа. Негативность всегда была определена диалектикой – то есть метафизикой – как *работа* на службе конституирования смысла. Признать негативность в безмолвии – это значит добиться разъединения не-классического типа между мыслью и языком. И, наверное, между мыслью и философией как речью-дискурсом; признать негативность и добиться этого разъединения, понимая при этом, что эта схизма может проговариваться, стирая себя в этом проговаривании, только в философии.

есть темой его книги и говорящим субъектом, автором его книги, безумием говорящим о самом себе. Фуко хотел написать историю безумия как такового, исходя из его собственного состояния, из его собственной инстанции, но не хотел писать ее в языке разума, в языке психиатрии, говорящей о безумии – агонистическое и риторическое измерения «о» здесь перекрываются – о безумии, уже ей подмятом, подчиненном, сокрушенном, плененном, то есть превращенном в объект и изгнанном как другое языка и исторического смысла, которые захотели смешать с самим логосом. «История не психиатрии, но безумия самого по себе, в его собственной подвижности, до всякой его задержки знанием».

Итак, речь идет о том, чтобы избежать объективистской ловушки, объективистской наивности, в которую мы попали бы, если стали писать историю первичного безумия самого по себе, такого, каково оно есть и в такт его дыханию, – историю того безумия, которое еще не опутано и не парализовано сетями классического разума, писать ее в языке этого самого классического разума, пользуясь понятиями, которые были всегда историческими инструментами захвата безумия, писать на благочестивом и полицейском языке разума. Желание избежать этой ловушки – проходит сквозь весь проект Фуко. И это придает ему отважное, напряженное и очаровывающее звучание. Но то же самое делает его – и в этих словах нет и тени игры – безумным. И примечательно то, что это упорное стремление избежать ловушки, той ловушки, которую классический разум уже устроил для безумия и в которую он рассчитывает поймать сейчас Фуко, пытающегося написать историю безумия самого по себе, не воспроизводя рационалистическую агрессию, это стремление обойти разум стороной проявляется *двумя способами*, совместимость которых на первый взгляд проблематична. Иначе говоря, оно находит себя в затруднении.

*Иногда* Фуко полностью отказывается от языка разума, который является языком Порядка (т. е. одновременно языком системы объективности и универсальной рациональности, выражением которой хочет быть психиатрия, языком гражданского порядка, права философского гражданства, которое охватывает право гражданства вообще, и философским языком, функционирующим, в единстве некоторой структуры, как метафора или метафизика политики). И тогда он пишет фразы такого типа (он только что упомянул, как

в конце XVIII в. диалог между разумом и безумием был прерван, и этот разрыв повлек за собой захват тотальности языка – и права на язык – психиатрическим разумом, уполномоченным разумом общественным и разумом государственным. Безумие лишили языка): «Язык психиатрии – монолог разума о безумии – мог установиться только на подобном молчании. Я не хотел создавать историю этого языка; скорее – археологию этого молчания». И сквозь всю книгу проходит эта тема, которая связывает безумие с молчанием, «со словом без языка» или «без говорящего субъекта», с «настойчивым шепотом того языка, который говорит в совершенном одиночестве, без говорящего субъекта и без собеседника, прижатый к самому себе, с передавленным горлом, рассыпающийся на полпути к какой-либо формулировке и бесшумно возвращающийся в тишину, которую он никогда и не покидал. Испепеленный корень смысла». Создать историю безумия самого по себе, это значит, следовательно, создать археологию этого молчания.

Но, во-первых, молчание как таковое – имеет ли оно историю? Во-вторых, археология, – пусть даже и молчания, – не является ли она все же логией, логикой, то есть организованным языком, проектом, порядком, фразой, синтаксисом, «произведением». Не будет ли археология молчания возобновлением – более успешным и более утонченным, – *вос-произведением* – беря это слово в его наиболее несводимо-двусмысленном значении, – повторением того акта нарушения прав безумия, и это в тот самый момент, когда он разоблачен. Не говоря уже о том, что все *знаки*, которые Фуко использует для того, чтобы указать исток этого молчания и этой лишенности языка, всего того, что сделало безумие этим оборванным, запрещенным и поставленным в тупик языком, – все они, без исключения, позаимствованы из юридической области, подконтрольной запрещающей инстанции.

Поэтому можно спросить себя – и в тех случаях, когда Фуко намеревается говорить о молчании, он делает это тоже (но, по моему мнению, делает слишком косвенно и имплицитно): каковы будут источник и статус языка этой археологии, того языка, который должен быть понят таким разумом, который не является классическим? Какова историческая уполномоченность логики этой археологии? Где её расположить? Достаточно ли для того, чтобы обрести невинность и порвать со всяким сообщничеством с рацио-

нальным или политическим порядком, которые держат безумие в плену, придать инструментам психиатрии статус музейных экспонатов. Психиатрия – это лишь делегат этого порядка, один делегат из многих. И, может быть, недостаточно изгнать делегата или лишить его полномочий, его – в свою очередь – лишить теперь слова; недостаточно, может быть, освободиться от концептуального материала психиатрии для того, чтобы оправдать свой собственный язык. *Весь* наш европейский язык, язык всякого дискурса, принявшего участие в приключениях европейского разума, – это неохватный представитель того проекта, которому Фуко придает вид захвата или объективации безумия. *Всё* в этом языке и *всякий*, кто на нем говорит, несет на себе историческую вину – если такая имеется и если она исторична в классическом смысле этого слова – в том преступлении, по обвинению в котором Фуко, как кажется, решил устроить процесс. Но это, скорее всего, невозможный процесс, так как следствие и приговор беспрестанно воспроизводят само преступление уже тем простым фактом, что они говорят. Если Порядок, о котором мы говорим, так могущественен, если его могущество единственно в своем роде, то обеспечивается оно как раз его сверх-определяющим характером и его всеобщностью, структурностью, универсальной и бесконечной причастностью, в которой он компрометирует всех тех, кто его интерпретирует: это ведь совершается в принадлежащем ему языке; то же самое происходит и тогда, когда в этом языке обнаруживается еще такая форма, в которой ведут его разоблачение. Порядок тогда разоблачается по порядку.

И точно так же, *целиком* избавиться от *целостности* исторического языка, который изгоняет безумие, освободиться от него для того, чтобы написать историю безумия, – в этом испытании может быть только два пути:

*Или* молчать *определенным* молчанием (*определенным* молчанием, которое еще будет определяться только в *языке* и *порядке*, которые избавят его от опасности быть зараженным каким бы то ни было расстройством речи), *или* следовать за безумием по пути его изгнания. Несчастье безумцев, нескончаемое несчастье их молчания в том, что тот, кто их лучше всего представляет, – это тот, кто и наиболее коварно их предаёт; это значит, что когда кто-то хочет выразить их молчание *как таковое*, то оказывается, что он уже пе-

решел на сторону врага, на сторону порядка, даже если он сражается – изнутри порядка – против порядка и если он ставит под вопрос порядок в его истоке. Не существует такого Троянского коня, против которого не устоял бы Разум (вообще). Беспредельное, единственное, надменно-величественное могущество порядка разума заключается в том, что он не сводится к *фактическому* порядку или *фактической* структуре, структуре исторически определенной, одной из других возможных структур; и поэтому, взывая к протесту против него, тем самым и одновременно с этим взывают к нему; протестовать против него можно лишь в его собственных пределах, он вынуждает нас, оставаясь на его собственном поле, прибегать к некоей страгегеме или стратегии. Которая сводится к тому, чтобы вызвать исторически детерминированный разум предстать перед судом Разума вообще. Революция против Разума, который, конечно, представлен в исторической форме классического разума (и является лишь определенным экземпляром Разума вообще. Помыслить выражение «история разума» и, следовательно, «история безумия» затруднительно как раз в силу этой единичности Разума), революция против Разума может свершаться только внутри него, – следуя гегельянскому измерению мысли, которое, во всяком случае для меня, было очень заметно в книге Фуко, несмотря на отсутствие прямых ссылок на Гегеля. Не имея другой возможности кроме как разворачиваться лишь *внутри* разума, революция против разума с момента своего провозглашения принимает поэтому всегда ограниченную форму того, что называется – и как раз на языке министерства *внутренних* дел – беспорядками. Невозможно написать историю, – будь то даже археология, – направленную против разума, так как, несмотря на свой внешний вид, понятие истории всегда было рациональным понятием. И, может быть, в первую очередь следовало бы поставить под вопрос значение понятий «история» и «архэ». То превышающее письмо, которое, ставя их под вопрос, подводило бы к пределу ценности истока, разума, истории, не могло бы позволить себе оставаться по сю сторону метафизической ограды археологии.

Так как сам Фуко в первую очередь осознает, остро осознает с одной стороны, неслыханность своего проекта, и с другой – необходимость говорить и при этом черпать свой язык в том источнике разума, который более глубок, чем тот, что выступил на поверх-

ности в классическую эпоху, так как Фуко испытывает необходимость говорить и при этом избегать объективистского проекта классического разума, необходимость говорить, – будь то даже ценой открытой войны языка разума против самого себя, войны, где язык скрадывал бы себя у себя самого, разрушал бы сам себя, беспрерывно воспроизводил бы жест своей собственной деструкции, – поэтому притязание на построение археологии молчания, притязание пуристское, непримиримое, ненасильственное, недialeктичное, это притязание, столь часто дающее себя знать в книге Фуко, против- и уравнивается, я сказал бы даже, почти что вступает в противоречие с определенным мотивом, который не просто продолжает тему признания затруднения, но является отголоском *другого* проекта; и который не является чем-то, к чему прибегают за неимением лучшего, но именно другим проектом, и может быть, проектом более амбициозным, ощутимо более амбициозным, чем первый.

Признание затруднения мы можем найти в таких фразах, как та – я беру лишь один из многих примеров, – что я сейчас просто процитирую, чтобы не лишать вас ее сжатой красоты: «Восприятие, которое пытается ухватить их (речь идет о муках и невнятных голосах безумия) в их исконном состоянии, волей-неволей оказывается причастным тому миру, который держит их в плену. Свобода безумия ограничивается пределами той крепости, в которой она держится в заточении. А здесь она может предстать только в том мрачном состоянии дикости, которое ей придает ее тюремное положение и ее немой опыт преследуемого; и мы, мы узнаем в ней лишь описания беглого преступника». И далее Фуко говорит о безумии, «чье исконное состояние никогда не может быть восстановлено в самом себе» и о «недоступной первичной чистоте».

Это затруднение или эта невозможность не может не отразиться на языке, на котором пишется история безумия, и Фуко действительно признает необходимость того, чтобы его дискурс принял форму, как он это называет, «относительности без инстанции», то есть без опоры на абсолютное разума или логоса. Необходимость и невозможность – одновременно – того, что Фуко называет в другом месте «язык без опоры», то есть язык отказывающийся в принципе, если не фактически, строиться согласно синтаксису разума. В принципе, если не фактически, – но факт в этом случае не так

уж и легко поставить в скобки. Факт языка – это, без сомнения, единственное, что в конечном итоге противостоит какой бы то ни было постановке в скобки. «Здесь, в этой простой проблеме выражения, – говорит еще Фуко, – скрывается и проявляется высшая сложность этого замысла».

Может быть, можно было бы сказать, что выход из этого затруднения – это скорее дело *практики*, чем *формулировки*. По необходимости. Я хочу сказать, что молчание безумия не *высказано*, не может быть высказано в логосе этой книги, но приведено к присутствию косвенно, метафорически, если можно сказать, в *пафосе* – я беру это слово в его лучшем смысле – этой книги. Новое и радикальное славословие безумию, позыв к которому должен замалчиваться, так как *славословие* молчания всегда осуществляется *в слове*, в логосе, в языке, который объективирует; «сказать-хорошо-о» безумии – это все еще значило бы его аннексировать, особенно когда это «сказать-хорошо-о» сопровождается также, – как в данном случае, – умением и одаренностью «хорошо сказать».

Далее, сказать о затруднении, сказать о затруднении сказать, – это еще не значит его преодолеть; как раз наоборот. Прежде всего, это не значит сказать, на каком языке, какой говорящей инстанцией это затруднение высказано. Кто ощущает, кто высказывает затруднение? Это невозможно сделать ни в недоступном и исконом безмолвии безумия, ни просто в языке зрителя, т. е. классического разума; это возможно только для того, *для кого* открывается смысл и *кому* являет себя диалог или война, непонимание, противостояние, или двойной монолог – с одной стороны, разума и, с другой, безумия, – разводящий их в классическую эпоху по разные стороны границы. Следовательно, возможно высвобождение – которое свершилось бы в истории – логоса, в котором эти два монолога, или – прерванный диалог, скорее даже точка разрыва между *определенным* разумом и *определенным* безумием могли возникнуть и могут быть сегодня поняты и высказаны. (Для чего нужно – в пределе – предположить, что они вообще есть; но мы сейчас остаемся в границах гипотезы Фуко.)

Итак, если книге Фуко, несмотря на признание своей невозможности и связанных с ней затруднений, удалось быть написанной, мы вправе спросить себя, в какой такой крайней инстанции она находит опору для этого языка без инстанции и опоры: кто

высказывает отсутствие инстанции высказывания? кто пишет и кто должен понимать – и на каком языке, исходя из какой исторической ситуации логоса – кто пишет и кто должен понимать эту историю безумия? Потому что ведь не случайно то, что именно сегодня удалось осуществить подобный проект. Нужно, в самом деле, предположить, не забывая *при этом* мужество жеста мысли в «Истории безумия», что некоторое освобождение безумия началось, что психиатрия открыла для себя, – каким бы смутным ни было еще это открытие, – что понятие безумия как неразумия, если оно вообще когда-либо обладало единством, распалось. И что как раз в открытости этого распада такой проект смог найти свой исток и историческое место.

Хотя Фуко и является более чем кто-либо другой чувствительным и внимательным к таким вопросам, он, однако, как кажется, не придает им значение металогической или философской предварительности. Ведь очевидно, что раз вопрос понят и обнаружено правовое затруднение, что должно вызвать к жизни предварительную работу, то это должно привести к обездействованию и приостановке всего расследования. Ибо в своем действии оно наталкивается на то, что движение языка к субъекту безумия возможно. Но основание этой возможности не является ли все еще слишком классическим?

Книга Фуко – результат той мысли, которая с подозрением относится к этой перспективистской воодушевленности в ходе расследования. Поэтому окончательное признание затруднения относительно проекта археологии молчания порождает *другой* проект, который, может быть, вступает в противоречие с проектом археологии молчания.

Поскольку молчание, археологию которого хотят создать, – это не расстройство речи и не изначальная бессловесность, но молчание, внезапно наступившее, язык, запрет на который был наложен *силой определенного порядка*, постольку, следовательно, речь идет о том, чтобы изнутри логоса, который предшествовал разрыву, приведшему к появлению структуры разум–безумие, внутри логоса, дающего взаимоотношения внутри себя тому, что позже назовут разумом и безумием (неразумием), дающего свободно обращаться внутри себя и оказывать взаимовлияние разуму и безумию, подобно тому, как внутри города в Средние Века сумас-

шедшим предоставлялась свобода движения, – итак, речь идет о том, чтобы внутри этого логоса свободы взаимообмена добраться до истока протекционизма разума, который пытается прикрыться и сделать для себя страховочный барьер<sup>6</sup>, сам себя сделать страховочным барьером. Речь, следовательно, идет о том, чтобы добраться до той точки, где диалог был прерван, где он разделился на два монолога: до того, что Фуко именуется очень сильным словом *Решение*. Решение одним и тем же жестом связывает и разделяет разум и безумие; оно должно здесь пониматься одновременно как основополагающий акт порядка, *fiat*, декрет, и как разрыв, цезура, разделение, размежевание-расправление (*discission*<sup>7</sup>). Я бы сказал даже *междуусобие*, чтобы точнее предать, что речь идет об отпадении от себя, разделении и внутренней муке смысла *вообще*, о разделении в самом акте *осмысления*. Как и всегда, раскол является внутренним. Внешнее (как) внутреннее, раскалывается в нем как нечто целое и разделяет его согласно метафоре растрескивания гегелевского *Entzweiung*.

Кажется, таким образом, что проект возвращения к точке первичного раскола логоса – это проект, отличный от проекта археологии молчания, и он несет с собой иные проблемы. В данном случае речь должна бы была идти о том, чтобы вернуться к той нетронутой и единой почве, в которой неприметно пустил корни акт решения, который связывает и разделяет разум и безумие. Разум и безумие в классическую эпоху имели общий корень. Но этот общий корень, который есть логос, это единое основание, залегает намного глубже, чем период Средневековья, о котором блистательно, но кратко говорит Фуко в замечательной главе, открывающей книгу. Он должен иметь основополагающее единство, которое подразумевалось уже свободой взаимообмена в Средние Века, и это единство – это единство логоса, т. е. разума; того разума, который уже, конечно, историчен, но намного менее определен по сравнению с тем, каким он станет в его так называемой классической форме; он еще не получил установки «классической эпохи».

<sup>6</sup> «Барьер» – *garde-fou*, создает фонетическую аллюзию «*garder fou*»; «*garder*» – охранять, беречь, караулить; «*fou*» – сумасшедший, безумный (примеч. пер.).

<sup>7</sup> Неологизм Деррида, соединяет в себе два слова: 1. *dissension*-раздор, распря, раскол, междуусобие; 2. *cession* – *юр.* передача (прав, имущества); фонетически отсылает также и к «*décision*» – «решение» (прим. пер.).

Именно в среде этого изначального разума внезапно произойдет размежевание-расправление, раскол, произойдет в виде обращения или даже, если угодно, в виде потрясения, даже революции, но революции внутренней, революции по отношению к себе, в себе. Так как этот изначальный логос, является не только всеобщей средой любого раскола, но и – что не менее важно – той самой атмосферой, в которой движется язык Фуко, в которой *фактически* появилась, но также и *принципиально* обозначена и обрисована в своих пределах история безумия в классическую эпоху. И, значит нужно бы было, может быть, начать с того, что этот первичный логос, в котором свершилось насилие классической эпохи, отразить, для того чтобы дать отчет одновременно об истоке (или возможности) решения *и* истоке (или возможности) такого повествования. Эта история логоса до Средних Веков не является – нужно ли это напоминать – доисторической эпохой, темной и немой. Каким бы решительным ни был – если нечто подобное вообще имело место – разрыв Средних Веков с греческой традицией, этот разрыв и это искажение – поздние и они произошли в фундаментальной непрерывности логико-философского наследия.

Тот факт, что Фуко оставил укорененность решения в его истинной исторической почве в тени, создает определенное затруднение, и, по меньшей мере, по двум причинам:

1. Потому, что, начиная книгу, Фуко делает несколько загадочную аллюзию на греческий логос, о котором он говорит, что, в отличие от классического разума, он «не имел себе противоположности». Я читаю: «Греки имели отношение к чему-то такому, что они называли  $\delta\upsilon\sigma\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . И это не было лишь отношением осуждения: существования Фрасимаха или Калликла достаточно для того, чтобы показать это, несмотря даже на то, что их речь дошла до нас уже включенной в умиротворяющую диалектику Сократа. Но греческий логос не имел себе противоположности».

[Следовательно, нужно бы было предположить, что то, что греческий логос не имел себе противоположности, значит, говоря иначе, что греки удерживались непосредственно подле простого, исконного и неделимого логоса, в котором всякое противоречие вообще, всякая война, всякая полемика могли появиться лишь позже. В случае принятия этой гипотезы следовало бы в первую очередь предположить, – чего Фуко совершенно не делает, – что

вся целиком – с момента своего возникновения и во всей своей истории – «умиротворяющая диалектика» Сократа обязана отсутствию этого греческого логоса, который не имел себе противоположности, и находится вне его. Так как, если диалектика Сократа является умиротворяющей в том смысле, в каком это понимает Фуко, значит она уже исключила, изгнала, объективировала или, что странным образом оказывается тем же самым, ассимилировала в себе и подчинила себе в качестве одного из своих моментов, «включила» в себя другое разума, и успокоилась сама, умиротворилась в некой до-картезианской достоверности, в σοφροσύνη, в мудрости, в здравом смысле и разумной предусмотрительности. Следовательно, необходимо: а) *или*, чтобы сократический момент и какая бы то ни было его разновидность были непосредственно причастны этому греческому логосу, который не имел себе противоположности; и тогда сократическая диалектика оказалась бы совсем не умиротворяющей (у нас, может быть, еще будет в свое время возможность показать, что она такова не более, чем картезианское cogito). В этом случае очарование досократиками, к которому нас провоцируют Ницше, за ним – Хайдеггер и некоторые другие, оказывается отчасти мистификацией, и оставалось бы установить ее историко-философские мотивации.

б) *или*, что сократический момент и победа диалектики над калликловой Ubris означают, что депортация и изгнание логоса за пределы самого себя уже произошло и что на нем уже появилась рана решения, различия, и тогда было бы невозможно говорить, что структура исключения, которую Фуко описывает в своей книге возникла вместе с классическим разумом. Оказалось бы, что она была задействованной, сложившейся и укоренившейся в философии в течение веков; что она является сущностным моментом всей истории философии и разума. И что в этом отношении ни спецификой, ни привилегией классическая эпоха не отличается. И все те знаки, которые собраны Фуко под заголовком *Stultifera navis* – это лишь симптомы уже давно ведущегося междуусобия. Свободное обращение сумасшедших, помимо того, что оно было не так уж и свободно, не на столько естественно свободно, было бы лишь социоэкономическим эпифеноменом на поверхности уже восставшего против самого себя на заре своего греческого истока разума. Что мне кажется абсолютно верным, каковой бы ни была гипоте-

за, на которой мы остановимся, осуществляя выбор в ситуации, без сомнения, ложной проблемы и ложной альтернативы, – так это то, что Фуко не сможет спасти *одновременно* утверждение, касающееся – уже умиротворяющей – диалектики Сократа, и свой тезис, придающий специфичность классической эпохе, разум которой умиротворялся бы, исключая свое другое, т. е. *конституируя* свое противоположное в качестве *объекта*, для того, чтобы от него защититься и отделаться. Чтобы его пленить.

Пытаясь написать историю решения, разделения, различия, мы рискуем превратить разделение в событие или структуру, восходящую к единству изначального присутствия; и тем самым произвести основную операцию метафизики.

По правде говоря, чтобы хоть какая-то из этих гипотез была верна и чтобы выбор между ними был неизбежностью, нужно предположить *вообще*, что разум имеет противоположное, другое разума, которое он способен свести в нечто одно или опознать как нечто одно, и что оппозиция разума и его другого – это *симметрия*. Именно здесь кроется суть проблемы. Позвольте мне удержаться на расстоянии.

Как бы ни отвечали на вопрос о приложимости этой ситуации классического разума к греческому логосу: знал этот последний раскол или нет, – *в любом случае* получается, что доктрина *традиции*, традиции логоса (есть ли какая-либо другая традиция?) с самого начала имплицитно заложена в проекте Фуко. Каким бы ни было отношение греков к *Ubris*, а оно, несомненно, не было простым... Здесь я открыл бы скобки и поставил вопрос: от имени какого непреложного смысла «безумия» Фуко сближает, каким бы ни был смысл этого сближения, Безумие и *Ubris*. Проблема, философская проблема, серьезность которой трудно недооценить, проблема перевода возникает даже в том случае, если для Фуко *Ubris* не является Безумием. Только пройдя очень рискованный лингвистический путь можно бы было установить различие. Частая опрометчивость переводчиков в этом отношении должна сделать нас очень подозрительными. (Первое, что приходит в голову, это в частности, тот отрывок из «Филеба», где ὄβρις переводят как безумие и неистовство<sup>8</sup>. Потом, если безумие имеет такой непреложный смысл, каково его

<sup>8</sup> Ср. также, напр., «Пир» 217e/218b, «Федр» 244b–c/245a/249/265a, «Теэтэт» 257e, «Софист» 228d, 229a, «Тимей» 86b, «Государство» 328c, «Законы X» 888a.

отношение к своим историческим модификациям, к своим *a posteriori*, к своим *свершениям*, которые определяют анализ Фуко. Ведь, в конце концов, даже если его метод анализа и не является эмпирическим, его материал – это определенная информация и он занимается ее исследованием. То, что является его результатом – это история, и поэтому обращение к событию – это здесь в конечном итоге необходимый и определяющий момент, во всяком случае, того требует закон создания истории. Но это понятие безумия, которое никогда не подвергается со стороны Фуко тематическому рассмотрению, – не является ли оно сегодня за пределами обыденного и обиходного языка, который всегда почему-то продолжает существовать, несмотря на то, что постоянно ставится под вопрос наукой и философией, не является ли это понятие понятием-обманкой, понятием, утратившим единство; и таким образом Фуко, отказываясь от психиатрического и философского аппарата, который постоянно превращает безумного в заключенного, в конечном счете обслуживает себя – и у него нет выбора – понятием обыденным, двусмысленным, заимствованным из таких фондов, понять смысловую принадлежность которых не представляется возможным. Это, может быть, и не влекло бы за собой столь значительных последствий, если бы Фуко использовал это слово в кавычках, как слово, принадлежащее языку других, тех, кто в исследуемый им период использовал его как исторический инструмент. Но все происходит так, как если бы Фуко *знал*, что означает «безумие». Все происходит так, как если бы было возможно и достижимо некое твердое и строгое предпонимание понятия безумия, во всяком случае, его номинального определения, которое бы впредь было постоянным и основополагающим. В действительности, можно бы было показать, что, во всяком случае, в интенции Фуко, если не в исторической мысли, которую он изучает, понятие безумия охватывает собой все то, что можно объединить под именем *негативности*. Поэтому можно себе представить, что за проблемы возникают в связи с подобным использованием этого понятия. Можно бы было обратить те же вопросы к понятию истины, которое проходит сквозь всю книгу...) Я закрываю эти растянувшиеся скобки. Итак, каково бы ни было отношение греков к *Ubris* и отношение Сократа к первичному логосу, очевидно, во всяком случае, что и классический разум и уже разум средневековый сами были каким-то образом связаны с греческим разумом, и что именно вну-

три этого более или менее непосредственно воспринятого наследия, более или менее тесно связанного с другими линиями традиции, развернулись приключения или злоключения классического разума. Если раскол датируется Сократом, то тогда положение безумца в сократическом и постсократическом мире – если предположить, что тогда имело место нечто такое, что можно бы было назвать подобным образом, – заслуживает, может быть, рассмотрения в первую очередь. Раз мы этого не находим, и по той причине, что Фуко не ведет исследование чисто *априорным* способом, его описание ставит банальные, но неизбежные проблемы периодизации, географических, политических, этнологических и т. п. ограничений. Если же, напротив, единство логоса, без противоположного и без раскола, сохранилось до классического «кризиса», то тогда он, если можно так выразиться, вторичен и произведен. Он не захватывает целостности разума. И в этом случае – скажем мимоходом – тоже получается, что в сократическом дискурсе нет ничего умиротворяющего. Классический кризис разразился бы тогда на почве и в среде изначальной традиции логоса, который не имеет себе противоположного, но который носит в себе и *выговаривает* всякое определенное противоречие. Эту доктрину традиции смысла и разума тем более необходимо предположить, что только она может придать смысл и *вообще* осмысленность дискурсу Фуко и вообще всякому дискурсу о войне между разумом и неразумием. Ибо эти речи нацелены на понимание.]

2. Я сказал, что тот факт, что в тени оставлена история доклассического логоса, история, которая не была доисторической эпохой, создает затруднение *по двум причинам*. Вторая причина, которую я кратко затрону, прежде чем перейти к Декарту, в том, что Фуко с чрезвычайной пронизательностью связал разделение, раскол с самой возможностью истории. Разделение – это сам источник истории. «*Необходимость безумия* на протяжении всей истории Запада связана с этим жестом решения, который отделяет от подземного шума и от его непрерывной монотонности значимый язык, который передается и свершается во времени; короче говоря, она связана с *возможностью истории*».

Следовательно, если решение, которым разум учреждает себя, исключая и объективируя свободную субъективность безумия, если это решение действительно и является истоком исто-

рии, если оно есть сама историчность, условие смысла и языка, условие традиции смысла, условие произведения, если структура исключения является фундаментальной структурой историчности, тогда «классический» момент этого исключения, тот, что описывает Фуко, не имеет ни абсолютной привилегии, ни архетипической образцовости. Если это и образец, то как пример, а не как модель. Во всяком случае, чтобы выявить его особенность, значительность которой не приходится оспаривать, нужно бы было, может быть, подчеркнуть не то, в чем он является структурой исключения, но то, в чем и по отношению к чему его собственная и определенная структура исключения исторически отличается от других, от всякой другой. И поставить проблему его образцовости: о чем идет речь – об одном образце среди многих возможных других или о «хорошем примере», о примере привилегированно показательном? Проблемы бесконечной сложности, грандиозные проблемы, которые преследуют книгу Фуко, непосредственно на которые она, впрочем, наталкивается только в своей интенции, но которые отсутствуют для нее в ее фактической осуществленности.

Наконец, *последний вопрос*: если это великое разделение является самой возможностью истории, историчностью истории, что тогда значить «создать историю этого разделения»? Создать историю историчности? Создать историю истока истории? «*usteron proteron*» – здесь это не просто «логическая ошибка», ошибка, располагающаяся внутри логики, внутри организованного *ratio*. И изблечить ее – это не значит упражняться в логистике. Если имеется историчность разума вообще, история разума никогда не является историей его истока, в котором она *уже* нуждается, но историей одной из его определенных фигур.

Этот второй проект, который устремлен к общему корню смысла и не-смысла, к изначальному логосу, в котором *некий* язык и *некое* молчание разделяются, – это ни в коем случае не то средство, к которому прибегают за неимением лучшего, не крайнее средство по отношению к тому, что может быть объединено под именем «археологии молчания». Археологии, которая одновременно и пытается и отказывается высказывать безумие как таковое. Выражение «высказать безумие как таковое» – противоречиво в себе. Высказать безумие, не превращая его в объективность, – это

дать ему высказать себя самому. Однако безумие – это то, что себя не высказывает: это «отсутствие произведения», – пронизательно замечает Фуко.

Итак, это не крайнее средство, но иной замысел, и замысел более амбициозный, который должен бы был привести к похвале разуму (нет такой похвалы, которая не была по своей сути бы похвалой разуму), но на этот раз это был бы разум более глубинный, чем тот, который обособляется и определяется в исторически определенном конфликте. Снова Гегель, как всегда... Итак, это не крайнее средство, но более существенное притязание, даже если Фуко и пишет следующее: «*За отсутствием* этой недоступной первичной чистоты (безумия самого по себе), структурное исследование должно возвратиться к решению, которое одновременно связывает и разделяет разум и безумие; оно должно пытаться вскрыть непрестанное обращение, скрытый общий корень, исходное столкновение, которое придает смысл как единству, так и оппозиции смысла и того, что находится за его пределами». (Курсив мой.)

Перед тем, как описать тот момент, когда разум в классическую эпоху сведет безумие к молчанию при помощи того, что Фуко называет «загадочным актом насилия», Фуко показывает, как изгнание и заключение безумия находят для себя нечто вроде структурного пространства, приготовленного им историей другого изгнания: изгнания проказы. К сожалению, я не могу останавливаться на этих замечательных страницах главы, названной *Stultifera navis*. Они также поставили бы перед нами многочисленные вопросы.

Итак, я подошел к «акту насилия», к великому заточению, которое вместе с созданием в середине XVII в. домов заключения для сумасшедших и некоторых других и было наступлением и первым этапом классического процесса, описанию которого посвящена вся книга Фуко. Хотя, впрочем, так и остается непонятым, является ли такое событие, как создание домов заключения одним знаком среди прочих, основным симптомом, или причиной. Такого рода вопросы могли бы показаться посторонними по отношению к методу, определяющему себя как строго структурный, то есть рассчитывающему, что в структурной целостности все настолько связано и обратимо, что классические проблемы причинности по самому своему происхождению оказываются недоразумением. Может быть. Но я спрашиваю себя, возможен ли, когда речь идет об

истории (а Фуко пишет все-таки историю), строгий структурализм и может ли он тем более избежать, даже если бы это было только для порядка и в порядке его описаний, всякого этиологического вопроса, всякого вопроса, обращенного, скажем так, на центр тяжести структуры. Правомерно отказываясь от определенного жанра причинности, мы, может быть, все-таки не вправе отказываться вообще от какого бы то ни было этиологического запроса.

Отрывок, посвященный Декарту, непосредственно открывает главу *«Le grand renferment»*<sup>9</sup>. Следовательно, он открывает саму книгу, и ситуация, что он расположен всего лишь в начале главы, выглядит довольно странной. Более, чем в отношении чего-либо другого, в данном случае вопрос, который я только что поставил, кажется мне здесь неотвратимым. Какова цель этого отрывка о первом из *Размышлений*, которые Фуко интерпретирует как *философское* заточение безумия: задать, предваряя драму историческую и политико-социальную, тон всей этой вот-вот готовой разразиться драме *в целом?* – на этот счет мы оставлены в полном неведении. Этот «акт насилия», описанный в измерении теоретического и метафизического знания, – это симптом, причина, язык? Что такое нужно предположить или уяснить себе, чтобы подобный вопрос и подобное разведение потеряли свой смысл. И если этот акт насилия имеет структурную связь с драмой в целом, каков статус этой связи? Наконец, каково бы ни было место, предназначенное философии в этой целостной исторической структуре, почему в качестве образца выбирается именно картезианство, и почему ему придается исключительное значение? В чем образцовость картезианства, тогда как столько других философов в ту же эпоху, занимались безумием или – что не менее важно – столь по-разному не придавали ему значения?

Ни на один из этих вопросов, которые, несмотря на то, что мы затронули их очень бегло, неизбежны и обладают более, чем методологическим статусом, Фуко прямо не отвечает. Одна-единственная фраза, в предисловии, очерчивает эту проблему. Я читаю ее: «Создать историю безумия, это, следовательно, будет означать: создать структурное исследование исторической целостности – понятий, институций, юридических и полицейских мер, научных концептов – которые держат в заточении безумие, искон-

<sup>9</sup> «Великое заточение» (примеч. пер).

ное состояние которого никогда не может быть восстановлено как таковое». Как организуются эти элементы в «исторической целостности»? Что такое «понятие»? Философские понятия – обладают ли они привилегией? Как соотносятся они с научными концептами? Все эти вопросы окружают это предприятие.

Я не знаю, насколько бы согласился Фуко с тем, что предварительным условием ответа на эти вопросы является, прежде всего, внутренний и автономный анализ философского содержания философского дискурса. Только тогда, когда это содержание в целом откроет для меня свой смысл (что невозможно), я смогу со всей строгостью определить его место внутри целостной исторической формы. И только тогда его вписывание в общественную и социальную жизнь не будет насильственным, только тогда это будет законным вписыванием *этого* философского смысла *как такового*. В частности, что касается Декарта, невозможно ответить ни на один затрагивающий его исторический вопрос – затрагивающий скрытый исторический смысл его предприятия, затрагивающий его принадлежность к целостной структуре – до внутреннего строгого и исчерпывающего анализа его явных интенций, явного смысла его философского дискурса.

Именно к этому явному смыслу, который не прочитываем в непосредственности столкновения, к этой собственно философской интенции мы теперь обратимся. Но, прежде всего, в своем прочтении мы будем заглядывать за плечи Фуко.

*Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde...*

(HERDER)

Акт насилия был произведен Декартом в первом из *Размышлений* и он состоял – говоря обобщенно – в общем изгнании возможности безумия за пределы мысли самой по себе.

Прежде всего, я прочитаю этот решающий отрывок, который цитирует Фуко. Затем мы последуем за Фуко в его прочтении этого текста. И наконец, мы сведем Декарта и Фуко в диалог.

Декарт пишет следующее (в тот момент, когда он предпринимает попытку освободиться от всех тех мнений, которые он до этого принимал «на веру» и начать заново с самых оснований: *a primis fundamentis*). Для этого, решает он, нет необходимости подвергать свои мнения сомнению одно за другим, достаточно разрушить старые основания, так как разрушение фундамента повлечет за собой

разрушение всего здания. Прежде всего, как наиболее очевидное, в качестве одного из этих неустойчивых оснований знания ему приходит на ум чувственность. Чувства иногда меня обманывают, значит, они могут обманывать меня всегда: поэтому я подвергну сомнению всякое знание, которое имеет истоком чувство): «Все то, что я принимал до сих пор за наиболее истинное и достоверное, было воспринято мною или от чувств или посредством чувств: однако мне иногда приходилось испытать, что чувства меня обманывают, а было бы благоразумно не доверяться никогда полностью тому, что нас хотя бы однажды обмануло».

Декарт начинает с новой строки.

«Но (*sed forte*... я настаиваю на этом *forte*, которое герцог де Люин выпустил в своем переводе, а Декарт, просматривая его, не счел необходимым исправить это упущение. Поэтому было бы лучше, как говорит Байе, при чтении *Размышлений* “сопоставлять французский текст с латинским”. Лишь только во втором французском издании Клерселье это *sed forte* получает всю свою значимость и переводится “но, может быть, хотя...” Я отмечаю этот пункт, который вскоре обнаружит свою весомость). Итак, я продолжаю свое чтение: «Но, может быть, хотя чувства и обманывают нас иногда в отношении вещей, *воспринимаемых недостаточно непосредственно и расположенных от нас на большом расстоянии*, все-таки встречается много других, в которых нельзя разумно сомневаться, хотя мы и познаем их тем же способом...» Итак, имеются, *может быть поэтому имеются* знания, имеющие истоком чувство, в которых можно бы было с полным основанием не сомневаться. «Например, – продолжает Декарт, – что я нахожусь здесь, сижу подле огня, одетый в халат, держу в руках эти бумаги, и другое подобного рода. И как мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне? если только я сравнил бы себя с теми безумцами, чей мозг настолько замутнен и помрачен черными парами желчи, что они постоянно пребывают в уверенности, что они – короли, тогда как они – нищие, что они одеты в золото и пурпур, тогда как они совершенно наги, или воображают, что они – кувшины или что у них тело из стекла...».

И вот фраза, которая в глазах Фуко имеет наибольшее значение: «Но ведь это сумасшедшие, *sed amentes sunt isti*, и я сам оказался бы не менее безумным (*demens*), если бы руководство-

вался их примером». Я прерву свое цитирование не на окончании этого абзаца, а на первом слове следующего, которое вновь вписывает то движение, о котором я только что сказал, в общее риторико-педагогическое движение, между которыми образуется очень плотная связь. Это первое слово – *Praeclare sane...* Его переводят *однако*. Это начало абзаца, где Декарт представляет, что он может постоянно находиться во сне и что мир может быть не более реальным, чем сновидение. И он посредством гиперболы распространяет гипотезу сна и сновидения на весь опыт («Предположим сейчас поэтому, что мы спим...»); эти гипотезу и гиперболу он использует для того, чтобы расширить сомнение, опирающееся на естественные основания (так как и у этого сомнения тоже есть гиперболический момент) так, чтобы вне его досягаемости остались только те истины, которые по происхождению не чувственны, а именно истины математические, которые истинны независимо от того, «бодрствую ли я или сплю», и которые дрогнут только под не-естественным и метафизическим натиском Злого Гения.

Какое прочтение этого текста предлагает Фуко?

Согласно ему, Декарт, сталкиваясь с безумием *наряду* (выражение *наряду* принадлежит Фуко) со сном и другими формами чувственных ошибок, не применяет к ним, если можно так сказать, одинаковые подходы. «В экономии сомнения, говорит Фуко, существует глубокое несоответствие между безумием, с одной стороны, и ошибкой, с другой...» (Я замечу мимоходом, что в других местах Фуко часто обличает присущее классическому разуму сведение безумия к ошибке...) Он продолжает: «Опасность безумия не избегнута Декартом и тогда, когда он оставляет позади возможность сна и ошибки».

Итак, Фуко ставит на одну доску два следующих демарша:

1. Тот, в ходе которого Декарт как бы показывает, что чувства могут нас обманывать только в отношении вещей, «воспринимаемых недостаточно непосредственно» и «расположенных от нас на большом расстоянии». Это устанавливало бы границу той области, где чувственное по происхождению знание связано с ошибкой. И в том отрывке, который я только что процитировал, Декарт отчетливо говорит: «Хотя чувства и обманывают нас иногда в отношении вещей, воспринимаемых недостаточно непосредственно и расположенных от нас на большом расстоянии, все-таки встречается

много других, в которых нельзя обоснованно сомневаться». При условии, что ты не сумасшедший, и кажется, что Декарт в принципе исключает эту гипотезу.

2. Тот, в ходе которого Декарт показывает, что воображение и сон не способны создать простые и универсальные элементы, из которых они образуют свои сочетания, такие элементы, как, например, «телесная природа вообще и ее протяженность, количество, величина и т. п.», то есть все то, что строго отличается от того, что имеет истоком чувство и представляет собой объект математики и геометрии, неподвластных естественному сомнению. Поэтому есть соблазн подумать вместе с Фуко, что Декарт в *анализе* (я беру это слово в его точном смысле) сна и чувственности хочет найти ядро, элемент, по доступности и простоте неприступный для сомнения. Именно *внутри* сна и *внутри* чувственного восприятия я преодолеваю или, как говорит Фуко, «оставляю позади» сомнение и завоевываю почву достоверности.

Фуко поэтому пишет: «*Опасность* безумия не избегнута Декартом и тогда, когда он оставляет позади *возможность* сна и ошибки». Ни сон, наполненный образами, ни ясное сознание того, что чувства могут меня обманывать, не могут довести сомнение до крайней степени его всеобщности; предположим, что глаза нас обманывают, «предположим сейчас, что мы спим», истина не ускользнет целиком во тьму ночи. В случае безумия все обстоит иначе». Немного дальше: «В экономии сомнения существует глубокое несоответствие между безумием с одной стороны, сном и ошибкой, с другой. Их положение различно по отношению к истине и по отношению к тому, кто ее ищет; сновидения и иллюзии преодолены в структуре истины; но безумие исключено сомневающимся субъектом».

И действительно, кажется, что Декарт не пытается разобрать опыт безумия для того, чтобы найти внутри него самого не разложимое далее ядро. Он не занимается безумием, он не выдвигает по поводу него никаких гипотез, он его не рассматривает. Он издает постановление об его исключении. Я оказался бы безумным, если бы полагал, что у меня тело из стекла. Однако это исключено, ибо я мыслю. Предвосхищая момент *cogito*, которое появится только после прохождения еще некоторых этапов, упустить значение которых для самого *cogito*, влечет за собой и упущение смысла

cogito, Фуко пишет: «Невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту». Безумие схвачено, обвинено, изблечено в том, что оно как раз невозможно, во внутренних покоях самой мысли.

Насколько я знаю, Фуко первый, кто таким образом интерпретирует это *Размышление*: что здесь бред и безумие отделены от чувственности и сновидений. Отделены в их философском смысле и их методологической функции. В этом оригинальность его прочтения. Но если уместность такого прочтения ускользнула от классических интерпретаторов, то по их ли невниманию это произошло? Прежде чем ответить на этот вопрос, точнее, прежде чем опять поставить и ставить его снова и снова, обратим вместе с Фуко внимание на то, что это постановление об исключении, которое предвещает политическое постановление о великом заточении, или ему соответствует, или его выражает, или его сопровождает, которое, во всяком случае, с ним каким-то образом взаимосвязано, – это постановление не мог бы «издать» такой мыслитель, как, например, Монтень, который, как известно, был очень озабочен возможностью того, что безумие проникнет в сам акт мысли и будет пронизывать каждое ее движение. Таким образом, картезианское постановление, говорит Фуко, указывает на «пришествие ratio». Но так как господство ratio не исчерпывается «развитием рационализма», Фуко, оставив Декарта в пределах именно этой области, обращается к исторической (политико-социальной) структуре, для которой картезианский жест является лишь одним из многих знаков. Так как «все знаки, – говорит Фуко, – сохраняют верность классическому событию».

Мы попытались прочитать Фуко. Попытаемся же теперь наивно пере-прочсть Декарта и увидеть, прежде чем вновь поставить вопрос об отношении между знаком и структурой, попытаемся увидеть, на что я уже указывал ранее, то, как открывает себя *смысл знака самого по себе*. (Потому что знак здесь обладает автономией философского дискурса, он уже сам является соотношением означающего и означаемого.)

Перечитывая Декарта, я замечаю две вещи:

1. Что в отрывке, на который мы сослались и который относится к фазе *сомнения*, опирающегося на *естественные* основания, Декарт *не оставляет позади* возможность чувственной ошибки и

сна, он их не «преодолеывает» в «структуре истины» по той простой причине, что они, как кажется, ни на мгновение не являются для него преодоленными и вовсе не остаются позади; и он ни на мгновение не устраняет возможность того, что *всякое* знание, которое имеет свой исток в чувствах и в составе воображения, может быть *целиком* ошибочно. Здесь нужно хорошо понять, что гипотеза сна является радикализацией или, если хотите, гиперболическим преувеличением той гипотезы, что чувства, вероятно, *иногда* могут меня обманывать. Во сне все мои образы *в целом* иллюзорны. Отсюда следует, что некая достоверность, которую мы обычно считаем непоколебимой, так как полагаем, что мы и она находимся вне сна, в этом случае *a fortiori* попадает в сферу *перцептивной* иллюзии, относящейся к чувственному порядку. Достаточно, значит, рассмотреть случай сна, чтобы разобраться – на той стадии, на которой мы сейчас находимся, на стадии естественного сомнения – со случаем чувственной ошибки вообще. Что же тогда не сводится целиком к этому восприятию и, следовательно, к чувственной ошибке и составу воображения и сновидения? Это *простые* и *интеллигибельные* сущности.

Действительно, если я сплю, все, что я воспринимаю, в частности – существование моих рук, моего тела, то, что я открываю глаза, двигаю головой, – может быть, как говорит Декарт, «ложной иллюзией». Иначе говоря, то, что выше, согласно Фуко, было исключено как отклонение, здесь допущено в качестве возможности сна. И в свое время мы увидим почему. Но, говорит Декарт, предположим, что все мои сновидные представления являются иллюзорными. Даже в этом случае совершенно необходимо, чтобы было представление всех этих столь естественно достоверных вещей, как мое тело, мои руки и т. д., сколь бы иллюзорным и сколь бы ложным, что касается его отношения к представляемому, оно ни было. И в этих представлениях, этих образах, этих идеях в картезианском смысле, все может быть ложным и фиктивным как в некоторых образах, создаваемых художниками, воображение которых, как выразительно говорит Декарт, настолько «отклоняется» от привычного, что может изобрести вещь настолько новую, что мы окажемся перед фактом, что никогда прежде не видели ничего подобного. Но в случае с живописью можно, по крайней мере, обнаружить последний элемент, который остается после оконча-

тельного разбора, когда все остальное продемонстрировало свою иллюзорность, элемент который художник не может подделать: это *цвет*. Это только *аналогия*, так как Декарт не придает необходимого существования цвету вообще: это чувственная вещь, такая же, как многие другие. Но *также как* в картине, насколько бы выдуманные и воображаемые вещи она ни представляла, остается несводимая и реальная простота – цвет – *точно так же* в сновидении есть эта не поддающаяся подделке простота, необходимая для того, чтобы вообще какая-нибудь фантастическая композиция была возможна, и неподвластная какой бы то ни было работе расчленения. Но на этот раз – и поэтому пример художника был лишь аналогией – этот элемент не является ни чувственным, ни воображаемым: он *интелигибелен*.

Этому моменту Фуко не придает значения. Я читаю тот отрывок из Декарта, который нас здесь интересует: «Ведь на самом деле, когда художники, *пуская в ход всю свою искусность*, стараются представить сирен и сатиров, придавая им странные и необычные формы, они, однако, не могут представить их в совершенно новой природе и форме, и создают только определенное сочетание и соединение из членов различных животных; или может быть и такое, что *их воображение настолько отклонится от привычного*, что изобретет нечто настолько новое, что мы окажемся перед фактом, что до сих пор не видели ничего подобного, и что, таким образом, их произведение представляет нам нечто чисто мнимое и абсолютно ложное; разумеется, тогда по крайней мере цвета, из которых они это невиданное изображение составляют, должны быть подлинны. И по той же самой причине, хотя эти привычные всем вещи, а именно, глаза, голова, руки, и подобные другие могут оказаться игрой воображения, нужно, во всяком случае, признать, что есть вещи еще более простые и универсальные, которые являются истинными и существующими, и из сочетания которых, точно также как из сочетания подлинных цветов создаются иллюзорные образы художников, образованы все образы вещей – то ли истинные и реальные, то ли мнимые и фантастические – которые существуют в нашей мысли. К этому роду вещей относится телесная природа вообще, ее протяженность, качество вещей или их величина, их число; так же как и место, где они находятся, время, которое задает меру длительности их существования, и т. п. Вот почему

мы, скорее всего, не ошибемся, сделав из этого следующий вывод: физика, астрономия, медицина и все другие науки, связанные с рассмотрением вещей составных, являются очень сомнительными и недостоверными; но арифметика, геометрия и другие науки той же природы, которые занимаются лишь предельно простыми и предельно общими вещами, не заботясь, есть ли они в природе или их там нет, содержат нечто достоверное и несомненное; ведь сплю ли я или бодрствую, два плюс три всегда дают пять, а квадрат никогда не будет иметь больше четырех сторон; кажется невозможным, чтобы истины столь явные могли бы быть заподозрены в какой-либо ложности или недостоверности».

Я отмечаю, что следующий абзац начинается также с «однако» (*veruntamen*), к которому мы еще обратимся в свое время.

Таким образом, движение, в котором достигается достоверность этой *интеллигибельной* простоты или всеобщности – которая немного спустя, с появлением воображаемой фигуры Злого Гения будет подвергнута метафизическому, не-естественному и гиперболическому сомнению, – это не непрерывная редукция, упирающаяся в конце концов в некое ядро чувственной или воображаемой достоверности. В этом движении есть переход к другому порядку, осуществляемый через скачок. Это ядро является чисто интеллигибельным, и эта достоверность, достигнутая таким образом, достоверность еще естественная и предварительная, предполагает радикальный разрыв с чувствами. На этом этапе анализа *ни одно* смысловое образование, принадлежащее области чувственности или воображения как таковой, *не* спасается от сомнения, *никакая* неподвластность чувственному сомнению *не* устанавливается. *Всякое* смысловое образование, *всякая* идея, которая имеет истоком чувство, *исключены* из области истины *на том же основании, что и безумие*. И в этом нет ничего удивительного: безумие – это только частный случай, и притом не самый радикальный, чувственной иллюзии, которой занимается здесь Декарт. Таким образом, можно констатировать, что:

2. Гипотеза отклонения от привычного, как кажется, – на этом этапе картезианского построения – не получает никакой привилегированного истолкования и не подвергается никакому особому исключению. В самом деле, давайте перечитаем отрывок, где появляется отклонение и который цитирует Фуко. Увидим заново его

место в общем движении размышления. Декарт только что отметил, что чувства могут иногда нас обманывать, а «было бы благо-разумно не доверяться никогда полностью тому, что нас когда-то обмануло». Он начинает с новой строки словами *sed forte*, на кото-рые я в свое время обратил ваше внимание. Весь следующий абзац выражает не окончательное и бесповоротное мнение Декарта, но возражение и удивление не-философа, новичка в философии, ко-торого это сомнение пугает, который возражает и говорит: очень хорошо, что вы подвергаете сомнению определенные чувственные восприятия, которые относятся к вещам «воспринимаемым недо-статочно непосредственно и расположенным от нас на большом расстоянии», но другие! что я сижу здесь, возле огня, веду эту речь, держу эту бумагу в руках и другое подобной природы! Тогда Декарт переносит на себя удивление этого читателя, этого наивно-го собеседника, он выдает его за свое собственное, когда пишет: «И как я мог бы отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне? Если только я поставил бы себя в один ряд с теми безумцами, чей., и т. д.» «я сам оказался бы не менее безумным, если бы руко-водствовался их примером».

Хорошо видно, каков педагогический и риторический смысл это-го *sed forte*, которое задает тон всему абзацу. Это «но, может быть» относится к симулируемому Декартом возражению. Он только что сказал, что все знания, имеющие истоком чувство, могут нас обма-нывать. Он делает вид, что отвечает на это удивленным возражением воображаемого не-философа, которого такое мужество пугает и кото-рый говорит ему: нет, не все чувственные знания; если бы вы совер-шали подобное мысленное действие, вы были бы безумцем, а брать безумных как правило для себя, внушать нам мысли безумца, — это выходило бы за границы разумности. Декарт становится эхом этого возражения: поскольку я нахожусь здесь, пишу, вы меня понимаете, — ни я, ни вы не безумны, и мы принадлежим к общности наделенных разумом людей. В таком случае пример безумия не является свиде-тельством шаткости чувственных идей. Предположим. Декарт усту-пает этой естественной точке зрения или, скорее, он делает вид, что и сам расположился в этом естественном комфорте, для того, что бы осмысленнее, радикальнее и решительнее исторгнуть оттуда и самого себя и своего собеседника. Хорошо, говорит он, вы думаете, что я был бы сумасшедшим, если бы стал сомневаться, что я сижу здесь, возле

огня и т. д., что я сам оказался бы безумным, если бы руководствовался примером безумцев. Тогда я предложу вам гипотезу, которая наверняка покажется вам намного более естественной, поскольку речь идет об опыте более общем, свою причастность которому вы не сможете отрицать, опыте более универсальном, чем опыт безумия: гипотезу сна и сновидения. И Декарт развивает ее, разрушая *все чувственные* основания знания и выявляя и оставляя только *интеллектуальные* основания достоверности. Эта гипотеза ни в коей мере не избегает возможности отклонений – эпистемологических – и отклонений намного более серьезных, чем отклонения безумия. Мы видим, что, как раз вопреки гипотезе Фуко, указание на сон не располагается в стороне от возможности безумия, которое Декарт якобы не подпустил близко или даже вообще изгнал. Она представляет, на том методическом уровне, на котором мы сейчас находимся, гиперболическое заострение гипотезы безумия. Оно несущественным и частичным образом затрагивает лишь некоторые области чувственного восприятия. Впрочем, Декарт здесь не ставит себе задачи разработать понятие безумия, и он пользуется обиходным понятием отклонения в юридических и методологических целях, то есть для того, чтобы поставить правовые вопросы, касающиеся исключительно *истинности* идей<sup>10</sup>. Здесь нужно обязательно учесть, что *с этой точки зрения* спящий или сновидящий является более безумным, чем безумец. Или, по меньшей мере, сновидящий, – в рамках проблемы знания, которой занимается здесь Декарт, более далек от истинного восприятия, чем безумец. Именно в случае сна, а не в случае отклонения, *абсолютно все* идеи, имеющие истоком чувство, становятся сомнительными, лишенными, говоря словами М.Геру, «объективного значения». Поэтому гипотеза отклонения не была достаточным примером, примером показательным; она не была подходящим инструментом сомнения. И, по крайней мере, по двум причинам.

<sup>10</sup> *Безумие, тема или указатель*: представляется очень значимым то, что Декарт в этом тексте, по сути дела, вообще не говорит о безумии как таковом. Оно не является его темой. Он пользуется им как указателем для того, чтобы поставить правовые вопросы и вопросы, имеющие эпистемологическую значимость. За этим-то, скажут нам, и скрывается глубинное исключение. Но это молчание по поводу безумия как такового означает одновременно и нечто противоположное исключению, потому что в этом тексте не ставится вопрос о безумии, – и значит, не ставится также вопрос исключать его или нет. В *Размышлениях* Декарт не говорит о безумии как таковом.

а) Он не охватывает *все* поле чувственного восприятия *целиком*. Безумец ошибается не всегда и не во всем; он не ошибается в достаточной мере, он не всегда в достаточной мере безумен.

б) Этот пример недейственен и неудачен в педагогическом плане, так как он встречает сопротивление не-философа, который не имеет мужества последовать за философом, когда этот последний допускает, что вполне может быть сумасшедшим в тот самый момент, когда говорит.

Предоставим слово Фуко. Перед высветившимся таким образом обликом картезианского текста, представшим в свете только что указанного мною его принципа, Фуко мог бы – и на этот раз это мое предположение лишь вытекает из логики его книги, не имея под собой никакой реальной текстуальной почвы, – Фуко мог бы указать нам в этом втором прочтении *две истины*, которые подтверждают его интерпретацию, отличающуюся поэтому от той, которую я только что предложил, лишь по видимости.

1. В этом втором прочтении стало ясно, что у Декарта безумие мыслится лишь как случай, – один среди прочих, и не самый значительный, – чувственной ошибки. (Фуко, таким образом, располагался бы в плоскости фактического определения, а не юридического использования концепта безумия Декартом.) Безумие является лишь ошибкой чувства и тела, немного более серьезной, чем та ошибка, которая подстерегает человека бодрствующего, но нормального, и намного менее серьезной – в эпистемологическом плане – чем та, в которую мы всегда впадаем, находясь в сновидении. Так не кроется ли тогда как раз за этим сведением безумия к примеру, к случаю чувственной ошибки, исключение, заключения безумия, не является ли это тем более жестом прикрытия *cogito* и *всего того, что относится к интеллекту и разуму*? Если безумие – это только нарушение работы чувств – или воображения, то она является чем-то относящимся к телу, она располагается на стороне тела. Реальное различие субстанций загоняет безумие во мрак, внешний по отношению к *cogito*. Безумие, используя выражение, которое предлагает Фуко в другом месте, заточено во внутреннем внешнего и во внешнем внутреннем. Оно является другим по отношению к *cogito*. Я не могу быть безумным, когда я мыслю и когда я обладаю ясными и отчетливыми идеями.

2. Хотя и находясь в границах нашей гипотезы, Фуко мог бы указать нам, однако, на следующий не учтенный ею факт: вписывая свою аллюзию на безумие в проблематику знания, делая из безумия не просто нечто относящееся к телу, но именно *заблуждение* тела, занимаясь безумием лишь как искажением идеи, представления или суждения, Декарт нейтрализует безумие в его самобытности. Он даже вынужден бы был сделать из него, в конечном счете, не только – как из всякой ошибки – эпистемологический дефект, но и моральный недостаток, связанный с ложной направленностью воли, которая только и может допустить впадение в ошибку интеллектуальной ограниченности восприятия. До того, чтобы превратить безумие в грех, отсюда оставался бы лишь один шаг, который, как отчетливо показывает Фуко в других главах, и был без особых колебаний сделан.

Обращая наше внимание на эти две истины, Фуко был бы абсолютно прав, если бы мы оставались на наивном, естественном и до-метафизическом этапе картезианского маршрута, этапе, помеченном естественным сомнением в том его виде, в каком оно представлено в отрывке, цитируемом Фуко. Поэтому понятно, что эти две истины в свою очередь теряют неуязвимость, лишь только мы переходим к собственно философской, метафизической и критической фазе сомнения<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Для того, чтобы подчеркнуть эту их уязвимость и коснуться самой сложной проблемы, нужно бы было уточнить, что выражения «ошибка чувств и тела» или «заблуждение тела» не имеют для Декарта никакой значимости. Не существует заблуждения тела, в частности в болезни: желтуха или меланхолия являются только *причинами* заблуждения, которое появляется только с согласием или утверждением воли в суждении, когда «мы выносим суждение, что все есть желтое» или когда «мы рассматриваем как нечто реальное призраки нашего больного воображения» (*Правила для руководства ума, Правило XII*). Декарт упорно настаивает здесь на том, что самый аномальный чувственный или имажинативный опыт, рассматриваемый в себе самом, на своем уровне и в своем чистом виде, никогда нас не обманывает; он никогда не обманывает разум, «если он ограничивается рассмотрением чистой интуиции того объекта, что ему представляется в том виде, в каком он им располагает, будь то в себе самом, будь то в воображении, и если кроме того он не утверждает ни того, что воображение верно воспроизводит объекты чувств, ни что чувства воспринимают истинные фигуры вещей, ни, наконец, что чувственная реальность всегда такова, каковой она кажется»).

1. Прежде всего давайте посмотрим, как в риторической организации первого из *Размышлений* первое *однако*, которое вводит «естественную» гиперболу сновидения (после того, как Декарт только что сказал: «но ведь это сумасшедшие, и я сам оказался бы не менее безумным», и т. д.), сменяется, в начале следующего параграфа, другим «однако». На первое «однако», отмечающее *гиперболический момент внутри естественного сомнения* ответит другое «однако», отмечающее *абсолютный гиперболический момент*, выводящий нас из естественного сомнения и подводящий к гипотезе Злого Гения. Декарт только что допустил, что арифметика, геометрия с их простыми понятиями избегают опасности быть разрушенными этим первым сомнением; затем он пишет: «Однако уже с давних пор в моем уме существует некое мнение, что существует Бог и он может все..., и т. д.» И это начало хорошо всем известного пути, который приведет к призраку Злого Гения.

Появление гипотезы Злого Гения обратится к возможности *тотального безумия*, всеобщего помешательства, сладить с которым не в моей власти, поскольку я – предположительно – охвачен им полностью, и за которое я поэтому более не ответственен; обратится и сделает открытой возможность тотального помешательства, то есть такого безумия, которое не является уже только нарушением работы тела, объекта, тела-объекта за пределами границ *res cogitans*, за пределами окультуренной и умиротворенной области мыслящей субъективности, но безумие, которое вторгается всеразрушающим ниспровержением в область чистой мысли, ее чисто интеллигибельных объектов, в поле ясных и отчетливых идей, в сферу математических истин, которые избежали опасности быть ниспровергнутыми естественным сомнением.

На этот раз безумие, отклонение не щадит более ничего, ни восприятия моего тела, ни чисто интеллектуальных восприятий. И Декарт признает одно за другим:

а) то, что он якобы не признавал вместе с не-философом. Я читаю (Декарт только что упомянул «некого злого гения в равной степени как хитрого и пытающегося ввести нас в заблуждение, так и могущественного»): «Я буду думать, что небо, воздух, земля, цвета, фигуры, звуки и все внешние вещи, которые мы видим, являются лишь иллюзиями и ловушками, в которые он, используя мою доверчивость, пытается меня поймать. Я буду рассматривать себя

самого как нечто не имеющее ни рук, ни глаз, ни плоти, ни крови, так же как и никакого чувства, я буду считать, что полагать себя обладающим всеми этими вещами – ложно...» Декарт вернется к этой теме во втором *Размышлении*. И так, здесь нет и речи о том, чтобы, как ранее, отодвинуть безумие в сторону;

б) то, что избежало опасности быть ниспровергнутым естественным сомнением, теряет свою неуязвимость: «Возможно, что он (речь идет, еще до обращения к гипотезе Злого Гения, о Боге обманщике) захотел, чтобы я ошибался всякий раз, когда складываю два и три или когда я считаю стороны квадрата, и т. д.»<sup>12</sup>.

Таким образом ни те идеи, которые имеют истоком чувство, ни те, которые имеют интеллектуальное происхождение на этой новой фазе сомнения, не находят надежного прикрытия, и то, что ранее было отвергнуто под именем отклонения, теперь включено в самую внутреннюю существенность мысли.

Речь идет о философской и юридической операции (впрочем, ее мы уже встречаем на первой фазе сомнения), об операции, которая более не именуется безумием и которая обнажает то, как выглядят возможности, рассматриваемые с точки зрения права. *По праву* ничего невозможно противопоставить этому ниспровержению, именуемому отклонением на первой стадии сомнения, хотя фактически и с естественной точки зрения, ни у Декарта, ни у его читателя, ни у нас не может возникнуть в отношении этого фактического ниспровержения никакого серьезного беспокойства. (По правде говоря, для того, чтобы достичь основания рассматриваемых вещей, нужно бы было со всей прямотой поставить вопрос о факте и праве во взаимоотношениях *Cogito* и безумия). В этом естественном комфорте, за этой по видимости до-философской доверчивостью скрывается признание истины определенного сущностного и правового положения дел: а именно, что философский дискурс и философская коммуникация (то есть сам язык), если они хотят иметь внятный смысл, то есть соответствовать сущности и призванию дискурса, должны – фактически и одновременно в принципе – избегать безумия. Они должны содержать в себе

<sup>12</sup> Здесь речь идет о том порядке оснований, в каком они следуют в Размышлениях. Известно, что в Рассуждении о методе (4 часть) сомнение изначально появляется в силу того, что в «самых простейших вопросах геометрии» люди иногда «делают ложные умозаключения».

нормальность. И это не просто картезианское малодушие (хотя Декарт не ставит вопроса о своем собственном языке)<sup>13</sup>, это не порок или обман, присущий исторически определенной структуре; это сущностная и универсальная необходимость, которой не может избежать ни один дискурс, поскольку он принадлежит смыслу смысла. Это сущностная необходимость, которой не может избежать ни один дискурс, даже тот, который разоблачает обман или насилие. И, как ни странно, то, что я сейчас говорю, строго следует фукианской мысли. Ибо теперь мы можем понять всю глубину того утверждения Фуко, которое странным образом спасает Декарта от брошенных ему обвинений. Фуко говорит: «Безумие – это отсутствие произведения». Эта мысль – сердцевина его книги. Но ведь произведение возникает с самой элементарной речью, с первой артикуляцией смысла, с *фразой*, с появлением первого синтаксического порядка, подталкивающего увидеть сквозь него нечто «само по себе»<sup>14</sup>, потому что составить фразу – это значит *об-наружить* возможный смысл. Фраза нормальна по своей сущности. Она содержит в себе нормальность, нормальность, то есть *смысл*, во всех смыслах этого слова, и в частности в том, какой имеет оно у Декарта. Она содержит в себе нормальность и смысл, в каком бы состоянии – здоровья или безумия – при этом ни был тот, кто ее изрекает, через кого она проходит и для кого, в ком она воспроизводится. В ее самом простом синтаксисе уже есть логос – разум, и разум уже исторический. И если безумие – это – вообще, за пределами какой бы то ни было фактической и определенной исторической структуры – отсутствие произведения, то тогда как раз по своей сущности и вообще безумие является молчанием, оборванной речью, цезурой и разрывом, который-то и *раскалывает* жизнь как *историчность вообще*. Не тем молчанием, которое

<sup>13</sup> Как и Лейбниц, Декарт с доверием относится к «научному» и «философскому» языку, который не обязательно должен быть тем же языком, которому обучают в школах (*Правило III*) и который следует строго отличать от «понятий обыденного языка», которые одни только и могут «вводить» нас «в заблуждение» (*Размышления, II*).

<sup>14</sup> То есть как только, более или менее явно, в языке (*заслышится зов бытия* (даже еще до его разделения на сущность и существование); что может значить для него только одно: сделаться названным бытием. Бытие не было бы тем, что оно есть, если бы слово не предвосхищало или *просто* называло его. Смысл бытия – вот последняя опора языка.

обусловлено, которое существует только в какой-то один определенный момент, тогда как в другой его уже нет, но тем молчанием, которое по своей сущности связано с актом насилия, запретом, которые кладут начало истории и языка. *Вообще*. Именно в этом измерении историчности вообще, которую не нужно смешивать ни с а-исторической вечностью, ни с некоторым определенным эмпирическим моментом фактической истории, и располагается этот элемент несводимого молчания, на котором держится язык и который его неотступно сопровождает, вне и *против* которого язык только и может выступить; «против» обозначает здесь одновременно и то, по отношению к чему как основе – вынужденно – устанавливается некая форма, и то противостоящее, от которого я – принуждением – себя ограждаю и полагаю себя как нечто положительное. Хотя молчание безумия – это отсутствие произведения, оно не просто некое пустое пространство, которое заполняется произведением, оно – по отношению к языку и смыслу – не вне произведения. Оно также и внутри него как не-смысл, граница и глубинный источник. Конечно, таким образом эссенциализируя безумие, мы рискуем растворить его в фактическом анализе психиатрической практики. И эта угроза присутствует постоянно, но это не должно бы было обескуражить требовательного и внимательного психиатра.

Так что, возвращаясь к Декарту, у любого философа и у любого говорящего субъекта (а кто такой философ, если не *говорящий субъект par excellence*), вынужденного обратиться к безумию *внутри* мысли (а не только как к чему-то находящемуся на стороне тела или какой-либо внешней инстанции), для этого есть только одно измерение: измерение *возможности*, – и только один язык: язык условности, или условность языка. И тем самым философ, полагая свой язык как нечто положительное и обращенное против негативности фактического безумия – которое иногда оказывается очень речистым, но это уже другая проблема, – сохраняет дистанцию, дистанцию необходимую для того, чтобы для него стало возможным продолжать говорить и жить. Но в этом нет малодушия, или поиска безопасности, которые были бы присущи тому или другому историческому языку (например, поиск «достоверности» в языке картезианства), это заложено в сущности и самом замысле всякого языка вообще; и даже самого что ни на есть по видимости безумного; и даже – и в особенности – языка тех, кто в силу свое-

го славословия безумию, своего сообщничества с ним считаются находящимися ближе всего к безумию. Язык – это уже разрыв с безумием, и он тем более соответствует своей сущности и своему призванию, он еще тем лучше справляется с своей задачей – по-рвать с безумием, чем более откровенно он к нему примеряется и чем больше к нему приближается: приближается настолько, что становится отделенным от него лишь «прозрачной пеленой», о которой говорит Джойс, самим собой, ибо эта прозрачность – не что иное как язык, смысл, возможность, – прозрачность, где *изначально* ничто не сокрыто и тем самым все нейтрализовано. И в этом смысле было бы соблазнительно рассмотреть книгу Фуко как властный жест протекции и заточения. Как картезианский жест XX века. Как присвоение негативности. Внешне он заточает теперь уже разум, но, так как в качестве разума выступает то, как его понимал Декарт, мишенью оказывается всего лишь разум вчерашнего дня, а не возможность смысла вообще.

2. Что до второй истины, которую мог бы нам противопоставить Фуко, то кажется, что и она имеет значение только на естественной фазе сомнения. Декарт не только не выставляет безумие за дверь на фазе радикального сомнения, он не только помещает его грозящую возможность в самом средоточии интеллигибельного мира, но он также не допускает того, что какое-либо определенное знание способно – по праву – его избежать. Ставящее под угрозу все знание в целом, отклонение – гипотеза отклонения – это не просто его внутреннее искажение. Поэтому нет такого времени, когда знание, опираясь исключительно на само себя, смогло бы подчинить безумие и над ним властвовать, то есть объективировать его. По крайней мере, это невозможно до тех пор, пока сомнение не будет преодолено. Потому что окончание движения сомнения ставит определенную проблему, с которой мы сейчас столкнемся.

Акт *cogito*, достоверность того, что я существую, действительно избегает – впервые – безумия; но, кроме того, что здесь речь – впервые – не идет более об объективном и репрезентативном знании, невозможно также и буквально сказать, что *cogito* избегает безумия потому, что ему якобы удалось вывернуться из его хватки и расположиться где-то в безопасном отдалении, или потому, что, как говорит Фуко, «я, которое мыслит, не может быть безумным»; если оно и избегает безумия, то только потому, что в измерении

своего мгновения, в своем чистом виде акт cogito может состояться, *даже если я безумен, даже если* целиком и полностью безумен моя мысль. Состоятельность и смысл этого особого существования – cogito – в том, что оно не заперто в границах альтернативы между определенным разумом и определенным безумием. По отношению к этому похожему на лезвие опыту cogito, отклонение, как говорит *Рассуждение о методе*, безнадежно затеряно где-то в области скептицизма. А мысль поэтому более не страшится безумия: «Даже те предположения скептиков, которые больше всего отклоняются от привычного, не могут ее поколебать» (*Рассуждение*, IV часть). Таким образом достигнутая достоверность вовсе не находится в безопасном отдалении от плененного безумия, она достигнута и утверждена в самом безумии. Она обнаруживается, *даже если я безумен*. Высшая уверенность, которая, как хорошо видно, не совершает для собственного установления никакого исключения и ничего не оставляет позади себя. Декарт ни на мгновение не пленяет безумие, ни на этапе естественного сомнения, ни на этапе сомнения метафизического. *Он только делает вид, что исключает его на первой фазе первого этапа, в не-гиперболический момент естественного сомнения.*

Гиперболическое мужество картезианского cogito, его безумное мужество, которое мы, может быть, больше не можем разглядеть как мужество, потому что, в отличие от современников Декарта, мы слишком убаюканы его привычностью, слишком свыклись с его схемой и потому слишком близоруки по отношению к его лезвиеподобному опыту, это его безумное мужество заключается в обращении к той исходной точке, которая не принадлежит более связке разум (*определенный*) – безумие (*определенное*), не принадлежит их оппозиции или альтернативе. Безумен я или нет, *cogito, sum*. Безумие поэтому является только *случаем* – во всех смыслах этого слова – мысли (*в мысли*). Дело, значит, идет о том, чтобы отступить к той точке, где любое противоречие, принявшее форму, *определенную* такой-то фактической исторической структурой, может быть увидено и видится в своей соотнесенности с нулевой точкой, где смысл (*определенный*) и не-смысл (*определенный*) оказываются сплетенными в общем истоке. С той точки зрения, на которой мы в данный момент находимся, этой нулевой точкой является то, что Декарт определяет как cogito.

Еще нетронутое никаким определенным противоречием между разумом и неразумием, оно является той точкой, из которой история определенных форм этого противоречия, этого расколотого и оборванного разговора может быть как таковая увидена и названа. Оно является нераскалываемой точкой достоверности, в которой коренится возможность фукианского повествования как повествования, кроме всего прочего, о тотальности или, лучше сказать, о *всех* определенных формах взаимоотношения между разумом и безумием. Это та точка<sup>15</sup>, куда уходят корни замысла мыслить тотальность, при этом ее избегая. Ее избегая, то есть превышая тотальность; что возможно – в сущем – только если это движение превышения направлено к бесконечности или ничто: даже если все то, что я мыслю, поражено ложностью или безумием, даже если тотальность мира не существует, даже если он весь, включая сюда и содержимое моей мысли, захвачен не-смыслом, я мыслю, я существую *пока* я мыслю. Даже если я этим *фактически* не достигаю тотальности, не получаю возможности ее понять или охватить фактически, я набрасываю подобный замысел и этот замысел имеет смысл только в том виде, какой он принимает, будучи определенным в соответствии с пред-пониманием бесконечной и не-обусловленной тотальности. Вот почему в измерении этого превышения возможного, права и смысла по отношению к реальному, факту и сущему этот замысел является безумным, и он признает безумие как свою свободу и свою собственную возможность. Вот почему это не гуманистический – в смысле антропологической фактуальности<sup>16</sup> – проект, но проект как раз метафизический и демонический: он узнает себя впервые в схватке с демоном, со злым гением, с не-смыслом, он обретает свою меру, став с ним лицом к лицу и выдерживая его натиск, редуцируя в себе естественного человека. И в этом смысле нет ничего менее умиротворяющего, чем *cogito*, представляющее в своем подлинном и изначальном измерении. Этот замысел – превысить тотальность всего того, что я вообще могу мыслить, является умиротворяющим не более, чем диалектика Сократа, в тот момент, когда она подобным образом выходит за пределы сущего, выталкивая нас на свет того скрытого солнца,

<sup>15</sup> Речь идет в первую очередь о темпоральной исходности (*originalité*) вообще, и менее всего о точке как *пункте*.

<sup>16</sup> Неологизм Деррида (примеч. пер.)

которое находится ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. И Главкон, не далек от истины, когда в ответ на это восклицает: «О, боже! Какое демоническое преувеличение! «δαμονίας ὑπερβολῆς», что, мне кажется, слишком плоско переводят как «чудесная трансценденция». Это демоническое преувеличение заходит дальше, чем страсти ὄβρις, если, по крайней мере, видеть в ней патологическую модификацию сущего, называемого человеком. Такая ὄβρις вовлечена в мир. И она уже содержит в себе имплицитно – если предполагают, что она является бес-порядком и без-мерностью – вне-порядочность и вне-мерность пре-увеличения которая открывает и учреждает мир, его превышая. Только *внутри* пространства, открытого демоническим преувеличением, ὄβρις является избыточной и превышающей.

В той мере, в какой острим сомнения и картезианского cogito является этот замысел странного и небывалого превышения, избытка от не-обусловленного, от Ничто или Бесконечного, превышения, выходящего за пределы тотальности того, что я могу мыслить, тотальности определенного сущего и определенного смысла, тотальности фактической истории, всякая попытка измерить его другой мерой – редуцировать, закрыть его в определенной исторической структуре, сколь всеохватывающей бы эта структура ни была, – рискует упустить то, что является его сущностью, рискует притупить самое это острие. Она рискует стать насилием теперь уже по отношению к нему (так как налицо насильственные действия по отношению к рационалистам и по отношению к смыслу, к *здравому* смыслу; и это, может быть, как раз то, что в конечном счете обнаруживается у Фуко, так как жертвы, о которых он нам говорит, – это всегда носители смысла, *подлинные* носители *подлинного* и *здорового* смысла, скрытого, подавленного *определенным* «здравым смыслом», смыслом «распределения», который долго не колеблется и поспешно определяется), она рискует стать насилием теперь уже по отношению к нему, насилием тоталитарной и исторической мысли, которая утрачивает смысл и исток смысла<sup>17</sup>. Я употребляю «тоталитарный» в структуралистском смысле, но я не уверен, что в истории эти два смысла этого слова не кивают

<sup>17</sup> Она рискует затушевать это превышение, которым философия (смысла) встречается в определенной области своего дискурса с без-основностью и не-смыслом.

друг на друга. Структуралистский тоталитаризм состоял бы здесь в том, что производилось бы пленение *cogito*, походившее бы до неузнаваемости на насилие классической эпохи. Я не хочу сказать, что книга Фуко тоталитарна, так как она ставит – по крайней мере в начале – вопрос истока историчности *вообще*, освобождаясь тем самым от историцизма: я хочу сказать, что она иногда подвергается подобному риску в ходе конкретного осуществления своего замысла. Я хотел бы, чтобы это стало отчетливо видно для нас всех: когда я говорю, что втянуть в мир то, что им не является и его пред-полагает, когда я говорю, что это «*compelle intrare*» (эпиграф к главе о «великом заточении»), в тот момент, когда оно обращается к преувеличению, гиперболе, чтобы втянуть его в мир, становится *самим насилием*, когда я говорю, что эта редукция к внутри-мировости является источником и смыслом того, что называют насилием и что и делает возможным появление всех сортов смиренных рубашек, я не апеллирую к некому *другому миру* как некому алиби или некой неопределенной трансценденции. Будь это так, речь шла бы о другой возможности насилия, которая, впрочем, очень тесно – почти неразрывно – связана с первой.

Итак, я полагаю, что все (у Декарта) можно свести к определенной исторической тотальности, кроме этого гиперболического замысла. А в книге Фуко этот замысел присутствует не как тема повествования, а как повествующий голос. И он не поддается сведению к сюжету, превращению его в объективное событие, обусловленное историей.

Я хорошо отдаю себе отчет в том, что в этом движении, которое называют *картезианское cogito*, есть не только этот гиперболический пик, находясь на котором, оно, как всякое чистое безумие вообще, должно бы было быть безмолвным. Достигнув этого пика, Декарт пытается закрепиться, устоять на нем, гарантировать само *cogito* в Боге, отождествить акт *Cogito* с разумностью разума. И это происходит в то мгновение, когда он *произносит* и *ре-флексирует cogito*. То есть, когда он должен оременить *cogito*, которое само по себе может состояться только в мгновении интуиции, мгновении мысли, внимательной к самой себе, только в этой точке или на этом острие мгновения. Нужно бы было сделаться как можно более внимательными именно к этому движению оременения *cogito*. Так как, хотя *cogito* и может состояться даже для самого безумного

из безумцев, нужно, однако, не быть безумным фактически, чтобы его ре-флексировать, удерживать, его пере-давать, при-давать ему смысл. И здесь с появлением на сцене Бога и достоверности памяти<sup>18</sup> и начинается «малодушие» и кризис, являющиеся существенными моментами этого движения. Здесь начинается поспешная репатриация гиперболического и безумного блуждания, которое будет постепенно утихомириваться, укрываться в порядке оснований для того, чтобы покинутые истины могли вновь вступить в свои права. По меньшей мере, в рамках текста Декарта заточение свершается именно в этой точке. Именно в этот момент гиперболическое и безумное блуждание превращается в путь и метод,

<sup>18</sup> В предпоследнем абзаце шестого *Размышления* тема нормальности перекликается с темой памяти в тот момент, когда она при этом уже гарантирована абсолютным Разумом в качестве «божественной правдивости», и т. п. Не означает ли вообще тот факт, что память очевидного гарантируется Богом, то, что только позитивная бесконечность божественного разума может абсолютно примирить истину и временность? Только в бесконечности, по ту сторону всего обусловленного, всех этих отрицаний, «исключений» и «плений», происходит это примирение времени и мышления (истины) которое по Гегелю было делом философии начиная с XIX в., в то время как примирение мысли и протяженности являлось задачей так называемого картезианского рационализма. С тем, что божественная бесконечность является местом, условием, именем и горизонтом этих двух примирений, не спорил ни один метафизик, ни такой, как Гегель, ни большинство таких, кто, как Гуссерль, стремился мыслить и определять временность и историчность как сущностные составляющие истины и смысла. Для Декарта тот кризис, о котором идет речь, имел свой подлинный (то есть *интеллектуальный*) источник во времени как таковом как отсутствии абсолютного сцепления между частями, как случайности и дисконтинуальности перехода между мгновениями; что предполагает, чтобы мы рассмотрели все интерпретации, которые противостоят интерпретации Лапорта, роли мгновения в философии Декарта. Только непрерывное творение, соединяющее в себе создание и сохранение, «различение» которых – «лишь привычка нашего образа мысли», может служить последней инстанцией, примиряющей временность и истину. Бог изгоняет безумие и Бог затушевывает кризис, то есть «охватывает» их присутствием, сводящем в себе след и различие. Признать это равносильно тому, чтобы сказать, что кризис, аномалия, негативность и т. п. несводимы в опыте конечности, или конечного мгновения, *воплощения* абсолютного Разума, или разума вообще. Позволять себе не замечать этого и устанавливать позитивность (истины, смысла, нормы и т. п.) вне горизонта этого бесконечного разума (разума вообще, по ту сторону его воплощений), – значит допускать затушевывание негативности, забвение конечности в тот самый момент, когда идет разоблачение как мистификации теологизма великих классических рационалистических систем.

в «уверенное» и «решительное» шествие к тому миру, который, являясь устойчивой почвой нашего существования, предназначен нам Богом. И, в конечном счете, позволяя мне выйти из *cogito*, которое всегда может в чистом виде всегда оставаться безмолвным безумием, гарантировать мои представления и познавательные установки, то есть мой дискурс, направленный против безумия, может только Бог. И нет никакого сомнения, что для Декарта только Бог<sup>19</sup> заслоняет меня от безумия, которому *cogito*, взятое *в своем*

<sup>19</sup> Впрочем Бог – это другое имя абсолютного разума *как такового*, разума и смысла вообще. Да и кто мог бы исключить, редуцировать или, что то же самое, *абсолютно понять* безумие, если не разум вообще, разум абсолютный и необусловленный, другим именем которого для классических рационалистов является Бог? Обличая тех – будь то личности или общества, – кто в своем противостоянии безумию находит опору в Боге, в том, что они пытаются *прикрыться*, оградить себя барьером, запереться в неких спасительных границах, делают это их прикрытие прикрытием *конечным*, находящимся в мире, тем самым превращая Бога в нечто третье, то е. в один из соположенных элементов, или в некую конечную силу, то есть ошибаясь; ошибаясь не по поводу содержания и действительной целенаправленности этого жеста в истории, но по поводу философской особенности мышления и имени Бога. Если философия имела место, – что можно всегда оспаривать, – то только в той степени, в какой она создавала проект мыслить по ту сторону всякого конечного прикрытия. Описывая процесс исторического образования этих конечных опор и барьеров в движении индивидов, обществ и вообще всяких конечных целостностей, можно, в конце концов, описать все – и это законная, бесконечная, необходимая задача – все, кроме философского проекта как такового. Не имеет никакого смысла пытаться разоблачить рационалистов в том, что их философский проект служил инструментом или оправданием *конечного*, располагающегося в мире, историко-политико-социального насилия (что, впрочем, не вызывает никакого сомнения), не вменив себе в обязанность *сначала* признать и учесть интенциональный смысл этого проекта как такового. А в своем собственном интенциональном смысле он представляет себя как мышление бесконечного, то есть того, что невозможно исчерпать никакой конечной тотальностью, никакой функцией и никакой его инструментальной, технической или политической определенностью. Представлять себя как.., выдавать себя за... – за этим, скажут, и кроется его ложь, его насилие; или также – его сокрытие от самого себя того, что это прикрытие, его *mauvaise foi*. И, безусловно, нужно строго описывать ту структуру, которая связывает эту интенцию превышения с конечной исторической тотальностью, нужно установить ее экономии. Но эти экономические уловки возможны, как и всякая уловка, только в конечных определениях и интенциях, подменяющих одну конечность другой. Но не лгут, когда *не* высказывают *ничего* (из конечного и определенного), когда высказывают Бога, Бытие или Ничто, когда конечное – в том, что в нем явно относится к конечному, – так и оставляют конечным, ког-

*собственном измерении*, абсолютно открыто. И прочтение Фуко кажется мне сильным и многое проясняющим не на той фазе, где оно связано и подчинено cogito, а на той, когда она интерпретирует положение вещей, возникающее на том этапе, который следует непосредственно за этим мгновенным опытом cogito в его наивысшем пике, где разум и безумие еще не разделились, где взять сторону cogito еще не означает взять сторону разума как разумного порядка или сторону бес-порядка и безумия, но значит ухватить ту точку-источник, ис-ходя из которой *и* разум *и* безумие могут себя устанавливать и называть. Мне кажется, интерпретация Фуко на многое бросает свет в этой ситуации на той фазе, которая открывается тем моментом, когда cogito должно от-ре-флексироваться и изречься в организованном философском дискурсе. То есть когда эта интерпретация рассматривает cogito на том его этапе, на котором оно находится *почти всегда*. Так как, хотя cogito может состояться даже для безумного, быть безумным – если, повторю еще раз, это выражение вообще имеет некий однозначный философский смысл, чего я не думаю: безумие означает просто другое каждой определенной формы логоса, – быть безумным все-таки значит быть не в состоянии ре-флексировать и вы-сказывать cogito, то есть вы-являть его для другого; того другого, которым могу быть я сам. С того момента, когда Декарт вы-сказывает cogito, он вписывает его в систему дедукций и протекций, которые предают свой живой источник и, для того, чтобы обойти стороной возможность ошибки, сдерживают, ограничивают тот момент блуждания, который присущ cogito как таковому. По сути дела, так как Декарт обходит молчанием проблему языка, которую ставит cogito, создается впечатление, что само собой разумеется, что мыслить *и* гово-

---

да высказывают бесконечное, то есть когда дают бесконечному (Богу, Бытию или Ничто, так как самому смыслу бесконечного принадлежит то, что оно не может получить какое либо – одно из многих других – онтическое определение) сказать-ся и помыслить-ся. Тема божественной правдивости и различия между Богом и Злым Гением предстает, таким образом, в таком свете, который может показаться отраженным только поначалу.

В итоге оказывается, Декарт знал, что конечная мысль никогда – без Бога – не *в праве* исключать безумие и т. п. Что значит, что она исключает его всегда только *на деле*, фактически, насильственно, в истории; или точнее, что это исключение, как и это *различие* между фактом и правом являются историчностью, возможностью самой истории. Фуко говорит что-то другое? «*Необходимость безумия...* связана с *возможностью истории*» (Курсив Фуко).

речь ясно и отчетливо – это одно и то же. Возможно высказать то, что мы мыслим и что мы *мыслим*, при этом ничуть это не искажив. Аналогичным образом – только аналогичным – Св. Ансельм видел в *insipiens*, в безумном, некоего человека, который не мыслит, потому что он не может помыслить то, что он сказал. Безумие для него тоже было молчанием, речистым молчанием мысли, которая не мыслит своих слов. Это тоже такой пункт, на котором нужно бы было задержаться подольше. Во всяком случае, *cogito* становится произведением с того момента, как оно полагает себя как нечто положительное в своем выражении. Но до произведения оно – безумие. Если безумный и может отвести угрозу Злого Гения, то это, во всяком случае, для него не может выразиться. Он не может это выразить для себя; значит, он вообще не может это выразить. Во всяком случае, Фуко прав в той степени, в какой замысел ограничить блуждание уже был вживлен в сомнение, которое, как мы знаем, с самого начала уже мыслилось как методическое. Для того чтобы отождествить *cogito* и разумность – нормальность – разума не обязательно дожидаться – на деле, если не в принципе – доказательств существования правдивого Бога как самой надежной опоры. Это отождествление возникает в тот момент, когда Декарт *устанавливает* режим *естественного света* (хотя в этом свете, когда его источник еще не был установлен, безумный еще не был тенью), в тот момент, когда он вырывается из хватки безумия, устанавливая режим естественного света посредством ряда принципов и аксиом (аксиома причинности, согласно которой причина должна быть не менее реальной, чем следствие; затем, после того, как эта аксиома позволит доказать существование Бога, аксиома, что «естественный свет высвечивает нам, что заблуждение необходимым образом связано с некоторым изъяном», докажет правдивость Бога). Эти аксиомы, которые устанавливаются догматическим образом, избегают сомнения, точнее они никогда ему и не подвергаются, и учреждаются просто *взамен*, исходя из существования и правдивости Бога. Вот почему они падают под ударами истории познания и определенных философских систем. Вот почему это *cogito* в тот гиперболический момент, когда оно соразмерно безумию, или точнее говоря – позволяет себя им измерить, вот почему опыт этого *Cogito* должен быть еще раз воспроизведен и строго отличен от того языка и той дедуктивной системы, в которую Декарт вынуж-

ден его вписать с того момента, когда он вводит его в интеллигентность и коммуникацию, то есть когда он его ре-флексирует для другого, что значит в первую очередь для себя. Именно в этой связанности с другим как другим собой смысл полагает себя как нечто положительное, объявляя тем самым войну против безумия и бессмысла... И философия – это, может быть, и есть это положительное полагание, совершаемое в двух шагах от безумия, полагание, которое пронизано страхом безумия и поэтому всегда направлено против него. Этот безмолвный и специфичный момент можно бы было назвать *патетическим*. В том, что касается функционирования гиперболы в структуре дискурса Декарта и в строе оснований, наше прочтение, несмотря на свой внешний вид, в своей основе согласуется с прочтением Фуко. Так как она показывает, что действительно Декарт – и все то, что зарезервировано за этим именем в истории философии, – также, как и созданная им система достоверности контролируют, подчиняют, ограничивают гиперболу, определяя ее место в эфире естественного света, аксиомы которого, с момента своего появления, уклоняются от гиперболического сомнения, превращая его инстанцию в точку прочно обоснованного перехода в цепочку причин. Но я думаю, описать подлинное место и подлинный облик этого движения перехода можно только в том случае, если предварительно высвободить это гиперболическое острие, чего Фуко, во всяком случае, складывается такое впечатление, не делает. Не проступает ли вновь картезианское *cogito* в этом своем столь мимолетном и по своей сути не поддающемся схватыванию моменте, где оно еще не втянуто в линейный порядок причин, порядок разума вообще и схему установлений естественного света, не воспроизводится ли оно до определенной степени гуссерлианским *cogito* и той критикой Декарта, которая в нем имплицитно заключена?

Это было бы только примером, потому что однажды, конечно, откроется та догматическая и исторически обусловленная почва, на которой было суждено взойти и в свою очередь прийти к упадку критике картезианского дедуктивизма, размаху и безумию гуссерлевской редукции тотальности мира. Можно бы было проделать по отношению к Гуссерлю то же самое, что проделал Фуко по отношению к Декарту: показать, в какой мере нейтрализация фактивного мира является нейтрализацией (в том смысле, в ка-

ком нейтрализовать значит также подчинить, редуцировать, ограничить свободу пространством камеры) не-смысла, самой утонченной формой насилия. И в самом деле, Гуссерль все больше и больше связывал тему нормальности и тему трансцендентальной редукции. Укоренение трансцендентальной феноменологии в метафизике присутствия, вся гуссерлианская тематика живого настоящего является глубинным *полаганием положительности* смысла в его достоверности. Отделяя в *cogito*, *с одной стороны*, гиперболу (по поводу которой я утверждаю, что ее нельзя замкнуть в исторической фактической и обусловленной структуре, так как она является проектом превышения всякой конечной и обусловленной тотальности), и *с другой стороны*, то, что в философии Декарта (точно так же, как в той философии, которая сопровождает августирианское *cogito* или *cogito* гуссерлианское) принадлежит исторической фактической структуре, я не предлагаю отделять во всех философиях зерна – под именем *philosophia perennis* – от плевел. Как раз напротив. Речь идет о том, чтобы отдать отчет о самой историчности философии. Я полагаю, что историчность вообще была бы невозможна без истории философии, а она, в свою очередь, невозможна, если бы в ней не было, с одной стороны, ничего, кроме гиперболы, с другой – ничего, кроме обусловленных исторических структур, конечных *Weltanschauungen*. Подлинная историчность философии имеет свое место и образуется в этом переходе, в этом диалоге между гиперболой и конечной структурой, между превышением тотальности и закрытой тотальностью, в различии между историей и историчностью; то есть в том месте, или скорее в том мгновении, когда *cogito* и все, что оно собой символизирует (безумие, безмерность, гипербола, и т. д.), выражается, полагается как нечто положительное и неизбежно притупляется, забывается до того момента, когда будет реактивировано, пробуждено в другом выражении этого превышения, которое, в свою очередь, тоже претерпевает свой упадок и свой кризис. С момента своего первого вздоха язык, подверженный этому темпоральному ритму кризиса и пробуждения, открывает пространство языка, только закрывая, пленяя безумие. Впрочем, этот ритм не является неким чередованием, которое дополнительно имело бы еще и темпоральное измерение. Это движение темпорализации как таковой, движение,

в котором он совпадает с движением логоса. Но это насильственное высвобождение языка возможно и может свершиться только постольку, поскольку он сам блокирует себя, сам является следом исходного насилия и в той мере, в какой он удерживает себя – твердо и осознанно – в двух шагах от того злоупотребления, каким является употребление языка, – близко ровно настолько, чтобы *высказать* насилие, чтобы обратиться к себе как несводимому насилию, ровно настолько далеко, чтобы *жить* и жить как язык. И кризис, или забвение, при таком положении дел являются не несчастным случаем, а судьбой говорящей философии, которая может жить, только заточая безумие, но которая умерла бы как мысль под гнетом еще более жестокого насилия, если бы новый язык в каждое мгновение не высвобождал то безумие, хотя и заточая в себе, в своем настоящем, свое безумие. Только этим притеснением безумия живет и правит мысль-конечность, то есть история. Не ограничиваясь каким-то определенным историческим моментом, но распространяя эту истину на историчность вообще, можно бы было сказать, что господство этой мысли-конечности может установиться только на заточении, обуздании, порабощении безумца в нас, более или менее скрытого пренебрежения им; того безумца, который всегда – безумец логоса в качестве отца, в качестве учителя, в качестве короля.

Но это уже другая тема и другая история. Я хотел бы завершить свое выступление, процитировав Фуко. Много страниц – почти триста – спустя после того отрывка, посвященного Декарту, Фуко пишет в тоне сожаления, предваряя третью часть книги анализом «Племянника Рамо»: «В тот момент, когда сомнение сталкивается со своей высшей опасностью, Декарт говорит себе, что он не может быть безумным, – рискуя признать, еще задолго до появления Злого Гения, что все силы неразумия неусыпно стоят вокруг его мысли». То, что мы попытались сделать этим вечером – так это как раз расположиться в интервале этого сожаления, сожаления Фуко, сожаления – по Фуко – Декарта; в пространстве этого «рискуя признать еще задолго...», мы попытались не гасить этот *другой* свет, этот ночной и столь мало естественный свет: неусыпное бдение «сил безумия» вокруг cogito. Мы попытались *расплатиться* с этим жестом, которым сам Декарт расплатился с угрожающими силами безумия как истоком – противоположным – философии.

Я должен признаться, что именно этот раздел из всей книги Фуко – которая сама по себе дает увидеть в рассматриваемой нами проблематике больше, чем то наивное прочтение *Размышлений*, которое является ее частью – позволил мне отчетливо почувствовать, в какой точке философский акт теряет по своей сущности и по своему замыслу свое картезианство, теряет память картезианства, если быть картезианским, значит, как без сомнения понимал это и сам Декарт, хотеть быть картезианским. То есть, как я по крайней мере попытался показать, хотеть-выразить-демоническую-гиперболу, из которой мысль возвещается для самой себя, ужасается самой себя и, в своем наивысшем взлете, полагает себя как нечто *положительное*, дабы противостоять своему крушению и уничтожению в безумии и смерти. В своем наивысшем взлете гипербола, абсолютная открытость, а-экономичная растрата всегда изымается и втягивается в экономию. Отношение между разумом, безумием и смертью – это экономия, структура различания (*différance*), несводимую исходность которого необходимо строго учитывать. Это хотеть-выразить-демоническую-гиперболу не является одним из многих других волений; оно не является волением, которое случайным и вероятностным образом дополняется выражением как объектом, объектом-дополнением волюнтаристской субъективности. Эта воля сказать, которая теперь является не антагонистом молчания, но как раз его условием, – это исходное измерение всякой воли вообще. Ничто, впрочем, настолько неспособно ухватить эту волю, как волюнтаризм, так как эта воля как конечность и история есть первое чувство. Оно хранит в себе след насилия. Оно скорее вы-писывается, чем вы-говаривается, оно *откладывается*. Экономия этого письма является налаженным отношением между субъектом превышения и превышаемой тотальностью: *различением* абсолютного избытка.

Определить философию как это хотеть-сказать-гиперболу, значит признать, – и философия, может быть, и есть это грандиозное признание, – что в том историческом вы-сказывании, в котором философия, изгоняя безумие, проясняется, она предает саму себя (или выдает себя как мысль), она впадает в кризис и забвение себя, что является сущностной и необходимой фазой ее движения. Если я философствую, то только в *страхе*, – но в *признанном* страхе – быть безумным. Признание в его настоящем – это одновременно забвение и разоблачение, прикрытие и раскрытие: экономия.

Но этот кризис, где разум более безумен, чем безумие – так как он – не-смысл и кризис, – и где безумие более разумно, чем разум, так как оно ближе к живому, хотя и безмолвному или едва слышно говорящему, источнику смысла, этот кризис уже всегда есть, начался, и конца его ждать не приходится. Достаточно сказать, что если он и классичен, то, может быть, не в смысле *классической эпохи*, но в смысле той непрерываемой и сущностной классичности, которая несмотря на это является также – что придает ей новое до неузнаваемости звучание – историчностью.

И нигде и никогда понятию *кризиса* не удавалось так полно свести воедино и обнажить все свои возможности, всю энергию своего смысла, как в книге Мишеля Фуко. Здесь кризис – это, с одной стороны, в гуссерлианском смысле опасность, грозящая разуму и смыслу в виде объективизма, забвения истоков, сокрытие самим – рационалистическим и трансцендентальным – открытием. Опасность как состояние разума, которому грозит сама его безопасность, и т. д.

Кризис – это также и решение, разрыв, о котором говорит Фуко, решение в смысле *κρίνειν*, выбор и отделение двух путей, разделенных Парменидом в своей поэме, путь логоса и не-путь, лабиринт, «палинтроп», где теряется логос; путь смысла и не-смысла; бытия и не-бытия. Разделение, в котором, с которым логос, в необходимой насильственности своего вторжения, отделяется от себя как безумие, изгоняет и забывает свой исток и свою собственную возможность. То, что называют конечностью, – не есть ли это возможность как кризис? Некое тождество осознания кризиса и забвения кризиса? Мышления негативности и редукции негативности?

Наконец, кризис разума, подхода к разуму и подхода разума. Ибо тот урок, который преподносит нам Мишель Фуко, таков: есть кризисы разума, загадочным образом неотделимые от того, что люди зовут кризисами безумия.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

М. Фуко

### Мое тело, эта бумага, этот огонь

На страницах с 56 по 59 *Истории безумия* я сказал, что сон и безумие имели в развитии картезианского сомнения совершенно различный статус и играли совершенно разные роли: сон позволяет сомневаться в том месте, где я нахожусь, в этой бумаге, которую я вижу, в этой руке, которую я протягиваю; безумие же ни в коей мере не является инструментом или этапом сомнения; ибо «я, который мыслю, не могу быть безумным». Таким образом, здесь мы имеем исключение безумия, из которого скептическая традиция, наоборот, делала одно из оснований для сомнения.

Чтобы резюмировать то возражение, которое Деррида выдвигает против этого тезиса, лучше всего, без сомнения, процитировать пассаж, где он наиболее полно представляет свое прочтение Декарта.

«Декарт только что сказал, что все знания, имеющие истоком чувство, могут нас обманывать. Он делает вид, что отвечает на это удивленным возражением воображаемого не-философа, которого такое мужество пугает и который говорит ему: нет, не все чувственные знания; если бы вы совершали подобное мысленное действие, вы были бы безумцем, а брать безумных как правило для себя, внушать нам мысли безумца, — это выходило бы за границы разумности. Декарт *становится эхом* этого возражения: поскольку я нахожусь здесь, пишу, вы меня понимаете, — ни я, ни вы не безумны, и мы принадлежим к общности наделенных разумом людей. В таком случае пример безумия не является свидетельством шаткости чувственных идей. Предположим, Декарт уступает этой естественной точке зрения или, скорее, он делает вид, что и сам расположился в этом естественном комфорте, для того, чтобы осмысленнее, радикальнее и решительнее исторгнуть оттуда и самого себя и своего собеседника. Хорошо, говорит он, вы думаете, что я был бы сумасшедшим, если бы стал сомневаться, что я сижу здесь, возле огня и т. д., что я сам оказал-

ся бы безумным, если бы руководствовался примером безумцев. Тогда я предложу вам гипотезу, которая покажется вам намного более естественной, поскольку речь идет об опыте более общем, свою причастность которому вы не сможете отрицать, опыте более универсальном, чем опыт безумия: гипотезу сна и сновидения. И Декарт развивает ее, разрушая *все чувственные* основания знания и выявляя только *интеллектуальные* основания достоверности. Эта гипотеза ни в коей мере не избегает возможности отклонений – эпистемологических – намного более серьезных, чем отклонения безумия».

«Указание на сон не располагается в стороне от возможности безумия, которое Декарт якобы не подпустил близко или даже вообще изгнал. Она представляет, на том методическом уровне, на котором мы сейчас находимся, гиперболическое заострение гипотезы безумия. Оно несущественным и частичным образом затрагивает лишь некоторые области чувственного восприятия. Впрочем, Декарт здесь не ставит себе задачи разработать понятие безумия, и он пользуется обиходным понятием отклонения в юридических и методологических целях, чтобы поставить правовые вопросы, касающиеся исключительно *истинности* идей<sup>1</sup>. Здесь нужно обязательно учесть, что *с этой точки зрения* спящий или сновидящий является более безумным, чем безумец. Или, по меньшей мере, сновидящий, – в рамках проблемы знания, которой занимается здесь Декарт, – более далек от истинного восприятия, чем безумец. Именно в случае сна, а не в случае отклонения, *абсолютно все* идеи, имеющие истоком чувство, становятся сомнительными, лишенными, говоря словами М.Геру, «объективного значения». Поэтому гипотеза отклонения не была достаточным примером, примером показательным; она не была подходящим инструментом сомнения. И, по крайней мере, по двум причинам.

<sup>1</sup> *Безумие, тема или указатель*: представляется очень значимым то, что Декарт в этом тексте, по сути дела, вообще не говорит о безумии как таковом. Оно не является его темой. Он пользуется им как указателем для того, чтобы поставить правовые вопросы и вопросы, имеющие эпистемологическую значимость. За этим-то, скажут нам, и скрывается глубинное исключение. Но это молчание по поводу безумия как такового означает одновременно и нечто противоположное исключению, потому что в этом тексте не ставится вопрос о безумии, – и значит, не ставится также вопрос исключать его или нет. В *Размышлениях* Декарт не говорит о безумии как таковом.

а) Этот пример не охватывает *все* поле чувственного восприятия *целиком*. Безумец ошибается не всегда и не во всем; он не ошибается в достаточной мере, он не всегда в достаточной мере безумен.

б) Он недейственен и неудачен в педагогическом плане, так как встречает сопротивление не-философа, который не имеет мужества последовать за философом, когда этот последний допускает, что вполне может быть сумасшедшим в тот самый момент, когда говорит».

Аргументация Деррида вызывает восхищение. В силу своей глубины и, возможно, еще более – своей вольности. Суть спора указана ясно: существует ли нечто предшествующее или внеположное философскому дискурсу? Может ли он иметь свое основание в исключении, отказе, риске, которого удалось избежать, и, почему бы и нет, – в страхе? И это предположение Деррида с жаром отвергает. Prudentia origo, говорил Ницше по поводу церковников и их религии. Давайте сопоставим анализ Деррида и тексты Декарта.

## 1. Преимущества сна перед безумием

ДЕРРИДА: «Сон – это более общий, более универсальный опыт, чем опыт безумия». «Безумный ошибается не всегда и не во всем». «Безумие случайным и частичным образом затрагивает только *некоторые* области чувственного восприятия».

Однако Декарт вовсе не говорит, что сон является «более общим, и еще более универсальным, чем безумие». Не говорит он также и то, что безумные безумны только время от времени и только в отношении отдельных пунктов. Скорее следует обратить внимание на тот момент, когда он упоминает людей, которые «настойчиво убеждают в том, что они являются королями». Эти люди, которые принимают себя за королей, или те, которые полагают, что тело их из стекла, – прерывалось ли их безумие чаще, чем прерывается сон?

Так что факт остается фактом: Декарт, идя по пути сомнения, отдает преимущество сну перед безумием. Не будем некоторое время однозначно отвечать на вопрос, подвергается ли безумие исключению, оставляется ли только без внимания, или же оно возвращается в опыте более широком и более радикальном.

Едва упомянув, чтобы больше на нем не останавливаться, пример безумия, Декарт тут же обращается к случаю сна: «Однако надо принять во внимание, что я человек, и следовательно, имею привычку спать и представлять себе в своих снах такие же, а иногда и еще менее правдоподобные вещи, чем эти безумные, когда они бодрствуют».

Следовательно, обозначается двойное преимущество сна. С одной стороны, он способен дать место таким отклонениям, которые равны, а иногда даже превосходят безумие. С другой стороны, он имеет свойство воспроизводиться привычным образом. Первое преимущество принадлежит порядку логики и доказательства: относительно всего того, в чем безумие (пример, который я только что оставил в стороне) могло бы заставить меня сомневаться, сон сможет точно так же лишить меня уверенности; в качестве власти недоверности сон не уступает безумию; и ничто из доказательной силы безумия не утрачивается сном, когда появляется необходимость убедить себя относительно всего того, что я должен подвергнуть сомнению. Другое преимущество сна принадлежит совсем иному порядку: он привычен, часто воспроизводится; я имею о нем совсем свежие воспоминания, и располагать этими очень живыми воспоминаниями, которые он оставляет, не представляет трудности. Короче говоря, преимущество практическое, когда речь более не идет о доказательстве, но скорее об упражнении: вызывать воспоминание, мысль, состояние в самом движении размышления.

То, что во сне мы имеем дело с отклонением, обеспечивает его *доказательный* характер как *примера*; его частая повторяемость придает ему *доступный* характер как *упражнения*. И именно этот доступный характер занимает здесь Декарта – гораздо больше, чем его демонстративный характер, отмеченный раз и навсегда, и как бы для того, чтобы убедиться, что гипотеза безумия может быть оставлена без сожаления. И напротив – тема, что сон воспроизводится очень часто, повторяется несколько раз. Читаем: «Я человек, и следовательно имею привычку спать»; «сколько раз случалось мне ночью грезить», «то, что происходит во сне», «подумав об этом тщательно, я припоминаю, что часто в то время, когда спал, я был введен в заблуждение».

Однако боюсь, что Деррида смешивает эти два аспекта сна. Все происходит так, как если бы он охватывал их одним словом, которое их насильно соединяет: «универсальный». Будучи «уни-

версальным», сон случался бы одновременно и у всех людей и затрагивал бы все вещи. Сон: сомнительность всего для всех. Но рассуждать так значило бы переиначивать слова; значило бы слишком далеко отступать от того, что говорит картезианский текст; или скорее, – слишком близко придерживаться его частных; значило бы стирать хорошо различимый характер отклонения и повторяемости, присущие сну; стирать специфическую роль, которую в картезианском дискурсе играют эти два его свойства, – доказательство и упражнение; игнорировать то, что большее значение придается привычности, а не отклонению.

Но почему же настолько важно, что сон привычен и доступен?

## 2. Мой опыт сна

ДЕРРИДА: «Указание на сон представляет, на том методическом уровне, на котором мы сейчас находимся, гиперболическое заострение гипотезы безумия».

Прежде чем перечитать абзац<sup>2</sup> о сне, прислушаемся еще раз к фразе, которая была произнесена непосредственно перед ним: «Но ведь это сумасшедшие, и я сам оказался бы не менее безумным, если бы руководствовался их примером».

Далее дискурс развивается следующим образом: решение размышляющего субъекта принять во внимание тот факт, что он является человеком и что ему случается спать и видеть сны; появление воспоминания или скорее множества воспоминаний о снах, которые в точности, один в один, совпадают с тем восприятием, которое имеется в настоящий момент (сидеть на этом самом месте, одетым, вблизи огня); в то же время возникает чувство, что между этим восприятием и этим воспоминанием есть различие, различие которое не только констатируется, но и осуществляется субъектом в самом движении его размышления (я рассматриваю эту бумагу; я двигаю головой; я вытягиваю руку, чтобы ярко обнаружилось различие между сном и явью); но тут на втором уровне появляются новые воспоминания (яркость этого впечатления часто являлась

---

<sup>2</sup> Я употребляю этот термин «абзац» в игровой манере, ради удобства и верности Деррида. Деррида действительно выражается образно и забавно: «Декарт начинается с красной строки». Известно, что ничего подобного в тексте Декарта нет.

частью моих снов); с появлением этих воспоминаний яркое чувство, что я бодрствую, тускнеет; на его место приходит ясное видение, что не существует достоверного признака, который мог бы отделить сон от яви; эта констатация вызывает у размышляющего субъекта такое удивление, что неразличимость между сном и явью вызывает квази-достоверность того, что мы спим.

Вот что мы видим: следствием решения мыслить о сне является не только то, что сон и явь делаются темой размышления. В том движении, которое ее задает и варьирует, эта тема *вступает в силу* в размышляющем субъекте в форме воспоминаний, ярких впечатлений, произвольных движений, ощущаемых различий, новых воспоминаний, ясного видения, удивления и неразличаемости, которая очень сильно напоминает чувство, возникающее в состоянии сна. Мыслить о сне – это совершенно не значит мыслить о чем-то внешнем, следствия и причины чего мне были бы известны; это значит делать нечто совсем другое, нежели только упомянуть всю ту странную фантазмагорию или движения в мозгу, которые могли ее вызвать; мысль о сне такова, что – в тот момент, когда мы ей заняты – она влечет за собой в качестве следствия для размышляющего субъекта и в самом средоточии его размышления смещение ощутимых границ сна и яви. Сон *замутняет субъект*, который о нем мыслит. Занять свой ум сновидением – это не какая-то неопределенная задача: это может быть в первую очередь именно тема, которую себе задают; но скоро обнаруживается, что это риск, которому себя подвергают. Риск для субъекта быть измененным; риск полностью потерять уверенность, что бодрствуешь; риск *stupor'a*, как говорит латинский текст.

И вот как раз здесь пример сна обнаруживает свое другое преимущество: он не способен до такой степени изменить размышляющий субъект, он не мешает ему – прямо посреди этого *stupor'a* – продолжать размышлять, размышлять успешно, ясно видеть определенное число вещей или принципов вопреки неотчетливости границ, будь она сколь угодно глубокой, между явью и сном. Даже когда я больше не уверен в том, что бодрствую, я остаюсь уверен в том, что позволяет мне видеть мое размышление: именно это показывает пассаж, который следует за этим, начинающийся именно с чего-то вроде гиперболического решения, – «предположим тогда, что мы спим», или как это сильнее сказано в

латинском тексте, *Age somnietus*. Мысль о сне привела меня к недостоверности; а она – тем удивлением, которое она вызывает – к квази-достоверности сна; мои заключения теперь превращают эту квази-достоверность в систематическую ловушку. Погруженность размышляющего субъекта в обманчивый сон: *Age somnietus*, – и исходя из этого размышление сможет развиваться дальше.

Теперь можно увидеть все те возможности, которые предоставляются, конечно, не «универсальным», а просто привычным характером сна.

1) Это возможный, непосредственно доступный опыт, модель которого задается множеством воспоминаний.

2) Этот возможный опыт не является только лишь темой для размышления: он реально и актуально производится в размышлении согласно следующей серии: мыслить о сне, вспоминать о сне, пытаться разграничить сон и явь, не знать больше, во сне мы или нет, сознательно действовать так, как если бы мы были во сне.

3) При помощи этого мысленного упражнения мысль о сне вступает в силу в самом субъекте: она его изменяет, ввергая его в *stupor*.

4) Но изменяя его, превращая его в субъект, неуверенный в том, что бодрствует, она не лишает его права оставаться размышляющим субъектом: даже будучи трансформированным в «субъект, предположительно спящий», размышляющий субъект может уверенной поступью продолжать путь своего сомнения.

Но нужно вернуться назад и сравнить этот опыт сна с непосредственно предшествующим ему примером безумия.

### 3. «Хороший» и «плохой» пример

ДЕРРИДА: «Здесь необходимо обязательно учесть, что, с этой точки зрения, спящий и сновидящий являются более безумными, чем безумцы».

Для Деррида безумие не исключается, оно просто оставляется в стороне, в пользу лучшего и более радикального примера. Пример сна продолжает, завершает, обобщает то, на что пример безумия указывал таким несоответствующим образом. Перейти от безумия ко сну – это значит перейти от «плохого» к «хорошему» инструменту сомнения.

Я, однако, думаю, что оппозиция между сном и безумием принадлежит совсем иному типу. Нужно шаг за шагом сравнить два параграфа из Декарта и в деталях проанализировать систему их оппозиций.

1) *Природа* медитативного упражнения. Она ясно проявляется в используемом *словаре*. Абзац о безумии: словарь *сравнения*. Если бы я стал отрицать, что «эти руки и это тело принадлежат мне», пришлось бы «сопоставить себя с некими сумасшедшими» (*comparare*); но я как раз оказался бы безумным, «если бы руководствовался их примером» (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem*: если бы я применил к себе самому какой-нибудь пример, исходящий от них). Безумный: внешний предел, с которым я себя сопоставляю.

Абзац о сне: словарь памяти. «Я имею обыкновение в своих сновидениях представлять самого себя»; «сколько раз мне доводилось», «подумав об этом тщательнее, я припоминаю». Сновидец: тот, кем, вспоминается мне, я сам был и кем я вновь буду.

2) *Темы* медитативного упражнения. Они проявляются в примерах, которые размышляющий субъект предлагает своему вниманию.

Для безумия: принимать себя за короля, в то время как являешься нищим; представлять себя одетым в золото, в то время как являешься голым; воображать, что твое тело из стекла или что оно – кувшин. Безумие – это совсем другое, оно деформирует и переносит в другое место; оно порождает иную сцену.

Для сна: быть сидящим (каковым я являюсь в данный момент); чувствовать тепло огня (как я чувствую его сейчас); вытягивать руку (как и сейчас, когда я решаюсь это сделать). Сон не переносит сцену; он удваивает указательные местоимения которые указывают на сцену, на которой я нахожусь (эта рука? Быть может, другая рука, воображаемая. Этот огонь? Быть может, другой огонь, сновидение). Онирическое воображение прикрепляется непосредственно к актуальному восприятию.

3) *Центральное испытание* упражнения. Оно заключается в поиске различия; предложив эти темы, могу ли я принимать их в расчет в моем размышлении? Могу ли я в серьез спросить себя, из стекла ли мое тело или не лежу ли я совершенно голый в своей кровати? Если да, то я просто обязан поставить под сомнение даже свое тело. И напротив, оно вне опасности, если мое размышление остается четко отличимым от безумия и сна.

*От сна?* Я провожу испытание: у меня есть воспоминание, что мне снилось, что я двигаю головой. Тогда я начинаю двигать ей снова здесь, сейчас. Есть ли разница? Да: некоторая ясность, некоторая отчетливость. Второй шаг испытания – а могли ли эти ясность и отчетливость ощущаться во сне? Да, у меня есть четкое воспоминание этого. Значит то, что, как я полагал, является критерием различия (ясность и отчетливость), одинаково принадлежит к сну и бодрствованию; так что провести различие невозможно.

*От безумия?* Испытание сразу же оказывается в тупике. Или скорее, если посмотреть на него внимательнее, хорошо видно, что оно не имеет места, как в случае со сном. В действительности речь совершенно не идет о том, чтобы пытаться принять себя за безумного, который принимает себя за короля; не идет речь также и о том, чтобы спросить себя, не являюсь ли я королем (или еще капитаном из Тура), который принимает себя за философа, размышляющего наедине с собой. Отличие от безумия не проверяется в испытании: оно констатируется. Едва только темы, связанные с отклонением, упоминаются, как тут же словно крик громогласно объявляется ограничение: *sed amentes sunt isti*.

4) *Следствие упражнения.* Оно проявляется во фразах, или скорее во фразах-решениях, которыми завершается каждый из двух пассажей.

Абзац о безумии: «Но это же сумасшедшие» (третье лицо множественного числа, они, другие, *isti*); «я сам оказался бы не менее безумным, если бы руководствовался их примером»: было бы (нужно отметить это условное наклонение) уже безумием попытаться провести испытание, желать имитировать все эти радости и изображать из себя безумца вместе с безумцами, как безумцы. В том, что я являюсь безумцем, будет убеждать меня вовсе не подражание безумным (как спустя мгновения размышление о сне внушит мне мысль, что я сплю); сам замысел им подражать уже является отклонением. Отклонение состоит в самой идее подвергнуться испытанию, вот почему испытание отсутствует, а на его месте – голая констатация различия.

Абзац о сне: на фразу «это сумасшедшие» непосредственно отвечает: «Я невероятно изумлен» (*obstupescere*: на крик о различии ответом является оцепенение неразличимости); а на фразу «я оказался бы не менее безумным, если бы...» ответ такой: «мое

изумление (*stupor*) таково, что почти способно убедить меня в том, что я сплю». Действительно проведенное испытание «удалось» настолько хорошо, что теперь я ощущаю (отметим это настоящее время изъяснительного наклонения) недостоверность моего собственного бодрствования. И продолжать размышление я решаюсь, находясь как раз в этой недостоверности.

Было бы безумием желать стать безумным (и я от этого отказываюсь); но думать о том, что имеешь дело со сновидением, значит уже представлять себе, что спишь (и это то, о чем я сейчас буду размышлять).

Невероятно сложно остаться глухим к тому эху, которое образуют эти два абзаца. Трудно не поразиться той сложной системе оппозиций, на которой они основываются. Трудно не узнать там два одновременно параллельных и различных упражнения: упражнение *demens* и упражнение *dormiens*. Трудно не услышать те слова и фразы, которые сталкиваются по обе стороны этого «однако», значение которого столь глубоко подчеркнул Деррида, не проанализировав при этом, как оно действует в игре дискурса, в чем, как я думаю, состоит его существенное упущение. По-настоящему трудно ограничиться утверждением, что среди причин сомневаться безумие является примером недостаточным и с педагогической точки зрения неуместным по той причине, что сновидящий-то в гораздо большей степени безумен, чем безумец.

Дискурсивный анализ в целом показывает следующее: констатация не-безумия (и отказ от испытания) не связана одной непрерывной линией с испытанием сна (и констатацией, что, возможно, мы спим).

Но почему имеет место этот отказ от испытания *demens*. Из того, что оно не имеет места, можно ли вывести, что оно исключается? В конце концов, ведь Декарт говорит о безумии, так мало и так коротко...

#### 4. Дисквалификация субъекта

ДЕРРИДА: «Представляется очень значимым то, что Декарт в этом тексте, по сути дела, вообще не говорит о безумии как таковом... В этом тексте вообще не ставится вопрос о безумии, – и значит, не ставится также вопрос, исключать его или нет».

Несколько раз Деррида мудро замечает, что для того, чтобы лучше понять текст Декарта, нужно обращаться к его исходной латинской версии. Он напоминает – и весьма справедливо – слова, используемые Декартом в знаменитой фразе: «Но ведь это сумасшедшие (*sed amentes sunt isti*), и я оказался бы не менее безумным (*demens*), если бы руководствовался их примером». К сожалению, в своем анализе он ограничивается простым напоминанием этих слов.

Вернемся к самому этому абзацу: «Как бы я мог отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, – если только сравнив себя с некими умалишенными...?» (Здесь используется термин *insani*.) Однако кто такие эти *insani*, которые принимают себя за королей или кувшины? Это *amentes*; и я был бы не менее *demens*, если бы распространил их пример на самого себя. Почему здесь фигурируют именно эти три термина, или точнее, почему использован сначала термин *insani*, а потом связка *amens-demens*? Тогда, когда речь идет о том, чтобы охарактеризовать их через неправдоподобие их воображения, безумцы названы *insani*: словом, которое принадлежит как обиходному словарю, так и медицинской терминологии. Быть *insanus* это значит принимать себя за то, чем не являешься, верить в химеры, быть жертвой иллюзии – это что касается симптомов; а что касается причин, это значит иметь помраченный парами черной желчи мозг. Но когда Декарт хочет не просто охарактеризовать безумие, но твердо указать, что я не должен брать пример с безумцев, он использует термин *demens*: термин в первую очередь юридический и уже потом медицинский, который обозначает категорию людей, неспособных к некоторым религиозным, гражданским, юридическим актам; *dementes* не располагают полнотой своих прав, когда речь идет о том, чтобы говорить, обещать, брать на себя обязательства, ставить свою подпись, возбуждать дело и т. п. *Insanus* – это термин характеризующий; *amens* и *demens* – термины дисквалифицирующие. В первом случае речь идет о признаках, в двух других – о способности.

Эти две фразы: чтобы сомневаться в своем теле, нужно, чтобы «я сравнил себя с некими умалишенными» и «но ведь это безумные», – свидетельствуют не о нетерпеливой и раздраженной тавтологии. Речь никоим образом не идет о том, чтобы сказать: нужно быть или поступать как безумные, но говорится совсем другое: это – безумные, а я – не безумен. И резюмировать этот

текст так, как это делает Деррида: «поскольку я нахожусь здесь..., я не являюсь безумным, и вы тоже, и мы находимся среди разумных людей», – означало бы очень сильно его упростить. Ход текста совсем иной: сомневаться в своем теле – значит быть как те помутившиеся умы, больные, *insani*. Могу ли я следовать их примеру и со своей стороны, по крайней мере, симулировать безумие и в своих собственных глазах перестать быть уверенным, безумен я или нет? Этого я делать не могу и не должен. Потому что эти *insani* являются *amentes*; и я не в меньшей степени, чем они, оказался бы *demens* и юридически дисквалифицированным, если бы руководствовался...

Деррида смутно почувствовал юридическую коннотацию этого слова. Он возвращается к ней несколько раз, настаивая и колеблясь. Декарт, говорит он, «относится к безумию как к указателю на вопрос права и эпистемологической ценности». Или вот еще: «для Декарта здесь речь не о том, чтобы определить понятие безумия, а о том, чтобы рассмотреть обиходное понятие отклонения в юридических и методологических целях, то есть для того, чтобы поставить правовые вопросы, касающиеся исключительно истинности идей». Да, Деррида прав, подчеркивая, что в этом пункте речь идет именно о праве. Да, он опять-таки прав, говоря, что Декарт не хотел «определить понятие безумия» (а кто когда-либо это утверждал?). Но он ошибся, не увидев, что текст Декарта играет на разрыве между двумя типами определений безумия (одни – медицинские, другие – юридические). И самое главное он ошибается, поспешно утверждая, что поставленный здесь вопрос права касается «истинности идей», в то время как из слов ясно: он касается квалификации субъекта.

Проблема может быть тогда поставлена следующим образом. Могу ли я сомневаться в моем собственном теле, могу ли я сомневаться в моей актуальности? Пример сумасшедших, *insani*, побуждает меня к этому. Но сопоставить себя с ними, поступать, как они, подразумевает, что я сам стану, как они, невменяемым (*dement*), неспособным и дисквалифицированным в рамках моего предприятия размышления: я был бы не менее *demens*, если бы руководствовался их примером. Но если, напротив, я возьму пример сна, если я имитирую сновидное состояние, тогда, каким бы *dormiens* я ни был, я смогу продолжать размышлять, выносить суждения, ясно

видеть. Будучи *demens*, я не мог бы продолжать: на одной только этой гипотезе я уже должен остановиться, рассмотреть какую-то альтернативу, поискать какой-нибудь другой пример, который может позволить мне сомневаться в своем теле. Будучи *dormiens*, я могу продолжить свое размышление; я остаюсь способным мыслить; и значит, я принимаю такое решение: *Age somnietus*, которое вводит новый момент размышления.

Нужно бы было дать действительно очень приблизительное прочтение, чтобы заключить, что «в этом тексте не идет речи о безумии».

Пусть так, скажите вы. Допустим, вопреки Деррида, что нужно уделить столько внимания тексту и всем его незначительным различиям. Доказали ли вы тем не менее, что безумие полностью исключено из развития сомнения? Разве не сошлется на него Декарт еще раз, – тогда, когда речь пойдет о воображении? Не о ней ли будет говориться, когда вопрос коснется отклонения художников и всех тех фантастических химер, которых они изобретают?

## 5. Отклонение художников

ДЕРРИДА: «То, что выше, было исключено как отклонение, здесь допущено в качестве возможности... И в этих представлениях, этих образах, этих идеях в картезианском смысле все может быть ложным и фиктивным, как и в образах, создаваемых художниками, воображение которых, как выразительно говорит Декарт, настолько “отклоняется” от привычного, что может имитировать вещь настолько новую, что мы окажемся перед фактом, что никогда прежде не видели ничего подобного».

Действительно, в оставшейся части сочинения Декарта речь о безумии пойдет еще несколько раз. И его дисквалифицирующая роль для субъекта несколько не мешает тому, что размышление может опереться на само себя, поскольку безумие выводится из игры не в отношении содержания этих отклонений: оно выводится из игры в отношении субъекта, который хотел бы «представлять собой безумного» и одновременно размышлять; и происходит это в тот момент, когда речь идет о том, чтобы узнать, может ли субъект принять его в расчет, имитировать, симулировать и рискнуть

уже не знать точно, разумен он или нет. Я уверен, что сказано следующее: безумие исключено субъектом, который сомневается для того, чтобы он мог квалифицироваться как сомневающийся субъект. Но оно вовсе не исключено как объект размышления и знания. Разве не характерно то, что безумие, о котором Декарт говорит в разобранный выше абзаце, определено в медицинских терминах, как результат деятельности «расстроенного или помраченного парами черной желчи мозга»?

Но Деррида мог бы настаивать и подчеркивать, что безумие, ассоциируемое с воображением художников, все еще находится в движении сомнения. Оно явно присутствует, так как на него указывает само это слово «отклоняющееся», использованное для описания воображения художников: «если их воображение настолько отклоняется от привычного, что может имитировать вещь настолько новую, что мы окажемся перед фактом, что никогда прежде не видели ничего подобного... разумеется, по крайней мере цвета, из которых они его составляют, должны быть истинными». Деррида прекрасно почувствовал, что в выражении: «Их воображение настолько отклоняется от привычного» – есть что-то особенное. Он почувствовал это столь хорошо, что при цитировании выделяет его, несомненно, как точку сцепления в своем доказательстве. И я полностью согласен с тем, что необходимо четко отделить и отставить в сторону эти несколько слов.

Но по совсем иной причине: просто потому, что они *отсутствуют* в тексте Декарта. Это добавление переводчика. Латинский текст говорит только следующее: «*si forte aliquid excogitent ad eorum novum ut nihil...*», «**если они, возможно, измышляют что-то настолько новое**». Курьез в том, что для того, чтобы обосновать свой тезис, Деррида спонтанно выбрал, принял во внимание и выделил то, что есть *только* во французском переводе *Размышлений*; курьезно и то, что он настаивает и утверждает, что слово «отклоняющееся» употреблено Декартом «намеренно».

Итак, совершенно не очевидно, что пример сна является для Декарта обобщением или радикализацией случая безумия. Совсем не по той причине, что оно является примером слабым, менее удачным, недостаточным, не слишком «показательным», «недейственным», безумие отделяется ото сна; и совсем не из-за своей малой ценности оно будет как бы оставлено в стороне

после того, как было упомянуто. Пример безумия противостоит примеру сна. Они сталкиваются друг с другом и противопоставляются всей системой различий, которые ясно артикулированы в картезианском дискурсе.

Так что анализ Деррида, я боюсь, пренебрегает многими из этих различий: буквальными различиями слов (*comparare/reminisce*; *extplum transferre*<sup>3</sup>/убеждать; условное наклонение/изъявительное наклонение); тематическими различиями образов (*сидеть подле огня, вытягивать руку и открывать глаза/принимать себя за короля, быть облаченным в золото, иметь тело из стекла*); текстуальными различиями в расстановке и сопоставлении параграфов (*первый играет на различии между *insanus* и *demens* и на юридической включенности понятия *demens* в понятие *insanus*; второй играет на различии «припоминать, что спал/убедить себя, что спишь» и на реальном переходе от одного к другому, который имеет место в уме, занятом подобным воспоминанием*). Но особенно различия на уровне того, что происходит в размышлении, на уровне событий, которые в нем следуют друг за другом: акты, производимые размышляющим субъектом (сравнение/припоминание); производимые ими на размышляющего субъекта эффекты (внезапное и непосредственное восприятие различия/удивление-ступор-опыт неразличимости); квалификация размышляющего субъекта (не-валидность, если бы он был *demens*; валидность, если он *dormiens*).

Хорошо видно следующее: эта последняя совокупность различий руководит всеми остальными. Она в меньшей степени соотносится со смысловой организацией текста, и в большей – с серией событий (акты, эффекты, квалификация), которыми сопровождается дискурсивная практика размышления: речь идет о тех модификациях субъекта, которые он претерпевает под воздействием самого упражнения дискурса. И у меня возникает впечатление, что если столь прилежный читатель, как Деррида, упустил столько языковых, тематических и текстуальных различий, то это сделано для того, чтобы отказаться признать те из них, которые образуют принцип для остальных, а именно «дискурсивные различия».

Нужно держать в уме само это название – «размышление». Всякий дискурс, каким бы он ни был, построен из совокупности высказываний, которые производятся каждое в своем месте и в свое

<sup>3</sup> (сравнивать/припоминать; переносить пример).

время, в качестве дискурсивных событий. Если речь идет о чистом доказательстве, эти высказывания могут прочитываться как серия событий, связанных друг с другом согласно некоторому количеству формальных правил; что касается субъекта дискурса, он вовсе не включен в доказательство: он остается по отношению к самому себе фиксированным, инвариантным и как бы нейтрализованным. «Размышление», напротив, порождает в качестве дискурсивных событий новые высказывания, которые влекут за собой серию изменений высказывающего субъекта: посредством того, что говорится в размышлении, субъект переходит от темноты к свету, от порочности к чистоте, от связанности страстями к отстраненности, от недовольности и беспорядочных движений к спокойствию мудрости и т. д. В размышлении собственное движение субъекта постоянно подвергает его изменениям; его дискурс производит воздействия на внутреннее состояние, и они его захватывают; дискурс подвергает его риску и заставляет пройти через испытания и искушения, производит в нем состояния и придает ему статус или квалификацию, которой он ни в коей мере не обладал в начальный момент.

Короче говоря, размышление предполагает подвижный субъект, изменяемый самим воздействием происходящих дискурсивных событий. Исходя из этого, можно понять, что представляло бы собой размышление-доказательство: совокупность дискурсивных событий, которые образуют одновременно группы высказываний, связанных друг с другом согласно формальным правилам дедукции, и серии модификаций субъекта высказываний, модификаций, которые непрерывно следуют друг за другом; говоря еще более точно, в размышлении-доказательстве связанные формально высказывания в той мере, в какой они развиваются, изменяют субъекта, освобождают его от его убеждений, или, наоборот вводят систематические сомнения, вызывают неожиданные озарения и решения, освобождают его от его привязанностей и непосредственных достоверностей, вводят новые состояния; и обратно: решения, колебания, сдвиги, изначальные или приобретенные качества субъекта делают возможным совокупность новых высказываний, которые в свою очередь регулярно дедуцируются друг из друга.

*Размышления* требуют именно такого двойного прочтения: совокупность пропозиций, образующих *систему*, которую каждый читатель, если он желает убедиться в их истинности, должен по-

следовательно пройти; и совокупность модификаций, образующих *упражнение*, которое каждый читатель должен выполнить, модификаций, которым каждый читатель должен подвергнуться, если он в свою очередь хочет быть субъектом, высказывающим эту истину относительно себя самого. И если действительно в *Размышлениях* есть пассажи, которые могут быть исчерпывающим образом дешифрованы как систематическая последовательность пропозиций – моменты чистой дедукции – существует, с другой стороны, нечто наподобие «хиазмов», где две формы дискурса переплетаются, и где упражнение, изменяющее субъекта, упорядочивает последовательность пропозиций и производит соединение различных доказательных групп. Весьма вероятно, что пассаж о безумии и сне принадлежит этому порядку.

Восстановим сейчас всю его совокупность и места переплетения демонстративной и аскетической нитей.

1) Пассаж, который его непосредственно предвеляет, имеет вид практического силлогизма.

Я должен не доверять всему тому, что меня хотя бы раз обмануло.

А чувства, через которые я получаю все то, что я признавал наиболее истинным и наиболее надежным, меня обманывали и не один раз.

Следовательно, я больше не должен на них полагаться.

Мы видим: тут идет речь о дедуктивном фрагменте, значение которого является всеобщим: *все*, что я признавал наиболее *истинным*, рушится под ударом сомнения вместе с чувствами, которыми истинное доставлялось. *A fortiori*, не может существовать ничего, что не становилось бы по крайней мере таким же сомнительным. Есть ли необходимость обобщать еще больше? Так что гипотезу Деррида, что пример безумия (неэффективный) и пример сна (эффективный) призваны произвести это расширение и продвинуть еще дальше силлогизм сомнения, мы не можем принять. Но чем же тогда вызвано появление этих примеров?

2) В большей степени, чем возражением или оговорками, они вызваны сопротивлением: существуют чувственные вещи, в которых «невозможно разумно сомневаться». Словом «разумно» переводчик передает латинское «*plane*». **Что же это за невозможность** – ведь мы только что построили в очевидно вынужденный силлогизм? Что это за препятствие, мешающее тому, чтобы мы

сомневались «полностью», «целиком», «абсолютно», – ведь в нашем распоряжении только что было рационально неуязвимое умозаключение? Эта невозможность заключается в том, что субъект реально – в упражнении, которое его модифицирует, – не может осуществить столь всеобщее сомнение; это невозможность самому сделаться таким субъектом, сомнение которого достигнет вселенских масштабов. После силлогизма столь общего значения еще остается проблема: восстановить благоразумность намерения действительно во всем сомневаться; превратить субъекта, «знающего, что нужно сомневаться во всех вещах», в субъекта, «применяющего ко всем вещам свое решение сомневаться». Хорошо понятно, почему переводчик передал «plane» словом «разумно»: желая осуществить это рационально необходимое сомнение, я рискую потерять то качество «разумного», которое я ввел в игру с начала размышлений (по крайней мере, в трех его формах: иметь достаточно зрелый ум, быть свободным от забот и страстей, иметь возможность спокойного уединения). Должен ли я потерять качество разумного, чтобы принять решение действительно сомневаться во всем? Если я хочу сохранить свое качество разумного, должен ли я отказаться осуществить это сомнение, или, по меньшей мере, отказаться осуществить его в его всеобщности?

Значимость выражения «обладать возможностью полностью сомневаться» объясняется тем, что оно отмечает точку переплетения двух дискурсивных форм – форму системы и форму упражнения: на уровне аскетической дискурсивности еще нельзя разумно сомневаться. Так что именно она будет руководить последующим развитием, а вовлечен в него не объем вещей, в которых можно сомневаться, а статус сомневающегося субъекта, разработка такого качества, которое позволило бы ему быть одновременно «всесомневающимся» и разумным.

Но каково в таком случае препятствие, точка сопротивления упражнению сомнения?

3) Мое тело и его непосредственное восприятие, которое я имею? Говоря точнее, область, которая определяется как «живая и близкая» (в противоположность ко всем «отдаленным» и «обманчивым» вещам, которые я могу без проблем *поставить* под сомнение): я нахожусь здесь, я, сидящий у огня, одетый в домашний халат, короче говоря, вся система актуальности, которая характери-

зует данный момент моего размышления. Принципиально то, что Декарт не упоминает достоверность, которую можно в принципе иметь относительно своего собственного тела; прежде всего здесь затронуто то, что прямо этот *момент* размышления сопротивляется в действительности осуществлению сомнения субъектом, который размышляет в *настоящий* момент. Мы видим: здесь перед нами вовсе не некие вещи, которые сами (в силу их природы, их универсальности, их интеллегибельности) сопротивлялись бы сомнению, а как раз то, что характеризует актуальность размышляющего субъекта (место размышления, жесты, которые он в данный момент совершает, ощущения, которые он испытывает). Если бы он реально сомневался во всей этой системе актуальности, был ли бы он по-прежнему разумен? Не отказался ли бы он от всех тех гарантий разумного размышления, которые он предоставил себе, выбирая, как незадолго до этого было сказано, момент своего предприятия (в его годы это уже достаточно поздно, но не слишком: пришел момент, который нельзя упустить), его условия (находиться в спокойной обстановке, без забот, которые могли бы стать причиной рассеянности), его место (тихое убежище). Если бы я должен был начать сомневаться в том месте, где я нахожусь, в том внимании, которое я направляю на эту бумагу, в том жаре огня, отмечающем настоящий момент, в котором я пребываю, как бы я мог оставаться убежденным в разумном характере моего предприятия? Поставив под сомнение эту актуальность, не сделаю ли я, тем самым, невозможным какое бы то ни было разумное размышление и не лишу ли всякой ценности мое решение открыть, наконец, истину.

Именно для того, чтобы ответить на этот вопрос, Декарт обращается к двум примерам, каждый из которых, один за другим, вынуждает поставить под сомнение систему актуальности субъекта.

4) Первый пример: безумие. Безумные, действительно, создают себе полную иллюзию относительно того, что составляет их актуальность: полагают, что одеты, в то время как они голы, что они короли, в то время как они нищие. Но могу ли я в свою очередь отнести этот пример на свой счет? С его ли помощью я смогу на деле превратить положение, что нужно сомневаться во всем, что поступает нам из сновидений, в действительное решение? Невозможно: *isti sunt dementes*, что значит, что они юридически дисквалифицированы из ряда разумных субъектов, и, квалифици-

ровав себя так же, как и их, в соответствии с ними («переносить на себя их пример»), я в свою очередь дисквалифицировал бы себя и не мог бы быть разумным субъектом размышления («я оказался бы не менее безумным...»). Если бы мы использовали пример безумия для того, чтобы перейти от системы к практике, от пропозиции к решению, мы стали бы, конечно, субъектом, для которого все оказалось под сомнением, но утратили бы качество субъекта, разумно ведущего свое размышление через сомнение к возможной истине. Сопротивление актуальности упражнению сомнения снимается слишком сильным примером: вместе с ним исчезает возможность мыслить надлежащим образом; два качества – «субъект сомневающийся» и «субъект мыслящий» – в данном случае не могут существовать одновременно.

Именно здесь решающий пункт, где Декарт отделяет себя от всех тех, для кого безумие тем или иным образом играет роль носителя или провозвестника истины: безумие полагается как подлежащее дисквалификации во всяком поиске истины, обращать его на себя для того, чтобы осуществить необходимое сомнение – это «неразумно», имитировать его недопустимо – пусть даже на мгновение, – невозможность провозглашается в ту же секунду уже в самом определении термина *demens*.

5) Второе испытание: сон. Итак, безумие было исключено, – и вовсе не потому, что является недостаточным примером, но потому что представляет собой чрезмерный и невозможный опыт. Тогда призывается сон: дело в том, что он с не меньшей, чем в случае безумия, силой делает актуальность субъекта сомнительной (мы полагаем, что сидим за своим столом, в то время как раздетые лежим в кровати); но в сравнении с безумием у него есть некоторое число отличий: он составляет часть возможностей субъекта (я являюсь человеком), его часто осуществляемых возможностей (я имею обыкновение спать и видеть сны), его воспоминаний (я очень хорошо припоминаю, что видел сон), и причем таких его воспоминаний, которые могут быть воспроизведены с самой высокой степенью живости впечатления (в таком виде, что я могу с успехом сравнивать мое актуальное впечатление и мое воспоминание сна). Исходя из этих свойств сна, размышляющему субъекту предоставляется возможность управлять упражнением постановки под сомнение, оставаясь внутри своей

собственной актуальности. Первый момент (который определяет это испытание): я вспоминаю, что видел во сне то, что в настоящий момент воспринимаю как актуально существующее для меня. Второй момент (который, по видимости, на мгновение делает это испытание недействительным): жест, который я совершаю непосредственно в момент своего размышления для того, чтобы узнать, нахожусь ли я во сне, кажется, обладает ясностью и отчетливостью, присущими яви. Третий момент (который делает это испытание действенным): я вспоминаю не только образы из моего сна, но и присущую им отчетливость, которая ни в чем не уступает отчетливости моих актуальных впечатлений. Четвертый момент (который завершает это испытание): *для меня* становится очевидно, что не существует какого-то определенного признака, по которому можно бы было отличить сновидение от реальности, и одновременно я более не знаю достаточно хорошо (настолько *я удивлен*), не сплю ли я в этот самый момент. Эти два аспекта (неопределенный ступор и ясное видение) успешного испытания и организуют субъект как *субъект, действительно сомневающийся* в своей собственной актуальности, и как *субъект, успешно продолжающий размышление*, которое исключает все то, что не является явной истиной. Два качества – сомневающийся во всем, что исходит от чувств, и успешно размышляющий – осуществлены в реальности. Силлогизм потребовал, чтобы они были приведены в действие одновременно; сознание актуальности размышляющего субъекта составляло препятствие для того, чтобы это требование было выполнено. Попытка применить к себе пример безумных подтвердила эту несовместимость; усилие воспроизвести в настоящем яркость сновидения, напротив, показало, что эта несовместимость не неустранима. И размышляющий субъект оказывается субъектом, сомневающимся согласно двум противостоящим друг другу испытаниям: тому, которое (перед лицом дисквалифицированного безумного) конституировало субъекта как разумного, и тому, которое (в неразличимости сна и яви) конституировало субъекта как сомневающегося.

Как только это качество субъекта приобретено (*Age somnietus*), систематическая дискурсивность сможет заново пересечь дискурс упражнения, одержать верх, подвергнуть проверке интеллигибельные истины, до тех пор пока новый аскетический момент

не поставит размышляющий субъект в ситуацию угрозы универсального заблуждения, исходящей от «великого обманщика». Но в данный момент размышления, качество «не-безумный» (в виде качества «возможный сновидец») останется действительным.

\* \* \*

Мне кажется, Деррида живо и глубоко почувствовал, что пассаж о безумии занимает особое место в развитии *Размышлений*. И он переносит это чувство в свой текст в тот самый момент, когда пытается его обуздать.

1) Чтобы показать, что, дескать, и в этом вот месте *Размышлений* идет речь о безумии, Деррида придумывает чередование голоса, которое бы переставило, отбросило вовне и изгнало из самого текста сложное восклицание: «но это же сумасшедшие».

Перед Деррида действительно стояла сложная проблема. Если верно, как он это предполагает, что все это движение первого размышления представляет собой процесс расширения сомнения, почему оно останавливается, пусть даже эта остановка длится всего мгновение, на безумии или даже на сне? Зачем утруждать себя тем, что показывать, что ощущения близкие и яркие не менее сомнительны, чем смутные и отдаленные, и делать это после того, как *всеобщим образом* было установлено, что нельзя доверять тому, что исходит от чувств. Зачем тогда нужен этот крокообразный путь к частному случаю моего тела, этой бумаги, этого огня, зачем нужен поворот к странным иллюзиям сновидения и безумия?

Этому изгибу Деррида придает статус разрыва. Он придумывает некое внешнее вмешательство, сомнение или нерешительность отстающего, обеспокоенного движением, которое превышает его возможности, и который до последнего ведет борьбу в арьергарде. Лишь только Декарт сказал, что нельзя доверять чувствам, как возникает-де некий голос, голос крестьянина, чуждого какой бы то ни было философской урбанистичности; он-де в свойственной ему простецкой манере пытается поколебать или, по крайней мере, ограничить решимость мыслителя: «Я очень хочу, чтобы вы сомневались в некоторых из ваших восприятий, но... как быть с тем,

что вы, держа эту речь, сидите здесь возле огня, что эта бумага находится у вас в руках, – и другими явлениями того же рода»<sup>4</sup>; чтобы сомневаться во всем этом, нужно бы было быть безумным, точнее говоря, только безумные могут совершить ошибку относительно вещей столь очевидных. Но то, что я не безумный, достоверно. И вот здесь Декарт, вновь вступая в беседу, говорит этой упрямой деревенщине: мне очень хотелось бы верить, что вы не безумны лишь постольку, поскольку вы этого для себя не допускаете; однако припомните – каждую ночь вы спите, и все ваши повседневные сновидения не сильно отличаются от того безумия, от которого вы отказываетесь. И наивная нерешительность оппонента, который не может сомневаться в своем теле потому, что не хочет быть безумным, была бы преодолена благодаря примеру сна, в стольких отношениях «более естественному, «более общему», «более универсальному».

Такова та соблазнительная гипотеза, которую предлагает Деррида. Она как нельзя верно решает его задачу: показать, что философ идет напрямик к постановке под вопрос «всей совокупности существующего»; что именно в этой форме и проявляется философичность хода его рассуждения; что если он вдруг останавливается на мгновение на таком частном, как безумие, «явлении», то только потому, что некий простак тянет его за рукав и донимает вопросами; что сам по себе он не стал бы задерживаться на этих историях о голых королях и кувшинах. Таким образом, отвержение безумия, резкий окрик – «но это ведь безумные» – сами оказываются отвергнуты Деррида и трижды вынесены *за пределы* философского дискурса: потому что высказываются другим субъектом (не философом, которому принадлежат *Размышления*, а этим спорщиком, который подает свой голос, при этом мало разбираясь в предмете); потому что его высказывание находится в сфере чуждой философии наивности; наконец, потому что философ, когда он вновь берет слово и указывает на более «сильный» и более «убедительный» пример сна, лишает это возражение силы и вынуждает того, кто только что отклонил притязания безумия, принять нечто гораздо худшее, чем оно.

<sup>4</sup> Я цитирую Деррида. Известно, что в тексте Декарта эти вещи, в которых столь сложно сомневаться, различены не по их «роду», но по их близости и яркости. То есть по их отношению к размышляющему субъекту.

Но какой ценой оплачивает Деррида свою искусную гипотезу. Ценой упущений определенного числа *буквальных* деталей (которые обнаруживаются, стоит только потрудиться сравнить латинский и французский переводы); ценой выпадения текстуальных различий (всей той игры семантических и грамматических оппозиций, которая происходит между абзацем о сне и абзацем о безумии): наконец и в особенности, стирание сущностной *дискурсивной* детерминанты (двойной основы, состоящей из упражнения и доказательства). Станным образом, воображая этот другой, возражающий и наивный, голос, который исходит откуда-то с тыла декартовского письма, Деррида упустил все различия, из которых образован текст; точнее, стирая все эти различия, наугад сблизив испытание безумия и испытание сна, делая первый из них блеклым и неудачным наброском второго, растворяя недостаточность первого в универсальности второго, Деррида воспроизводит картезианское исключение. Для Декарта размышляющий субъект в процессе определения себя как не-безумного должен был исключить безумие. Однако для Деррида такое исключение, в свою очередь, оказывается, несомненно, слишком опасным: опасным не той дисквалификацией, которой оно может подвергнуть размышляющий субъект, а тем качеством, которым оно могло бы наделять философский дискурс; в действительности, оно могло бы определить его как «иной», чем дискурс безумия; оно могло бы установить между ними отношения внешнего характера; оно могло бы заставить философский дискурс перейти на «другую сторону», в чистую презумпцию бытия не-безумным. Раздел, внешний характер, разграничение, от которых непременно требуется избавиться дискурс философа, если он должен быть «проектом превышения какой бы то ни было завершенной и определенной целостности». Так что следовало бы исключить это картезианское исключение, поскольку оно является определяющим. И чтобы сделать это, Деррида, как видим, вынужден произвести три операции: утверждать, вопреки всей очевидной экономии текста, что присущий безумию потенциал сомнения содержится, *a fortiori*, во сне; вообразить (чтобы дать понять, что речь идет все же о безумии), что безумие исключает некто другой, – исключает его относительно себя и сообразно диагонали возражения; и, наконец, лишит это возражение какого бы то ни было философского статуса, разоблачая его наивную

простоту. Перевернуть картезианское исключение, превратив его во включение; исключить исключяющее, придав ему в своем дискурсе статус возражения; исключить исключение, отбрасывая его в до-философскую наивность, – вот и все, что нужно было сделать Деррида, чтобы дойти до границы декартовского текста и чтобы свести на нет вопрос о безумии. Результат всего этого такой: выпадение различий, которые имеют место в тексте, и взамен их – избрание голоса, который возобновляет картезианское исключение на другом уровне; в итоге, становится исключено, что философский дискурс исключает безумие.

2) Но может быть, безумие и не позволяет себя таким образом редуцировать. Предположив, что Декарт действительно «не говорит» о безумии в том месте, где в его тексте речь идет о *insani* и *dementes*, предположив, что он на мгновение передает слово простофилю, чтобы устранить столь грубый вопрос, не могли бы мы сказать, что он производит, сколь бы то ни было скрыто и молчаливо, исключение безумия?

Не могли бы мы сказать, что он фактически и постоянно уклоняется от вопроса о безумии?

На это возражение Деррида заблаговременно отвечает: напротив, Декарт откровенно, лицом к лицу встречается с риском безумия; но только не тогда, как вы несколько предварительно и почти что маргинально предполагаете, когда речь идет о каких-то там кувшинах и голых королях; это происходит в самом сердце его философского предприятия; а точнее там, где его дискурс, отрываясь от всех естественных соображений, касающихся ошибок чувств и помрачения мозга, обретает – в гиперболическом сомнении и гипотезе злого гения – свое радикальное измерение. Вот где по-настоящему ставится вопрос о безумии и где мы встречаемся с ним лицом к лицу: допуская существование злого гения, я предполагаю, что ошибаюсь на самом деле еще более радикально, чем те, кто полагает, что их тело из стекла; я дохожу до того, что воображаю себе, что  $2 + 3 \neq 5$ ; и затем, с появлением *cogito*, я достигаю той экстремальной точки, того избытка по отношению к любому определению, который позволяет мне сказать, что, ошибаясь или нет, безумный или разумный, я существую. Злой гений был бы той точкой, где самой философии в той степени, в какой ей свойственен избыток, угрожало безумие; а *cogito* – моментом,

где безумие стирается (вовсе не потому, что оно было бы исключено, но потому что его определение перестает быть уместным, в тот момент, когда безумие находится непосредственно напротив разума). Согласно Деррида, вовсе не нужно бы было придавать слишком большого значения мелкой выходке этого простеца, который совершает в начале текста свое вторжение, апеллируя к своим деревенским сумасшедшим: несмотря на все свои бубенцы, им не удалось бы поставить вопрос о безумии. Вместо этого все грозные силы Неразумия задействовались бы в по-своему тревожных и темных фигурах злого гения. Точно так же было бы слишком легкой победой, если бы уже в самом начале текста сон перенимал бы на себя самые страшные отклонения сумасшедших; вместо этого после великого безумия злого гения, достаточно было лишь чуть-чуть забрезжить *cogito* (и его избытку по отношению к «тотальности сущего»), чтобы определения безумия и разума предстали бы как не достаточно радикальные. Фабула, которая в случае безумного и спящего является еще всего лишь естественной, повторялась бы на этот раз в ее высшей философской радикальности в великом торжественном театре универсального обманщика и «я мыслю». Чтобы поддержать подобную интерпретацию, Деррида было нужно отрицать, что о безумии речь идет в том месте текста, где оно упоминается (и упоминается в специфических, тщательно различаемых терминах); нужно было доказать, что речь о нем идет там, где оно не упоминается. Это доказательство Деррида производит, совершая две семантические деривации. Достаточно их процитировать.

*Злой гений*: «тотальное безумие», «тотальное сумасшествие», «расстройство тела», «разрушение чистой мысли», «отклонение», «безумие, которое я не мог бы обуздать».

*Cogito*: «безумная смелость», «безумный проект», «проект, который признает безумие как свою свободу», «беспорядок и чрезмерность гиперболы», «небывалая и необычная чрезмерность», «избыток от Ничто и Бесконечного», «гиперболическое движение вперед, которое должно бы было быть, как всякое чистое безумие вообще, безмолвным».

Все эти деривации, совершаемые на основе текста Декарта, нужны для того, чтобы злой гений и *cogito* стали, в соответствии с желанием Деррида, подлинной сценой встречи с безумием. Но

нужно еще нечто большее: нужно устранить из самого текста Декарта все, что свидетельствует о том, что эпизод появления злого гения, является сознательным упражнением, контролируемым, подчиненным и осуществленным от начала и до конца размышляющим субъектом, который никогда не позволяет застать себя врасплох. Даже если и верно, что гипотеза злого гения вносит видимость заблуждения, расширяемого далеко за пределы всех чувственных иллюзий (пример некоторых из них представляли бы безумные), то очевидно, что тот, кто создает эту фикцию (тем самым фактом, что он создает ее добровольно и посредством упражнения), избегает риска «поверить в них», как это имеет место в случае несчастья безумных. Его обманывают, но не вынуждают это принять. Возможно, все есть иллюзия, но этому можно не доверять так легко. Несомненно, обман злого гения намного существеннее, чем простое помрачение мозга; все иллюзорные декорации безумия возникают по его воле; он представляет собой нечто совсем иное, чем безумие. Можно бы было даже сказать, что он по отношению к нему представляет собой нечто противоположное: потому что в безумии *я верю*, что иллюзорный пурпур скрывает мою наготу и мою нищету, в то время как гипотеза злого гения позволяет *мне не верить*, что это тело и эти руки существуют. Злой гений и вправду не уступает безумию по размаху своего обмана. Но что касается позиции субъекта по отношению к обману, злой гений и безумие кардинально противоположны. Если злой гений и перенимает на себя силы *безумия*, то происходит это уже после того, как упражнение размышления исключило опасность *быть безумным*.

Перечитаем еще раз текст Декарта. «Я думал бы, что небо, воздух, земля, цвета, фигуры, звуки и все другие внешние вещи не что иное, как иллюзии и фантазии» (в то время как безумный верит, что эти иллюзии и фантазии реально существуют как небо, воздух и все эти внешние вещи). «Я рассматривал бы себя самого как вовсе не имеющего ни рук, ни глаз... но ложно убежденного, что обладаю всеми этими вещами» (в то время как безумный ложно убежден в том, что его тело из стекла, но он не считает себя убежденным в этом ложно). «Я буду внимательно остерегаться принимать на веру какую бы то ни было ложность» (в то время как безумный принимает все это на веру).

Вот что мы видим: перед лицом коварного обманщика размышляющий субъект ведет себя вовсе не как сумасшедший, потерявший рассудок в результате универсального заблуждения, но как соперник, не менее коварный, который всегда настороже, всегда рассудителен и находится в положении господина по отношению к создаваемой им фикции: «я настолько хорошо подготовлю мой разум ко всем уловкам этого великого обманщика, что каким бы сильным и коварным он ни был, он не сможет мне ничего навязать». Насколько далеки мы здесь от тех тем, которые так изящно варьирует Деррида: «тотальное безумие, тотальное сумасшествие, над которым я не мог бы установить господство, поскольку оно *навязано* мне этой гипотезой и за которое я *больше не несу ответственности*». Как можно вообразить, что размышляющий субъект не был бы ответственен за то, он сам называет «тяжелым и трудным замыслом»?

\* \* \*

Может быть, нужно бы было спросить себя, как такой аккуратный и столь внимательный к тексту автор, как Деррида, мог не только совершить столько упущений, но также и произвести столько перемещений, перестановок, подмен? Но может быть, стоит спрашивать себя это в той мере, в какой Деррида в своем прочтении не делает ничего, кроме как возрождает старую добрую традицию. К тому же делает это вполне сознательно. И кажется, что эта верность с полным основанием его морально поддерживает. Во всяком случае, его прочтение несовместимо с мыслью о том, что классические интрепретаторы по невнимательности упустили из виду важность и своеобразие пассажа о безумии и сне.

Я только вполне согласен вот с чем: вовсе не невнимательность классических интерпретаторов привела к тому, что они устранили – до Деррида и подобно ему – из текста Декарта этот пассаж. К этому приводит система. Система, которую наиболее решительным образом в ее окончательном блеске сегодня представляет Деррида: сведение дискурсивных практик к текстуальным следам; отбрасывание производимых ими событий, чтобы остались только метки для чтения; изобретение голоса за текстами, чтобы избежать

необходимости анализировать способы включения субъекта в дискурс; определение истока как растворенного в тексте (сказанного и не сказанного в нем), чтобы не помещать дискурсивные практики в поле трансформаций, где они осуществляются.

Я не буду говорить, что в подобной «текстуализации» дискурсивных практик кроется некая метафизика, точнее говоря, вполне определенная метафизика или ее завершение. Я пойду гораздо дальше: я скажу, что здесь видимым образом проявляет себя исторически вполне определенная «школярская» педагогика. Педагогика, которая наставляет ученика, что не существует ничего внешнего тексту, но что именно в нем, в его промежутках, его пробелах и его не-сказанном находится запас истока; что, следовательно, нет никакой необходимости идти куда-то в другое место, но что именно здесь высказывает себя «смысл бытия», – разумеется, вовсе не в самих словах, а в перечеркнутых словах-помарках, в образуемой ими *решетке*. С другой стороны, эта педагогика наделяет голос учителей тем безграничным суверенитетом, который позволяет ей бесконечно пересказывать текст.

Отец Бурден предполагал, что, согласно Декарту, совершенно невозможно сомневаться в определенных вещах, – будь мы даже во сне или безумны. Факт, что я вижу сон или брежу, не имеет совершенно никакого отношения к делу, если исходить из обоснованной достоверности. Однако Декарт очень ясно ответил на такую интерпретацию: «Я не то, что не могу припомнить, что сказал нечто подобное, – такое мне даже во сне не снилось». В самом деле: ничто из того, что не является истинным, не может быть представлено ясно и отчетливо (и на этом уровне не возникает проблемы, спит ли тот, кто представляет, или бредит). Но, сразу же добавляет Декарт, кто же может *отличить* «то, что является ясно воспринятым, и то, что только кажется таковым»? Кто же в качестве мыслящего и размышляющего субъекта может знать, знает ли он ясно или нет? Кто же способен не создавать себе иллюзии относительно своей собственной достоверности и не дать себя обмануть? Кто если не те, что точно не безумны. Те, что «разумны». И Декарт замечает, имея в виду отца Бурдена: «Но что касается того, что только людям разумным пристало различать между воспринятым ясно и тем, что только кажется и мнится таковым, я не удивляюсь, что этот простодушный человек принимает здесь одно за другое».

## Содержание

### Введение

От полемики на тридцать лет назад: материалы к истории французской философии 1930–1960 гг. .... 3

### Глава I. Poleмика как предмет исследования

- § 1. У истоков полемики: хронология событий..... 11
- § 2. Археология знания и «психическая история» Европы (значение работы М.Фуко «Разум и Неразумие. История безумия в классическую эпоху»)..... 14
- § 3. Методология исследования полемики ..... 41

### Глава II. Определение границ разума. Активная стадия полемики

- § 1. Фигура безумия и cogito в «Размышлениях о первой философии» Р.Декарта..... 46
- § 2. Критический момент полемики: основные вопросы..... 52
- § 3. Итоги полемики и ее продолжение в работе Ж.Деррида «“Отдать должное Фрейдю”. История безумия в эпоху психоанализа»..... 59

- Заключение**..... 66
- Библиография ..... 68
- Примечания ..... 85
- Приложение 1. *Ж. Деррида*. Cogito и история безумия..... 96
- Приложение 2. *М. Фуко*. Мое тело, эта бумага, этот огонь..... 148

Научное издание

**Голобородько Денис Борисович**

**Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректоры: *А.А. Гусева, Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 30.11.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 9,85. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.

3. **Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0157-0.**

В книге рассмотрены различные аспекты проблемы сохранения многообразия культурных традиций в условиях глобализации. Проведен философский анализ вызовов и противоречий, возникающих при том или ином решении проблемы. Состав авторского коллектива позволяет рассмотреть проблемы глобализации под оригинальным углом зрения, например как фактор эволюционного развития человечества, как проблему когнитивной эволюции, как источник наукоемкого терроризма и т. д., что обеспечивает определенную новизну взгляда на процесс глобализации.

4. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в раз-

личных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

6. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Бозэция «О католической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

7. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

8. **Кристалёва, Л.Г. Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кристалёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшиеся результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

- 9. Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда западных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меняющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для западных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

- 10. Ориентиры... Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.**

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

- 11. Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.

- 12. Политико-философский ежегодник. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0172-3.**

Третий выпуск «Политико-философского ежегодника» посвящен исследованию капитализма, его политическим институтам и ассоциируемым с ними политико-философским теориям. Другой важной темой выпуска является из-

менение вектора политического развития нашей страны за прошедшие два десятилетия, история Новой России подробно освещена под этим углом в статье И.К.Пангина о «российском выборе». Кроме того, в выпуске получила продолжение ставшая традиционной рубрика о проблемах политического образования.

- 13. Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М. : ИФРАН, 2010. – 271 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0176-1.**

Работа посвящена актуальным и активно обсуждаемым проблемам формирования адекватных эпохе глобализации форм и типов субъектности. Предлагаемый авторами подход базируется на идеях постнеклассической науки, в которой интерпретация знаний неразрывно связана с субъектами, их производящими, с их отношениями и взаимными рефлексивными представлениями, с этическими нормами и морально-нравственными представлениями.

Представляет интерес для специалистов гуманитарных и естественнонаучных областей знаний, ориентированных на исследование проблем социального проектирования, управления и развития, а также для широкой аудитории управленцев-практиков.

- 14. Современное государство, социум, человек: российская специфика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0175-4.**

Авторы монографии сконцентрировали свое внимание на обосновании целей и задач современного российского государства, на состоянии социума, на тех горизонтах, которые открываются перед человеком в меняющихся условиях его жизни и деятельности. Проведен сравнительный анализ принципов западной и российской цивилизации, показаны результаты воздействия Запада на русскую культуру и общество, на ход отечественной истории, разобрана дилемма – модернизация или особый путь развития России.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами модернизации российского государства и общества.

- 15. Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.**

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антроподицеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

- 16. Философия науки. – Вып. 15. Эпистемология: актуальные проблемы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2010. – 278 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0168-6.**

Ежегодник посвящен обсуждению ряда актуальных и дискуссионных проблем современной эпистемологии. Исследуются перспективы эпистемологии, идеи натурализованной эпистемологии, проблемы сознания, познания, объяснения, понимания и ряд других. В работе дается сопоставление информационного, конструктивистского и синергетического подходов к объяснению познания. Рассматриваются проблемы возникновения сознания и самосознания с позиций эволюционно-информационной эпистемологии, анализируются особенности архаического мышления, проводится сопоставление «западного» и «восточного» типов мышления. Многие работы, представленные в сборнике, имеют дискуссионный характер.

- 17. Философия управления: проблемы и стратегии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.М. Розин. – М. : ИФРАН, 2010. – 347 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0165-5.**

В коллективной монографии рассматриваются, с одной стороны, общие философские и методологические проблемы (новый интерес к управлению, основные направления управления, понятия и сущность управления, научные дисциплины, обслуживающие управление, особенности российской модели управления), с другой – различные стратегии управления (в технике, науке, консалтинге, производстве, государственных структурах). Общеметодологический подход к управлению в монографии конкурирует с синергетическим, что позволяет расширить понимание проблем философии управления. В ряде статей обсуждаются особенности российских условий управления в сравнении с западными и возможность переноса на российскую почву западных технологий управления. Книга предназначена для широкого круга ученых и практиков, работающих в сфере управления, а также преподавателей и студентов университетов.

- 18. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8. – Цена 00 р. 00 к.**

Образование необходимо современным инновационным стратегиям, но не может быть успешно построено вне понимания истории мировых образовательных систем и традиций. В первом разделе сборника анализируются проблемы философии образования и типы образовательных систем европейской Античности, Средневековья, древнерусской культуры, эпохи Просвещения и постмодерна, а также образовательная традиция в буддизме. В биографическом жанре выполнена статья о создании нового учебника по философии (80-е гг. XX в.) и преподавательской деятельности академика И.Т.Фролова.

Во втором разделе исследуется спектр современных проблем в связи с вопросами управления и развития современных научных технологий; образовательными коммуникациями и менеджерскими схемами для использования их в образовании; сравнительным анализом российских и американских образовательных систем; соотношением образования и просвещения и др. Сборник адресован всем, кто занимается проблемами образования: педагогам, исследователям, студентам и аспирантам.

- 19. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0156-3.**

Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В.Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыта их методологическая база и оригинальность.

- 20. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0171-6.**

Сборник включает разделы по истории и теории эстетики. Анализируются мало исследованные аспекты эстетики автора «Ареопагитик» и кантианские истоки теории символа Вл. Соловьева. Намечены новые подходы к осмыслению безобразного как эстетической категории. В разделе «Живая эстетика» рассмотрены вопросы методологии историко-эстетического исследования, формирования постнеклассического эстетического сознания: современной философии искусства. Особое место уделено полемике вокруг новейших тенденций в эстетике на материале последних публикаций американских исследователей.

- 21. Этическая мысль. Выпуск 10 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2010. – 242 с.**

«Теоретический» раздел 10-го выпуска «Этической мысли» включает, в частности, анализ современных дискуссий в экологической этике с точки зрения их влияния на философское понятие морали; исследуется проблема моральной оценки индивидуального действия; представлен историко-понятийный анализ терминов *нравы*, *нравственность*, рассматривается отношение к неправде в русской нравственно-религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв. В историко-философской части анализируются концепции *summum bonum* в классическом утилитаризме, понятие страсти в моральной философии С.Кьеркегора, исследуются аргументы, подтверждающие или опровергающие оценку учения Льва Толстого как философского, определяется роль Декалога в русской катехической литературе XVII в. В разделе, посвященном анализу нормативно-прикладных проблем, рассматриваются препятствия для использования принципа меньшего зла в общественной практике, анализируются тенденции развития журналистской этики.