

Ирина Протопопова

Платоновский «субъект» у Мишеля Фуко*

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO'S SUBJECT IN MICHEL FOUCAULT'S INTERPRETATION

ABSTRACT. The article examines Michel Foucault's approach to "subjectivation" through his analysis of Plato's dialogue *Alcibiades I*. The problem of the "disappearance of the subject" is one of the most important themes of 20th-century continental philosophy, and Foucault is one of the most influential authors who has proclaimed the "death of man" and the "deconstruction of the subject". In his books of the 1960s and 1970s, he shows how the "subject" is constructed "from above", through "knowledge" and "power". In the 1980s, his optics change, he endeavours to show how subjectivation is possible "from below", and here Antiquity becomes his main material. Foucault speaks of the so-called "care of the self", which, in his opinion, is a kind of "admission to truth", and this "concern" turns out to be one of the possible ways in which the "subject" arises. According to Foucault, Plato in the *Alcibiades I* demonstrates this way of subjectivation, while at the same time distinguishing within Plato's notion of the "soul" two aspects: the soul as "subject" and the soul as "substance". The article considers Foucault's logic in his analysis of the *Alcibiades I* in the context of the "Cartesian subject" and attempts to show that for Plato, "subjectivation" is possible only through "transcendence", and the "admission to truth" is some specific philosophical experience, same as for Descartes.

KEYWORDS: Foucault, Plato, the *Alcibiades I*, subject, subjectivation, care of the self, admission to truth.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.11

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, СПбГУ, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

Проблема «субъекта» в философии 20 века

Проблема субъекта и субъективности стала одной из ключевых в философии 20 века, и главный «вызов» заключался в том, что «субъект» как искусственная конструкция философии Нового времени к 20 веку якобы исчезает. В 1988 г. выходит номер международного журнала *Toroi*, темой которого по предложению приглашенного редактора Жана-Люка Нанси стал вопрос «Кто приходит после субъекта?»; здесь же опубликована беседа Жака Деррида с Нанси, на более полной версии которой мы теперь остановимся¹. Нанси утверждает, что «для Хайдеггера эпоха, завершающаяся как эпоха метафизики, возможно, завершающая „эпохальность“ как таковую — эпоха метафизики субъективности, а конец философии — выход из метафизики субъективности»². Как считают оба собеседника, традиция философии субъективности идет от Декарта к Канту и Гуссерлю, а «эпоха метафизики субъективности» также является эпохой техно-научной рациональности метафизики модерна. М. Хайдеггер и Э. Гуссерль, как соглашаются собеседники, завершают классическое понимание субъекта. Деррида утверждает, что не видит необходимости во что бы то ни стало сохранять слово «субъект». Нанси согласен:

я плохо понимаю, как можно сохранять это понятие без риска оказаться совершенно непонятым. Вместо «субъекта» может быть нечто подобное «месту», т.е. специфическая точка прохождения. Подобно тому, как Бланшо понимает писателя: точкой перехода, источником голоса, который улавливает «шепот» и отделяет себя от него, но не является «автором» в классическом понимании. Как назвать это место? Вопрос «кто?», кажется, сохраняет что-то от субъекта <...> А не подходит ли лучше «что?», например, «процесс», «функционирование», «текст»?³

В эпоху «деконструкции субъекта», как заявляет Деррида, «трансцендентальный опыт, центрированный преимущественно

¹ Derrida 1988 и Derrida 1989; русский перевод см. Нанси, Деррида 2020.

² Нанси, Деррида 2020: 14.

³ *Ibid.*: 16.

вокруг „Я“ и субъективности, стал рассматриваться в большей мере как конституированный, нежели конституирующий, учреждаемый чем-то и зависимый»⁴. По его мнению, отсылки к области «предсубъективного» можно найти не только в «субъективном трансцендентальном опыте» Гуссерля, но и у Декарта, Канта и Гегеля: в этой «философии субъективности» обнаруживаются «парадоксы, апории, фикции и чистейшие выдумки», лишаящие ложной простоты вопрос «Субъекта», «который никогда ни для кого не был Субъектом. <...> Субъект есть фикция». И еще: «то, что мы называем „субъект“, не является абсолютной данностью, чистой волей, самоидентичностью или самопредставлением в сознании, но, скорее, несовпадением с собой»⁵.

Подчеркнем, что тема деконструкции субъекта стала ключевой для развития в 21 веке концепций «антигуманизма», «трансгуманизма» и «постгуманизма»⁶. Здесь важнейшими оказались идеи «смерти человека» Мишеля Фуко⁷, «смерти автора» Ролана Барта и Деррида⁸, «номадической сингулярности» Жилия Делёза⁹. Понятие делёзианской номадологии имеет в виду уход от любых бинарностей в пользу множественности: «Не будьте ни единым, ни многим — будьте множественностями! Создавайте линию и никогда — точку!»¹⁰. В контексте темы «субъектности» это означает отсутствие «главного», «центрального Я» как опоры (само)восприятия: «Мы говорим „Я“ лишь благодаря той тысяче свидетелей, которые в нас созерцают: „Я“ всегда говорит третье лицо»¹¹. Тем самым подвергается дискредитации понятие «Единого», которое якобы традиционно в классической философии понималось как нечто более совершенное, чем Многое.

⁴ Balibar 2011: 37.

⁵ Нанси, Деррида 2020: 19.

⁶ См. по этой тематике Криман 2021; Hassan 1977; Braidotti 2013; Ranisch, Sorgner 2014; Ferrando 2019.

⁷ Фуко 1977.

⁸ Барт 1989, Деррида 2000.

⁹ Делёз, Гваттари 2010: 587–716.

¹⁰ *Ibid.*: 43.

¹¹ Делез 1998a: 101.

Однако Деррида в беседе с Нанси, указывая на Хайдеггера как на одного из «завершателей» эпохи классической субъективности, отмечает, что в его концепции *Dasein* сохраняются некоторые отсылки к традиционно понятому субъекту:

Dasein и всё, что отвечает на вопрос «кто?», занимает — отодвигая, разумеется, множество других вещей — место «субъекта», *cogito* и классического «я мыслю» [*Ich denke*]. Он сохраняет некоторые из их основных черт (свободу, решительность действия [*décision-résolue*], чтобы вспомнить старую традицию, обращение или свое присутствие, «зов» [*Ruf*] к моральному сознанию, ответственности, вменение в вину, врожденную виновность [*Schuldigsein*] и другое. И каковы бы ни были движения мысли у Хайдеггера после «Бытия и времени» и «после» экзистенциальной аналитики, они ничего не «оставляют позади», ничего не «ликвидируют»¹².

И в этой же беседе Деррида замечает, что Фуко, один из главных «деконструкторов субъекта», тоже не смог его «ликвидировать»:

Что касается дискурса Фуко, то тут можно сказать разное в зависимости от того, какой этап его развития оказывается предметом обсуждения. Если имеется в виду его история субъективности, то, вопреки многочисленным заявлениям об исчезновении в ней фигуры человека, без сомнения, о «ликвидации» Субъекта в ней речи не идет. И даже на своем позднем завершающем этапе Фуко отталкивался от морали и от определенным образом понятого этического субъекта. В рамках этих трех дискурсов (Лакан, Альтюссер и Фуко) и для некоторых идей, на которые они делают особый упор (Фрейд, Маркс и Ницше), субъект скорее переинтерпретирован, переопределен, зарегистрирован, но точно не «ликвидирован»¹³.

Исходя из этого своеобразного парадокса Фуко — он, с одной стороны, провозглашает «смерть человека», а с другой, рассматривает так называемого «этического субъекта», — обратимся к специфике концепций Фуко относительно субъективности.

¹² Нанси, Деррида 2020: 14.

¹³ *Ibid.*: 14.

«Переинтерпретация» субъекта у Фуко

Жиль Делёз, во многом продолживший идеи Фуко, заявлял, что «Фуко — самый актуальный из современных философов, наиболее радикально порвавший с XIX веком»¹⁴. Его радикализм связан в первую очередь с концепцией деконструкции субъекта. Сам Фуко отчетливо декларирует: «общую тему моих исследований образует не власть, но субъект»¹⁵. Здесь же он поясняет: «Существует два смысла слова „субъект“: субъект, подчиненный другому через контроль и зависимость, и субъект, связанный с собственной идентичностью благодаря самосознанию и самопознанию»¹⁶.

Подчеркнем, что в первом случае имеется в виду субъект как нечто «подлежащее» — латинское *subiectum*, греческое *υποκείμενον*¹⁷, то есть то, что подвержено воздействию извне; во втором — нечто, что само себя «создает» и «пересоздает».

Эти два значения соответствуют двум основным периодам творчества Фуко: «если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересуется прежде всего активное конституирование субъекта через практики „самости“»¹⁸.

В первый период Фуко выдвигает концепт «смерти человека»; он критикует Канта и последующую философскую антропологию, подчеркивая, что понятие «человек» как таковое появляется только в XVIII веке, и этот человек эпохи Просвещения — всего лишь историческая конструкция: «человек — это недавнее созда-

¹⁴ Делёз 2004: 127.

¹⁵ Фуко 2006: 162.

¹⁶ Делёз 2004: 168.

¹⁷ См. Макарова 2012. Ср. «первую сущность» Аристотеля и логико-грамматическую трактовку субъекта — то, о чем сказывается, субъект и предикаты. Так понятое подлежащее субстантивируется, превращается в субстанцию или субстрат.

¹⁸ Дьяков 2008: 46. См. также Мочалова 2015. О творчестве и биографии Фуко см. Дьяков 2010; Вен 2013; Эрибон 2008.

ние, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад»¹⁹.

В книге «Слова и вещи» (1968) Фуко подчеркивает, что «порог современной эпохи не там, где в исследовании человека начинают применять объективные методы, но, скорее, там, где возникла эмпирико-трансцендентальная двойственность, называемая *человеком*»²⁰. Фуко регулярно называет человека «эмпирико-трансцендентальным существом», обозначает его как «причудливую двойственность эмпирического и трансцендентального», характеризует способ существования человека как «эмпирико-трансцендентальное удвоение»²¹. Такое удвоение создает предпосылки к появлению в XIX веке того «человека», который оказывается вовсе не субъектом чистого познания, не тем его, которое прежде вроде бы удостоверялось картезианским актом мышления:

если и впрямь человек в мире является местом эмпирико-трансцендентального удвоения, если ему приходится быть парадоксальной фигурой, в которой эмпирические содержания познания высвобождают из самих себя те условия, которые сделали их возможными, то человек и не может даваться в непосредственной державной прозрачности cogito²².

Фуко утверждает, что картезианское прозрачное cogito стало невозможным, поскольку человек теперь «задается» такими вещами, как «язык», «труд», «жизнь»:

Это свойственное современному cogito двунаправленное движение объясняет, почему «я мыслю» не приводит с очевидностью к «я существую» <...> могу ли я сказать, что я есмь тот язык <...>, что я есмь тот самый труд <...>, что я есмь жизнь. <...> Я мог бы сказать одновременно, что я есмь и что я не есмь всё это; cogito не приводит к утверждению бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии. <...> Так устанавливается

¹⁹ Фуко 1977: 398.

²⁰ *Ibid.*: 410.

²¹ *Ibid.*: 446, 414, 410, 474.

²² *Ibid.*: 414.

некая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства, и от кантовского анализа, и в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немислимому и сорасчленивается с ним²³.

Эмпирически-трансцендентальная двойственность существования исключает возможность достижения непротиворечивого познания человеком самого себя:

Человек есть такой способ бытия, в котором находит свое обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете *cogito*, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно всё же постигается; и обратно — между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания — того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает²⁴.

Таким образом, возникший в XIX веке «человек» — это «место непонимания», относительно которого невозможно утверждать ничего «эссенциального». Именно поскольку «человек» — это историческая конструкция, Фуко отвергает саму возможность рассматривать человека как некую «сущность»:

Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, <...> можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех²⁵.

²³ Фуко 1977: 416–417.

²⁴ *Ibid.*: 415.

²⁵ *Ibid.*: 438.

И поскольку в «человеке» нет ничего незыблемого и сущностного, поскольку он есть лишь исторически обусловленный концепт, Фуко предрекает «человеку» исчезновение:

Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке²⁶.

Своими работами Фуко и создает предпосылки такого растянутого во времени «события», которое могло бы предвосхитить «исчезновение человека». Ранний период его творчества «представляет собой поиски ответа на вопрос, как можно сказать правду о субъекте, тем самым учреждая, конструируя его; вторая — как сам субъект может говорить правду о себе, учреждая себя сам. Таким образом, сам Фуко выделяет в своем творчестве два этапа: первый (1960–1970-е гг.) — это изучение генеалогии систем власти-знания, когда в поисках ответа на вопросы, кто мы такие и как нас сегодняшних учреждает власть, он обращается к анализу классической эпохи, сосредотачивая внимание на XVIII–XIX веках; второй этап (1980-е гг.) — изучение генеалогии субъекта»²⁷.

Осенью 1980 года Мишель Фуко посетил несколько городов и университетов США (Дартмутский колледж, Калифорнийский университет в Беркли, Принстонский университет, Нью-Йоркский университет), а также провел одномесячный семинар и прочитал ряд публичных лекций, которые стали переходом от изучения «практик подчинения посредством дискурсивных техник (знание) и техник господства (власть), объективировавших субъект»²⁸ («Безумие и цивилизация», «Рождение клиники», «Поря-

²⁶ Фуко 1977: 487.

²⁷ Мочалова 2015: 11; Фуко 2014: 12.

²⁸ Мочалова 2015: 11.

док вещей», «Археология знания», «Надзирать и наказывать», первый том «Истории сексуальности»), к изучению производства этической субъективности, то есть того, как сам человек, а не властные отношения, конституируется в качестве субъекта (второй–четвертый тома «Истории сексуальности»).

«Когда я изучал психиатрические лечебницы, тюрьмы и пр., я, как мне кажется, делал слишком сильный упор на техниках господства. То, что мы можем назвать дисциплиной, играет действительно важную роль в подобного рода институтах, но это лишь один из аспектов искусства управления людьми в нашем обществе»²⁹. «Возможно, я делал слишком сильный акцент на технологиях подчинения и власти. Меня всё больше и больше интересует взаимодействие между „Я“ и другими и технологии индивидуального подчинения, история того, каким образом индивид воздействует на себя, технология себя»³⁰; «необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник — техниками подчинения и техниками себя»³¹.

И вот этот второй период, во время которого Фуко исследует способы субъективации «снизу», или «технологии себя», многие восприняли как возвращение Фуко от концепта «исчезновения человека», обусловленного его методологией «деконструкции субъекта», — снова к субъекту³².

Так, например, считает отечественный исследователь и переводчик Фуко А.В. Дьяков. Он подчеркивает анти-эссенциалистский подход Фуко к субъекту: «отказавшись от априорной теории субъекта, Фуко получил возможность проанализировать отношения между формированием субъекта, практиками власти и „играми истины“. Субъект у Фуко — не субстанция, но форма, которая никогда не является самотождественной»³³. Субъект, каким его рисует Фуко, «не фундирован ни в физическом бытии, ни в социальной сфере», он «непрестанно кочует с одной позиции на

²⁹ Фуко 2008a: 72–73.

³⁰ Фуко 2008b: 100.

³¹ Фуко 2008a: 72.

³² См. Козырева 2016: 289–292.

³³ Дьяков 2008: 45.

другую», «если он в чем-то и укоренен, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукорененности»³⁴.

Тем не менее, по мнению Дьякова, такое описание у Фуко говорит именно об изменении формы субъектности, но вовсе не о полном отказе от субъекта — Фуко, считает Дьяков, отвергает лишь так называемого картезианского субъекта: «когда Фуко говорит о „смерти субъекта“, речь идет о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная „мыслящая вещь“, как хозяин собственных мыслей и поступков»³⁵. Картезианский субъект для Фуко уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт, говорит Дьяков, и происходит это — подчеркнем мы со своей стороны — вследствие логики отождествления «акта мышления» и «Я»:

Там, где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления. Значит, мы не можем определить «Я» как *res cogitans*³⁶.

Фуко, с точки зрения Дьякова, отказывается «от веры в существование „Я“ как центра человеческой личности», субъект у него децентрирован и «постоянно „становится“ в разнообразных направлениях». Это всегда «становление», но никогда не «ставшее». «Ставшее» означает для субъекта смерть, что и «произошло с неподвижным картезианским субъектом»³⁷.

Дьяков ссылается на распространенную точку зрения, что в последних работах Фуко пытается «воскресить» субъекта, однако исследователь уточняет: «Фуко не возвращался к классическому „субъекту“. Такого „субъекта“ он и не думал „воскрешать“. Правильнее говорить о переориентации его анализа: изменилась точка перспективы, из которой Фуко смотрит на участие субъекта

³⁴ Дьяков 2008: 48.

³⁵ *Ibid.*: 46.

³⁶ *Ibid.*: 48.

³⁷ *Ibid.*: 50.

в конструировании истин, этот процесс теперь связан не с дисциплинарными практиками, но с практиками самоконституирования субъекта»³⁸. Основной вывод Дьякова заключается в том, что Фуко «не убивал» субъекта, но желал «смерти» лишь картезианскому субъекту:

Вопреки расхожему убеждению, широко представленному в исследовательской литературе, субъект как таковой у Фуко не умирал, так что и воскрешать его не приходится. Мы уже много говорили о том, что Фуко ниспровергает не категорию субъекта вообще — он выступает против картезианской, рационалистической модели субъективности. <...> Фуко настаивает на необходимости деконструирования рационалистической метафизики, что в конкретном приложении можно рассматривать как пожелание «смерти» картезианскому субъекту. Этот последний конструкт, некогда соответствовавший требованиям научного дискурса классической эпохи, в настоящее время стал явным анахронизмом и в своей борьбе за выживание превратился в орудие репрессий метафизического дискурса. Поэтому уничтожение такой модели субъективности представляется Фуко революционным преобразованием в философии, открывающим путь для новейшего типа философской мысли, который, кстати, еще только предстоит выработать³⁹.

Однако кажется, что здесь Дьяков незаметно вступает в противоречие с собой: с одной стороны, он говорит, что у фукианского субъекта нет никакой «сущности», с другой — настаивает на том, что Фуко не отказывается от «субъекта как такового», от «категории субъекта вообще». При этом Дьяков представляет некую «умеренную» точку зрения, считая, что Фуко провозглашает лишь смерть картезианского субъекта, поэтому и «воскрешать» ему некого — этим Дьяков противостоит тому, что Фуко во второй период творчества возвращается к концепции субъекта. Последнее воззрение по сравнению с позицией Дьякова можно считать радикальным, но есть радикальная точка зрения «по другую сторону баррикад» — ее высказывает Жиль Делёз.

³⁸ Дьяков 2008: 51.

³⁹ *Ibid.*: 52.

Он уверенно заявляет: «Вера в то, что Фуко вновь открыл, обнаружил субъективность, вначале им отвергнутую, является таким же недоразумением, как и „смерть человека“»⁴⁰. Для Делёза тут важно, что «Фуко не использует слово „субъект“ ни как личность, ни как форму идентичности, но говорит о „субъективации“ как процессе и о „Я“ как отношении (отношении к своему Я)»⁴¹. При этом, по мнению Делёза, «субъективация имела мало общего с представлением о субъекте. Речь идет, скорее, об электрическом или магнитном поле, об индивидуации, действующей благодаря напряжению (как высокому, так и низкому), о полях индивидов, но не личностей, не идентичных субъектов»⁴². Он повторяет, что в последних книгах Фуко имеет в виду прежде всего «процесс субъективации»: «было бы глупо усматривать в этом возвращение к субъекту, речь идет об учреждении модусов существования, или, как говорил Ницше, об открытии новых возможностей жизни»⁴³. Эти новые возможности — «существование не в качестве субъекта, но как произведение искусства»⁴⁴.

По Делёзу, «субъективация не имеет ничего общего даже с „личностью“: это индивидуация частная и коллективная, которая характеризует какое-либо событие (полдень, реку, ветер, чью-то жизнь и т.д.). Это модус интенсивного существования, а не субъект, не личность. Это особое измерение, без которого нельзя было бы ни превзойти знание, ни сопротивляться власти»⁴⁵.

Делёз утверждает, что Фуко, пройдя «всесторонний кризис», приходит к идее субъективации через отношение «Я» к самому себе, и такое отношение оказывается своего рода «двойником» силового отношения извне: оно «позволяет нам сопротивляться власти, укрываться от нее, обращать против нее нашу жизнь или смерть. Это изобретение, согласно Фуко, принадлежит грекам»⁴⁶.

⁴⁰ Делёз 2004: 125.

⁴¹ *Ibid.*: 124.

⁴² *Ibid.*: 125.

⁴³ *Ibid.*: 127–128.

⁴⁴ *Ibid.*: 124.

⁴⁵ *Ibid.*: 131.

⁴⁶ *Ibid.*: 131.

Это уже была ни область кодифицированных правил знания (отношение между формами), ни область принудительных правил власти (отношение силы к другим силам), это были правила в каком-то смысле факультативные (отношение к своему «Я»): лучшим из всех будет тот случай, когда власть обращается на наше «Я». Греки изобрели эстетический способ существования⁴⁷.

Описывая работу Фуко с греческим материалом, Делёз снова и снова высказывает свое понимание изобретенной греками «субъективации»:

Согласно греческой диаграмме, только свободные люди могут господствовать над другими. Но как бы они могли господствовать над другими, если бы не управляли собой? Необходимо, чтобы обязательные правила власти дублировались факультативными правилами пользующегося ими свободного человека <...> Они соотнесли силу с ней самой. Отнюдь не игнорируя интериорность, индивидуальность, субъективность, они изобрели субъект, но как нечто производное, как продукт «субъективации». Они обнаружили «эстетическое существование», то есть подкладку, отношение с самим собой, факультативные правила свободного человека⁴⁸.

Попробуем взглянуть на то, как Фуко усматривает в античности, и прежде всего у Платона, «субъективацию», и как это можно соотнести с тем, что говорит о субъективации у греков Делёз.

«Забота о себе» и «познание себя» в «Алкивиаде I» Платона

В научной среде по умолчанию утвердилось расхожее мнение о том, что говорить о понятии субъекта в античности проблематично, что классическая формулировка его принадлежит философии Нового времени и прежде всего Декарту, якобы открывшему «Я» как самосознающего субъекта. Однако Фуко, вопреки означенному расхожему мнению, говорит о «субъекте» и «субъективации» в античности, при этом демонстрируя, что впервые в европейской философии эта тема проблематизируется и рефлексивируется именно у Платона.

⁴⁷ Делёз 2004: 149.

⁴⁸ Делёз 2008b: 132–133.

С 1980 года Фуко обращается сначала к Софоклу («Эдип-царь»), потом к римским стоикам, сравнивая их с христианскими авторами. В 1984 году Фуко, говоря об идее новой книги, посвященной «технологиям себя», описывает ее как «состоящую из различных работ, касающихся „Я“ (включая, например, комментарий к платоновскому „Алкивиаду“, где впервые разрабатывается понятие ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, „забота о себе“)⁴⁹. Завершая свои лекции о началах «герменевтики себя», где он говорит сначала об античных способах «субъективации», связанных с объединением субъекта знания и субъекта воли, а затем о христианских практиках покаяния и высказывания истины о себе, Фуко замечает: «Возможно, наша сегодняшняя проблема заключается в открытии того, что Я — не более, чем исторический коррелят технологии, возникшей в определенный момент нашей истории. Возможно, проблема в том, чтобы изменить эту технологию»⁵⁰. Но чтобы понять, как можно изменять «технологии себя», Фуко предпринимает исследование таких технологий начиная с античности.

Обращение к античным источникам и конкретно к Платону встречалось и до Фуко у многих континентальных философов: «оно встраивается в плеяду „возвращений“, предпринятых Ханной Арендт, Лео Штраусом, Хансом-Георгом Гадамером, Мартином Хайдеггером, Жаком Деррида и иными влиятельными авторами. Следуя духу других „возвращений“, оно направлено не просто на постижение древних, но на ревитализацию и прояснение предельных задач современной философии»⁵¹. Как и названные авторы, Фуко рассматривает Платона и другие античные тексты в контексте вопросов и «запросов» современности, но основанием такого рассмотрения у него является представление о том, что в античности с необходимостью переплетались задачи поиска истины, самопознания и трансформации «себя»: «целью греческих философских школ было преобразование индивида. Греческая философия стремилась сформировать у индивида качества,

⁴⁹ Фуко 2008b: 96.

⁵⁰ Фуко 2008a: 95.

⁵¹ Акаев, Калашник 2021: 25.

которые бы позволили ему жить иначе — лучше, счастливее, — нежели все остальные»⁵².

В Греции эти практики конституировались в рамках принципа ἐπιμελεῖσθαι σαυτοῦ, «заботиться о себе», «интересоваться собой», «заниматься собой». Для греков предписание «заботиться о себе» было одним из основных принципов городской жизни, одним из основных правил общественного и личного поведения и искусства жизни. Нам данное понятие кажется довольно туманным и устаревшим. Когда спрашивают: «Каков наиболее важный моральный принцип античной философии?» в ответ тут же звучит не «Позаботься о самом себе», а дельфийский принцип γνῶθι σεαυτόν («Познай самого себя»)⁵³.

Фуко же считает, что «в греческих и римских текстах предписание познавать себя всегда связывалось с другим принципом: с принципом заботы о себе, и именно забота о себе была необходима, чтобы дельфийская максима возымела действие. Это имплицитно подразумевалось в греческой и римской культуре и стало эксплицитным после „Алкивиада I“ Платона»⁵⁴. Именно поэтому Фуко начинает рассматривать философскую разработку идеи «заботы о себе» с этого платоновского диалога.

Фуко исходит из того, что «субъективность» неотъемлема от «истины»: ему интересен не так называемый чистый «субъект познания», но тот, который определенным образом меняется от взаимодействия с истиной и познанием.

Но для того, чтобы истина «воздействовала на субъект», необходим режим «допуска к истине» — то есть нужно, чтобы субъект каким-то образом трансформировался сам для себя в процессе поиска истины. Фуко считает, что невозможно говорить о субъективности без изучения отношения к истине, учитывая, что субъективность — это нечто, что конституирует и трансформирует себя в отношениях с собственной истиной.

Заметим, что говоря о формировании и трансформации «субъективности», мы неминуемо уже имеем в виду «кого-то». Пусть

⁵² Фуко 2008a: 73–74.

⁵³ Фуко 2008b: 100–101.

⁵⁴ *Ibid.*: 101.

для нас пока это будет просто «человек» — за неимением лучшего обозначения того, что предложит «субъекту», — некое *ὄλον*, подлежащее, о котором идет речь — и без которого речь идти вовсе не может: то, что задает вопрос о себе самом.

И вот человек начинает поиск, который в какой-то момент называется философией: Фуко описывает это как «форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту»⁵⁵. Повторим: «субъект» здесь уже «как бы» есть, без него невозможно говорить о том, кто выступает как нечто уже ищущее, но истина никогда не дается «просто так», она всегда скрывается, до нее нужно добратся.

Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. Считается, что субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. Считается, что истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине <...> если придерживаться этой точки зрения, то не может быть истины без обращения или преобразования субъекта⁵⁶.

Именно поскольку истина не дается просто так, возникают различные «духовные практики», позволяющие (но не дающие гарантии!) получить доступ к истине: «я думаю, можно было бы назвать „духовностью“ те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине»⁵⁷. По Фуко, такая трансформация субъекта может осуществляться в разных формах:

⁵⁵ Фуко 2007: 27.

⁵⁶ *Ibid.*: 28.

⁵⁷ *Ibid.*: 27–28.

практики очищения, аскеза, отречение, обращение, изменение образа жизни и т.п. В общем виде смысл этих практик, считает Фуко, можно выразить так: «обращение может происходить в форме движения, которое меняет положение субъекта, изымает его из наличных обстоятельств (или возвышается сам субъект или, напротив, истина нисходит к нему и озаряет)»⁵⁸. Фуко говорит, что восходящее или нисходящее движение можно назвать *эротическим* (ἔρως — любовь), а вторая крупная форма, с помощью которой преобразуется субъект, — «труд» как аскеза:

Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая есть аскеза (ἄσκησις). Ἐρως и ἄσκησις — таковы, я думаю, две великие формы, в которые западная духовность поместила разнообразные способы преобразования субъекта с целью сообразования его с истиной⁵⁹.

Фуко говорит, что философский вопрос об истине и доступе к ней, выраженный уже в дельфийском изречении γνῶθι σεαυτόν, и практика духовности («необходимые преобразования самого бытия субъекта, которые дадут ему доступ к истине») всегда были сопряжены. Эти вопросы, настаивает Фуко, не разделяли пифагорейцы и тем более Сократ и Платон: «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (забота о себе) как раз и обозначает совокупность требований духовности, все те преобразования самого себя, которые нужны для получения доступа к истине»⁶⁰.

Таким образом, Фуко вписывает техники «очищения», «концентрации», «отрешения», известные со времен архаики, в «заботу о себе», которую, по его мнению, отрефлексировал впервые Платон, причем наиболее отчетливо это выражено прежде всего в диалоге «Алкивиад I». Однако, по мнению Фуко, задолго до Платона и Сократа существовала целая «технология себя», имевшая отношение к знанию. Фуко называет такие техники, как «очищение», «концентрация души», «отрешение» (ἀναχώρησις) как

⁵⁸ Фуко 2007: 28.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.: 29.

«техника наличного отсутствия», практика выносливости⁶¹. Он приводит примеры этих техник у Платона:

Например, вам встретятся очевидные свидетельства техники сосредоточения души, души концентрирующей, собирающей себя. К примеру, в «Федоне» сказано, что нужно приучать душу к тому, чтобы из всех частей тела она собиралась в себя, сосредоточивалась сама по себе и жила, насколько возможно, наедине с собой. В том же «Федоне» говорится, что философия «берет душу под свое покровительство». У Платона вы также встретитесь, и всё в том же «Федоне», с практикой отрешения, ἀνσχωρήσις, ухода в себя, внешним проявлением которого будет, прежде всего, неподвижность (immobilité). Душевный и телесный покой: стойкость тела, которое закалено, покой души, которая не волнуется, которая некоторым образом закрепилась на себе самой, на своей оси, и ничто не заставит ее сойти с нее. И это, конечно, знаменитый образ Сократа, упомянутый в «Пире». Сократа, который, как вы знаете, на войне мог забыть обо всем, стоял неподвижно, как столб, босой на снегу, не чувствительный ко всему, что творится вокруг. У Платона вы также найдете примеры всех этих практик выносливости, сопротивления искушению. Таково, там же в «Пире», изображение Сократа, возлежащего возле Алкивиада и не позволяющего себе никаких вольностей⁶².

Фуко говорит, что все эти старые «техники себя» претерпели у Платона в «Алкивиаде I» глубокую реорганизацию. Хотя в философских практиках отчасти воспроизводятся прежние техники, в философском мышлении вопрос ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ставится на ином уровне и с иными целями. Старые техники рефлексировались и кристаллизуются именно в философских практиках, и Фуко на примере «Алкивиада I» показывает, как там ставится проблема «заботы о себе».

Как мы помним, Алкивиад хочет заниматься политикой, Сократ впервые открыто заговаривает с ним об этом и проводит последовательно несколько кругов обсуждения: что такое полис и искусство управления, что такое другие люди и их души, что та-

⁶¹ Фуко 2007: 63.

⁶² *Ibid.*: 65. Ср. Pl. *Phd.* 67cd, 83a; *Smp.* 217–220.

кое ты сам. Оказывается, Алкивиад совершенно некритично воспринимал разные мнения, не задумываясь, откуда он их берет: он не знает ни что такое полис, ни что такое управление, ни что такое другие, ни что такое он сам. Сократ убеждает его в том, что нельзя управлять другими, не заботясь прежде всего о себе, не зная себя.

Фуко говорит, что важнейший вопрос во всем развитии текста — это именно вопрос о «себе самом»:

что такое ἐαυτόν, что такое сам (soi-même). [Спрашивается], стало быть, не «что ты за животное, какова твоя природа, из каких элементов она состоит?», но «к чему относится возвратное местоимение ἐαυτόν, что это за элемент, в котором субъект и объект — одно и то же? Это ты сам должен заняться собой; заботишься о себе именно ты; и потом, ты заботишься о чем-то таком, что представляет собой то же самое, что и ты сам, [то же,] что и субъект, который «заботится о», это ты сам в качестве объекта. Текст, впрочем, говорит об этом ясно: нужно знать, что такое αὐτὸ τὸ αὐτό. Что это за тождество, которое наличествует, так сказать, по обе стороны заботы — как ее субъект и как ее объект? Что это такое?»⁶³

Фуко сразу переходит к ответу, который кажется ему очевидным: «Так что же такое это ἐαυτόν, или, скорее, на что оно указывает? Я сразу перехожу, если угодно, к ответу. Вы его знаете, он сотни раз давался в диалогах Платона: ψυχῆς ἐπιμελητέον (нужно заботиться о своей душе)»⁶⁴. Фуко ставит в один ряд с «Алкивиадом I» другие платоновские диалоги: «Апологию», «Кратил», «Федон», подчеркивая именно тему заботы о душе⁶⁵, и на примере «Алкивиада I» делает некий общий вывод: «Итак, когда в „Алкивиаде I“ в итоге говорится: „Что такое сам, о котором надо заботиться? — Это душа“»⁶⁶.

⁶³ Фуко 2007: 68–69.

⁶⁴ Ibid.: 69.

⁶⁵ Например, приводит цитату из «Федона»: «если душа бессмертна, ей требуется забота»: εἴτερ ἢ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται, *Phd.* 107c.

⁶⁶ Фуко 2007: 69.

Разбирая диалог, Фуко показывает, как Сократ постепенно подводит Алкивиада к тому, что за умением управлять, за идеей справедливого полиса и согласия граждан, за способностью принимать правильные для города решения стоит главное — душа. Оказывается, именно она «пользуется» (χρῆσθαι) телом, речью, орудиями и всем прочим: «Значит, субъектом всех телесных, инструментальных, речевых действий является душа — поскольку она пользуется речью, орудиями и телом»⁶⁷.

Это центральный тезис Фуко в разборе «Алкивиада I» — он противопоставляет душу как «субъект» душе как «субстанции»:

Итак, мы подошли к понятию души. Но, вы видите, что душа, к которой мы подобрались с помощью хитрого рассуждения по поводу «пользования чем-то», не имеет, к примеру, ничего общего с душой, пленницей тела, ждущей освобождения, какова она в «Федоне»; у нее нет ничего общего с крылатой, запряженной в колесницу душой, которую надо направить к благу (из «Федра»); и это тем более не душа, образующая некоторую иерархию приводимых к согласию начал, какой она описана в «Государстве». Она — душа лишь постольку, поскольку является субъектом действия, поскольку пользуется телом, органами тела, орудиями и т.д. И употребляемое мной здесь французское слово «пользоваться» (*se servir de*) — это на самом деле перевод одного греческого глагола, очень важного и многозначного. Это глагол χρῆσθαι и существительное χρῆσις⁶⁸.

И подытоживает: «Можно сказать, что когда Платон пользуется понятием χρῆσις для отыскания этого «себя», о котором надо заботиться, то открывает он при этом вовсе не душу-субстанцию, но душу-субъект»⁶⁹.

Фуко подчеркивает особенное значение понятия χρῆσις у стоиков, особенно у Эпиктета, для которого:

озаботиться собой будет означать заниматься собой как «субъектом чего-то», определенных действий — субъектом инструмен-

⁶⁷ Фуко 2007: 71.

⁶⁸ *Ibid.*: 71–72.

⁶⁹ *Ibid.*: 73.

тального действия, взаимоотношений с другими, субъектом поведения и действующим вообще, а также субъектом по отношению к себе самому. И только о таком себе самом, об этом пользующемся (*qui se sert*), ведущем себя, вступающем в такой тип отношений субъекте надлежит всемерно печься. Заботиться о себе как о субъекте *χρῆσις* (со всей его полисемией: субъект разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций) — об этом идет речь. Душа как субъект, а вовсе не душа как субстанция — вот к чему приводит, на мой взгляд, раскручивание заданного в «Алкивиаде I» вопроса: кто такой этот «сам», каким смыслом следует наделять «о себе», когда говорят, что нужно заботиться о себе самом?⁷⁰

Итак, «забота о себе» предстает в «Алкивиаде I» заботой о «душе-субъекте»: «Сократ заботится о самом Алкивиаде, о его душе, о его душе как субъекте действующего. Точнее сказать, Сократа заботит то, как Алкивиад будет заботиться о себе самом»⁷¹. Однако тут всё переворачивается, поскольку нужно ответить на вопрос, что же такое сама душа, нужно «познать ее»:

И теперь, на этот раз, *γνώθι σεαυτόν* предстает перед нами, если угодно, во всем блеске, во всей полноте его смысла: забота о себе должна заключаться в познании себя. *Γνώθι σεαυτόν* в исполненности своего смысла — это, конечно, ключевой момент в тексте, один из решающих, на мой взгляд, моментов в становлении платонизма и один из важнейших эпизодов истории технологий себя⁷².

Фуко показывает, как на протяжении всего диалога переплетаются две вещи: тема «заботы о себе» и «познания себя», поскольку выяснилось, что «ты сам» — это душа. И главное тут — что такое «самое самó» (*αὐτὸ τὸ αὐτό*), о котором следует заботиться:

Мы имеем динамичное взаимодействие, переключку *γνώθι σεαυτόν* и *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (самопознания и заботы о себе). Такое сплетение, такая переключка, я думаю, характерны для Платона. Вы

⁷⁰ Фуко 2007: 73.

⁷¹ *Ibid.*: 74.

⁷² *Ibid.*: 83.

обнаружите их на всем протяжении истории греческой, эллинистической и римской мысли, конечно с разным удельным весом, по-разному соотносенными и акцентированными, с различным распределением элементов самопознания и заботы о себе в разных течениях. Но именно это переплетение является, на мой взгляд, очень важным, и в нем значение ни одной из сторон не должно быть завышено в ущерб другой⁷³.

Как видим, здесь подспудно предполагается забота о себе как о «душе-субъекте» и познание себя как «души-субстанции»; дальше Фуко раскрывает это достаточно подробно. Он останавливается на фрагменте *Alc.* 1 132d–133c, где Платон использует для описания самопознания метафору взгляда: когда ты смотришь в глаза, а конкретно — в зрачок другого, то видишь там свое отражение — но не только. Вот как Фуко интерпретирует эту важнейшую для Платона метафору.

Прежде всего, когда кто-то смотрит кому-то в глаза, когда его взгляд встречается со взглядом, точно таким же, как его собственный, — что он видит в глазах другого? Он видит себя самого. Стало быть: некое сущностное тождество есть условие того, чтобы кто-то мог узнать, что он такое есть. Сущностное тождество — это, если угодно, отражающая поверхность, в которой можно увидеть себя, узнать, что ты есть. И второе: когда глаз видит себя в глазах другого, видит ли он себя в глазу вообще или, скорее, в том особенном элементе глаза, каковым является зрачок, то, в чем и посредством чего возможно само видение? На самом деле глаз не видит себя в глазу. Взгляд видит себя в самом видении. То есть акт видения, позволяющий взгляду уловить себя самого, возможен только в другом акте видения, а именно во взгляде другого. Итак, это сравнение, хорошо известное сравнение, — о чем оно говорит применительно к душе? Оно говорит о том, что душа увидит себя не иначе, как направив взгляд на то, что принадлежит той же сущности, что и она, и точнее — погружаясь в свою собственную стихию, поворачиваясь, прилаживая свой взгляд к самому началу, составляющему природу души, т.е. к разумению и познанию (τὸ φρονεῖν, τὸ εἰδέναι). Лишь обращаясь к этому началу, из которого возникают разумение и познание, душа может

⁷³ Фуко 2007: 85.

себя увидеть. Но что это за начало? Это начало божественное. Стало быть, только обратившись к божественному, душа сможет уловить самое себя⁷⁴.

Итак, резюмирует Фуко, «самопознание требует усмотрения божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное»⁷⁵. Из этого, говорит он, легко понять, каким будет окончание текста:

Когда душа соприкоснется с божественным, когда она будет поглощена им, сможет мыслить и познавать самое начало разума и познания, каковым и является божественное, она обретет мудрость (σωφροσύνη)⁷⁶. А обладая σωφροσύνη, в сей самый миг, душа сможет повернуться к здешнему миру. Она сумеет отличить хорошее от дурного, истинное от ложного. Тут-то душа и научится вести себя как должно, а умея вести себя должным образом, она сумеет управлять городом⁷⁷.

Фуко делает вывод, что «познать себя, познать божественное, распознать божественное в себе самом — это главное в платонической и неоплатонической форме заботы о себе»⁷⁸. На основании такой специфики распределения двух главных тем — «заботы о себе» и «познания себя», Фуко пытается понять некоторые аспекты великого «платонического парадокса» в истории всей европейской мысли, по крайней мере до XVII столетия:

Парадокс этот заключается в следующем: с одной стороны, платонизм стал главным ферментом различных духовных движений, в которых познание и доступ к истине на основе самопознания были узнаванием божественного в самом себе. Начиная с этого момента вы это видите ясно: для платонизма познание, доступ

⁷⁴ Фуко 2007: 86.

⁷⁵ *Ibid.*: 87.

⁷⁶ Греческое σωφροσύνη (одна из четырех классических греческих «добродетелей») имеет два главных семантических поля: 1) здравомыслие, благоразумие, рассудительность; 2) умеренность, воздержание, скромность. В русских переводах Платона используется чаще всего — в зависимости от контекста — «рассудительность» и «воздержность». «Мудрость» как еще одна из четырех главных добродетелей — σοφία.

⁷⁷ Фуко 2007: 87.

⁷⁸ *Ibid.*: 93–94.

к истине возможны только при условии некоего движения души, обращенной на себя и к божественному; к божественному — поскольку она обращена на себя, и на себя — поскольку она обращена к божественному⁷⁹.

Таким образом, самопознание оказывается познанием божественной основы души как субстанции. С другой стороны, платонизм оказался «непременной опорой для требований духовности, без которой доступ к истине невозможен», — здесь Фуко имеет в виду те практики «заботы о себе», которые относятся прежде всего к «душе-субъекту». Отсюда, по мнению Фуко, роль платонизма на всем пространстве античной и европейской культур двойственна: платонизм будет означать и «заботу о себе» как «души-субъекта» и одновременно станет основой «единого движения познания, познания себя, познания божественного, познания сущностей»⁸⁰ — то есть «души-субстанции».

Платон: «субъективация» через «трансцендирование»

Итак, Фуко, по сути, противопоставляет и одновременно объединяет два представления о душе: «душа-субъект» и «душа-субстанция», и это объединение, как получается из его интерпретации, принадлежит Платону. При этом оказывается, что представления Нового времени о познании связаны прежде всего со вторым, то есть познание уходит от «заботы о себе» и становится неким «чистым познанием»: «Я думаю, что современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет подступиться к истине»⁸¹.

Тут Фуко упоминает Декарта, но оговаривается, что «картезианский момент» — это общее название той фазы, «когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту»⁸². Он говорит, что «Кар-

⁷⁹ Фуко 2007: 94.

⁸⁰ *Ibid.*: 95.

⁸¹ *Ibid.*: 30.

⁸² *Ibid.*: 18–19.

тезисов ход, тот, что вполне ясно вычитывается из его „Размышлений“, помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность — очевидность, как она возникает, т.е. как она дается, как она на самом деле дается сознанию, исключая какое-либо сомнение», и этот ход «прибавил философского веса $\gamma\nu\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ » и «очень способствовал тому, чтобы умалить роль принципа заботы о себе»⁸³. Фуко говорит, что теперь «доступ к истине» — это «правила, которым должно следовать, дабы прийти к истине: это условия формальные, объективные, формальные правила метода, структура познаваемого объекта». Есть и внешние условия, которые «не затрагивают субъекта в его бытии»⁸⁴.

И вот у Фуко получается, что в разные стороны разводятся «возможность доступа к истине познающего субъекта» и «нужда в духовной работе над собой, в ходе которой субъект меняется и может ждать от истины просвещения и преобразования»⁸⁵.

Правда, он уточняет, что так происходит не всегда: «Спиноза, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Гуссерль периода „Кризиса“, Хайдеггер. Во всех этих философиях некоторая структура духовности увязывает познание, познавательный акт, его обстоятельства и последствия с преобразованиями в самом существе субъекта»⁸⁶. То есть некоторые философы посткартезианской эпохи всё же были, на его взгляд, теми, чья «субъективность» каким-то образом приподнялась над «формальными правилами метода».

Однако сразу скажем здесь, что так называемый картезианский субъект, против которого выступает Фуко, — вовсе не какой-то «застывший» центр, твердая неразложимая «субстанциальная» точка и прочее подобное, что по привычке уже несколько ве-

⁸³ Фуко 2007: 26–27.

⁸⁴ *Ibid.*: 30–31; «надо учиться, получать подготовку, встраиваться в известный научный консенсус. Это также требования морали: познание истины требует усилий, нельзя пытаться обманывать окружающих, нужно приемлемым образом согласовывать финансовые интересы, соображения карьеры или престижа с идеалом бескорыстного поиска истины и т.п.» (*ibid.*: 31).

⁸⁵ *Ibid.*: 41.

⁸⁶ *Ibid.*: 43.

ков приписывают Декарту. «Я» как «мыслящая вещь» — отнюдь не «вещь» по аналогии с протяженной материальной вещью⁸⁷ — это сам факт и процесс осознания собственного восприятия и вещей протяженных, и «себя» как ума, отделенного от чувственной протяженности, но при этом как единственной несомненной данности такого восприятия. Это не какой-то прозрачный «чистый ум», наоборот, Декарт говорит: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»⁸⁸. То есть «Я» как *res cogitans* — это и желание, и чувство, и воображение в той степени, в которой я их осознаю в качестве «свидетеля».

Таким образом, *cogito* — это факт несомненной данности уму того, что он воспринимает как «внешнее» и как «внутреннее». «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»⁸⁹. Это не означает какую-то «смерть», это тавтологически означает, что факт прекращения *восприятия данности сознания себе самому* устраняет возможность что-либо осознать.

А теперь вспомним, что Фуко говорит про двуединство эмпирически-трансцендентального субъекта, каким он становится в 19 веке: трансцендентальные условия опыта «берутся» из «эмпирического» же опыта: «язык», «труд», «жизнь», не прозрачные для данности моего самосознания, оказываются условиями его же восприятия. Отсюда, по Фуко, прозрачный «познающий субъект» превращается в «человека». Человек в такой его трактовке, согласно Фуко, тоже обречен на исчезновение. В итоге, как мы помним, концепцию Фуко относительно субъекта трактуют как войну либо исключительно с картезианским субъектом, ли-

⁸⁷ См. Карро 2012.

⁸⁸ Декарт 1994: 24.

⁸⁹ *Ibid.*: 23.

бо с идеей субъекта в принципе. А теперь посмотрим, как это всё соотносится с разбором «Алкивиада I».

Фуко говорит об очевидности, которая ставится Декартом во главу угла и вычитывается из его «Размышлений», и отсюда, считает он, возникает умаление «заботы о себе», поскольку только самоочевидность познания открывает доступ к истине.

Но сам Декарт говорит ровно о другом: в предисловии к «Размышлениям» он даже специально подчеркивает, что ему «показалось вредным издавать это сочинение на французском языке, в общедоступной форме, — я опасался, как бы более слабые умы не вообразили, будто они могут вступить на подобный же путь»⁹⁰. Он прекрасно понимает, что такая «очевидность» — удел не очень многих: «При этом я не уповаю ни на малейшее одобрение толпы, ни на многочисленных читателей; напротив, я пишу лишь для тех, кто желает и может предаться вместе со мной серьезному размышлению и освободить свой ум не только от соучастия чувств, но и от всякого рода предрассудков, — а таких читателей, как я хорошо понимаю, найдется совсем немного»⁹¹.

Таким образом, путь усмотрения очевидности для Декарта — это особенная практика, к которой способны лишь немногие, и главная сложность ее состоит в том, что нужно отрешиться и от чувств, и от предрассудков. Именно это нам говорит Платон в «Федоне» — ровно то место, которое цитирует Фуко, рассуждая о древних «практиках», трансформируемых философией (*Phd.* 67cd).

Но Фуко здесь каким-то образом разъединяет «заботу о себе» и «самопознание». В разборе «Алкивиада I» у него получается, что первое есть некое условие «допуска к истине»: «Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине»⁹².

⁹⁰ Декарт 1994: 9.

⁹¹ *Ibid.*: 11.

⁹² Фуко 2007: 28.

Однако и у Декарта, и у Платона так называемая трансформация и есть процесс самопознания: это не какое-то предварительное условие — это и есть попытка продвижения к истине. Поэтому у Платона его беседа с Алкивиадом — это восхождение по тем ступеням сущего, которые по-разному описаны и в «Пире», и в «Федре», и в «Государстве»: переход от *tò órátón* к *tò νοητόν*, от «телесного» к «этическому», потом к «научному», затем может возникнуть «философское» — созерцание эйдосов и «движение ими через них же» вне всяких образов; и наконец, предел, после которого уже является не «трансцендентальное» как эйдосы, а «трансцендентное» — выход за пределы любого отождествления. Хотя «являться» оно как раз и не может, поскольку выходит за пределы всех явлений.

При этом оказывается, что такой «выход» становится единственным условием «субъективации»: до этого человек (Алкивиад) не знает, откуда берутся его представления о полисе, о благе, о себе. А в беседе с Сократом получается, что «забота о себе» — это прохождение разных уровней восприятия «себя», которое может завершиться полной «трансгрессией». У Платона «субъективация» — это трансформация через трансгрессию, трансцендирование, выход за пределы любых образов — только это дает возможность прикоснуться к подлинному⁹³. Но подлинный «ты» — и это вроде бы признает Фуко в разборе «Алкивиада I» — это божественное, уже не-человеческое, но то, что является основанием субъектности. Как говорит Диотима в «Пире»:

Так что же было бы, — спросила она, — если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всём его единообразии? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним

⁹³ См. Протопопова 2023 о «миметическом» и «подлинном» субъекте у Платона.

неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? (*Smp.* 211e–212a)⁹⁴

Получается, что у Платона «субъект» действия, чувства и познания — это «нечто», которое только *может* восходить к подлинной «субъектности», источником чего оказывается «божественное», выходящее за рамки любого образа «себя». Это «трансцендентное» — главный источник субъектности: в «Пире» и «Федре» слияние с «самим по себе» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) — это и есть источник добродетели, а не какая-нибудь полисная этика. Трансцендирование как выход в чистое αὐτὸ καθ' αὐτὸ и слияние с ним оказывается одновременно началом подлинной субъектности. Диотима говорит, что только прикосновение к αὐτὸ καθ' αὐτὸ и созерцание его позволяет породить подлинную, а не призрачную добродетель, поскольку прикасаешься ты к истине, а не призраку. То есть ты можешь действовать как подлинно добродетельный субъект, только получив опыт не подверженной разрушению подлинности, где бытие и истина равны. Это не призрак добродетели как воспроизведение некоторых социальных конвенций полиса, это и не традиционная мораль, и не прагматика софистов, и не рационалистическая этика Аристотеля. То есть субъект, осознающий себя, возникает, по Платону, только преодолев все социальные и прочие идентификации. Здесь субъект этики, эстетики и действия порождается удержанием в себе трансцендентального и, по мере возможности, как это ни парадоксально, трансцендентного уровня.

Как и говорит Фуко, Платон обнаруживает в процессе самопознания и душу как «субстанцию», и душу как «субъект». Но такой «субъект», исходящий из трансцендентного, совсем не прост. Опыт трансцендирования важен, но не гарантирует постоянной «правильности» во всех последующих действиях. В «Протагоре»

⁹⁴ Пер. С.К. Апта.

Сократ, интерпретируя Симонида, говорит, что нельзя быть всегда благим, но можно им становиться на время; и дольше всех благим остается тот, кого любят боги: «*быть* человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги» *Prt.* 345c)⁹⁵. Это похоже на описание Эрота в «Пире»: субъект действия постоянно движим нехваткой, именно нехватка — источник его стремления, и достигая предела, а затем осуществляя трансцендирование, он из «субъекта стремления» превращается в божественное «ничто» — но затем возвращается обратно, то есть Эрот то погибает, то возрождается.

То же происходит и с философом в «Государстве» — он поднимается из пещеры до созерцания самого Блага, но потом возвращается обратно, поскольку смысл субъектности — именно в движении в двух направлениях: *συναγωγή*, восхождение к единому, и *διαίρεσις*, разделение на многое. То есть «субъективация» обусловлена нехваткой божественного, подлинного; она обнаруживает свою укорененность в «ничто» и затем в качестве «субъекта», обладающего *ὁλοκείμενον* как «сущностью ничто», снова возвращается и действует в мире *τὸ ὁρατόν* — видимого, доксического, этического, политического.

Таким образом, у Платона «забота о себе» оказывается процессом самопознания, который может привести к «источнику субъектности». Это и есть процесс субъективации, и в нем всегда присутствуют два основных модуса существования души, воспринимающей сущее: первый, когда душа «сама по себе воспринимает то, что само по себе» (*αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸ καθ' αὐτὸ*), и второе, когда она воспринимает «через иное в ином» (*δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις*) (*Phd.* 83b). Первое, «само по себе», — неистребимая «субстанция»; второе, «в ином», — «субъектность», которая движима «нехваткой себя», или, говоря словами Фуко, процесс субъективации. То, что «в ином», всегда насущное, данное как факт жизни. То, что

⁹⁵ Пер. Вл. С. Соловьева.

«само по себе», точно так же всегда присутствует как самая что ни на есть непосредственная данность, которая превращается в «очевидность» только при определенных усилиях — и эти усилия, по Платону, называются «философией».

Что касается Делёза, то он, споря с платонизмом и считая его виновником мышления через бинарные оппозиции и идею «тождества», на деле выбирает лишь одну часть оппозиции («многое») и пропускает необходимое взаимодействие у Платона «единого» и «многого», «тождественного» и «иного» — а ведь именно такое взаимодействие и позволяет Платону увидеть в человеке живое сплетение того, что есть «самое самó», и того, что непрерывно меняется как игра образов, как «иное в ином».

Литература

- Акаев, С.А.; Калашник, П.В. (2021), “Политические импликации философской парресии в поздних лекциях Мишеля Фуко: генеалогия критики и реальность философии”, *Полития* 103.4: 24–42.
- Барт, Р. (1989), “Смерть автора”, in Id., *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*, 384–391. Пер. С.Н. Зенкина. М.: Прогресс.
- Вен, П. (2013), *Фуко. Его мысль и личность*. Пер. А.В. Шестакова. СПб.: Владимир Даль.
- Гро, Ф. (2007), “О курсе 1982 года”, in *Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняйло, 549–596. СПб.: Наука.
- Декарт, Р. (1994), “Размышления о первой философии” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 2.3–72. М.: Мысль.
- Делёз, Ж. (1998a), *Различие и повторение*. Пер. Э.П. Юровской, Н.Б. Маньковской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис».
- Делёз, Ж. (1998b), *Фуко*. Пер. Е.В. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Делёз, Ж. (2004), *Переговоры (1972–1990)*. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука.
- Делёз, Ж. (2011), *Логика смысла*. Пер. Я.И. Свирского. М.: Академический проект.

- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2010), *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Пер. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Деррида, Ж. (2000), *О грамматологии*. Пер. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem.
- Дьяков, А.В. (2008), “Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии»”, *Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия»* 2: 45–53.
- Дьяков, А.В. (2010), *Мишель Фуко и его время*. СПб.: Алетейя.
- Козырева, О.А. (2016), “Проблема субъекта в философии М. Фуко и ее интерпретация Ж. Делёзом”, in О.Н. Томюк (ed.), *Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы*, 289–292. Екатеринбург: Макс-Инфо.
- Карро, В. (2012), “Вопрос Кто? Его и Dasein” (пер. Е.К. Карпенко), in А.В. Михайловский (ed.), *Субъективность и идентичность*, 80–99. М.: НИУ «Высшая школа экономики».
- Криман, А.И. (2021), “Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма”, *Сибирский философский журнал* 19.3: 161–174.
- Макарова, И.В. (2012), “Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель)”, in А.В. Михайловский (ed.), *Субъективность и идентичность*, 15–34. М.: НИУ «Высшая школа экономики».
- Мочалова, И.Н. (2015), “Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта”, *Вестник ЛГУ* 2.2: 9–20.
- Нанси, Ж.-Л.; Деррида, Ж. (2020), “Кто приходит после субъекта?” (пер. И. Дейкуна), *Художественный журнал*, 115: 13–33.
- Протопопова, И.А. (2023), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Фуко, М. (1977), *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Пер. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. М.: Прогресс.
- Фуко, М. (1996), “Ницше, генеалогия и история” (пер. В. Фурс), in *Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов*, 74–97. Минск: ООО «Красико-принт».
- Фуко, М. (2006), *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Пер. Б.М. Скуратова под общей ред. В.П. Большакова. М.: Праксис.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.

- Фуко, М. (2008a), “О начале герменевтики себя” (пер. А. Корбут), *Логос* 65.2: 65–95.
- Фуко, М. (2008b), “Технологии себя” (пер. А. Корбут), *Логос* 65.2: 96–122.
- Фуко, М. (2014). *Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*. Пер. А.В. Дьякова. СПб.: Наука.
- Эрибон, Д. (2008), *Мишель Фуко*. Пер. Е.Э. Бабаевой. М.: Молодая гвардия.
- Balibar, E. (2011), “Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?»”, in Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, 35–66. Presses Universitaires de France.
- Braidotti, R. (2013), *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Derrida, J. (1988), “Interview with Jean-Luc Nancy”, *Topoi* 7.2: 113–121.
- Derrida, J. (1989), “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet, entretien avec J.-L. Nancy”, *Cahiers confrontation* 20: 91–114.
- Ferrando, F. (2019), *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing.
- Hassan, I. (1977), “Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?”, *The Georgia Review* 31.4: 830–850.
- Protopopova, I. (2023), “Socrates and Imitators: Plato’s “Mimetic” and “Authentic” Subjects”, *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)
- Ranisch, R.; Sorgner, S.L. (2014), “Introducing Post- and Transhumanism”, in Id. (eds.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, 7–28. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.