

# **Після філософії: кінець чи трансформація?**

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,  
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

КИЇВ  
«Четверта хвиля» 2000

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки  
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної  
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту  
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);  
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною  
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

**П34** Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.  
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б<sup>А</sup> 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

**ББК 87я43**

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта  
хвиля», 2000

# Мішель Фуко

## ВСТУП

Мішель Фуко, більш послідовно, ніж будь-який інший мислитель сучасності, розвинув підтексти ніцшевського заперечення платонівського розуміння істини. Натомість він запропонував те, що можна назвати, за висловленням Дельоза, «контрфілософією». яка прослідковує низьке походження істини в процесі боротьби і конфлікту, у спонтанності і випадковості, в процесі полі до істини, яка по суті заплутана з бажанням і владою. Він вкотре зіставляє сучасний раціоналізм з ніцшевським питанням: «Але що, якщо ця урівноваженість [божественного й Істини] стає дедалі менш і менш імовірною, що, якщо речі, які ще можуть бути сприйняті як божественні, є помилковими, наслідком засліплення, і оманливими, що, якщо сам Бог [істина] усунувся, щоб бути нашою найтривалішою оманною?».

У книзі "Порядок речей» Фуко приєднався до хору тих, хто у Фракції, разом з Леві-Стросом. заявляли про «кінець людини, тобто суверенного кантівського суб'єкта, і разом з цим про колапс моральних засад Просвітницького гуманізму та епістемологічних засад гуманітарних наук. Незважаючи на те, що Фуко у ній роботі зрештою у більшій чи меншій мірі просунувся далі за межі структуралістської програми, він підтримував цю опозицію щодо кантівського суб'єкта і настанови, що впливали з неї. Але «археологічне» завдання аналізу внутрішньої логіки автономних дискурсивних утворень — у процесі абстрагування від соціальних практик і інституцій, в яких вони втілюються — було абсорбоване в «генеалогічний» проект, який окреслений у подальшому інтерв'ю. Генеалогія, наступна щодо філософії дисципліна, залишається різновидом філософської історії. Як говорить Фуко, її метою є побудова «історії об'єктивації об'єктивностей» — за допомогою історичного аналізу, «номіналістичної критики», основоположних ідей, в межах яких ми конституюємо, що самих себе в якості суб'єкта і об'єкта пізнання. Вона прагне «зламати, демонтувати єдність і виду самоочевидних понять, і яких філософи і соціального плану науковці як правило починають», розірвати єдність «явно даних» і «безпосередніх» об'єктів нашого досвіду і показати, що вони є «продуктами, які в середині самих себе мають певну гетерогенність». Однак, на відміну від головної течії сучасної філософії і подібно до Ніцше, Фуко не конструє цю гетерогенність в межах більш чи менш інваріантних структур суб'єктивності, але в межах ставлення до історично мінливих відношень влади.

Влада, як він її розуміє, не є чимось таким, чим володіють суб'єкти; це — «мережа», «решітка», або «поле» відношень, в яких суб'єкти первісно конституційовані в якості як продуктів, так і агентів дії влади. Сучасні модальності влади розуміються неправильно, якщо вони беруться з тим, щоб бути по суті негативними, заборонними інстанціями на вершині, або в центрі соціального порядку, забороняючи і придушуючи дії тих, хто перебуває нижче, або маргіналів. Однак Фуко наполягає, що влада є також по суті і позитивною, продуктивною і «капілярною» — вона циркулює по клітинках і прикінцевих частинах соціального тіла; вона є аспектом кожної соціальної практики, соціальних відносин і соціальних інституцій. Головна функція сучасних «дисциплінарних» і «конфесіональних» технологій влади може бути охарактеризована як «нормалізація», виробництво слухняних і корисних тіл, щоб забезпечувати персоналом наші офіси і фабрики, школи і армію. Те, що робить ці технології більш підступними, ніж класичні технології, так це те, що вони не виявляють себе відкрито як влада, а маскують себе в якості її протилежності — в якості наук про людину, або, скажімо, в якості індивідуального самопізнання. Саме така конфігурація влади/знання є сферою аналізів Фуко. «Істина не є поза владою, або відсутньою у владі... [або] винагородою вільного духу. ... Істина є предметом цього світу: вона продукується лише завдяки чисельним формам стримування. А це викликає постійні ефекти влади. Кожне суспільство має свої режими істини, свою «загальну політику» істини» (Power/ Knowledge, 131).

У наведеному нижче інтерв'ю Фуко дає особливо чітке роз'яснення того, як він наближається до цієї сфери з тим, щоб визначити способи, якими історично специфічні практики відмежування, розрізнення, відділення істини від заблудження приходять, щоб бути встановленими. Генеалогія намагається продемонструвати тісне переплетіння того, що сказано, з тим, що дане, підстав з приписами, «наслідків відповідності дійсності» з «наслідками юрисдикції»; зрозуміти, як «ми керуємо самими собою та іншими шляхом виробництва істини». І вона досліджує конституювання сфер об'єктів, щодо яких істинні або хибні твердження можуть виступати в якості історичних подій, що створюють невизначену кількість внутрішніх і зовнішніх відношень зрозумілості, розкладаючи наявні об'єднання в «поліморфізм» елементів, відношень і сфер. «Теоретико-політичний» пункт цієї «аналітичної декомпозиції» полягає в тому, щоб «показати, що речі не були такими ж необхідними, як усе це», замінити унітарне, необхідне і інваріантне на множинне, випадкове і мінливе, і завдяки цьому «сприяти зміні людських способів сприйняття і створення речей, брати участь у цій складній справі зміщення форм чуттєвості та початків толерантності» — у більш традиційних поняттях: зробити нас критичнішими щодо самовпевненої раціональності наших дискурсів та практик. Зокрема, Фуко бажає

зламати вплив на наш розум сучасних «наук про людину», за фасадом універсальності і об'єктивності яких приховується завжди зростаючі операції сучасних технік домінації над людьми та над собою, продуктом яких є сучасний самонаглядаючий, самокерований, само-дисциплінований — коротше кажучи, «нормальний» — індивід.

Цей проект не задумувався для того, щоб бути на службі Істини чи Свободи; він не викриває таємні операції влади при конституюванні істини заради звільнення суб'єктів від її наслідків. Своїм відкиданням традиційного філософського розуміння істини і узагальненням поняття влади Фуко ставить під питання саму ідею скидання масок, яка надихала працю двох мислителів, на яких він поверхово схожий: Маркса і Фрейда. Він розглядає їхні проекти як такі, що закінчилися, відтепер ми розуміємо, що ми загалом не можемо уникнути режимів влада/знання в деякому трансцендентальному царстві свободи або істини, але можемо лише рухатися від одного режиму до іншого.

Критики Фуко, такі як Фрезер, Тейлор та Габермас, піднімали загальновідомі питання про суперечність його самовідпошення: який статус займає у Фуко його власна теорія? В який режим істини вона вплутана? У відповідь Фуко обстоює думку, що його не цікавить «теорія» істини/влади, а практична «історія теперішнього». Генеалогія є практичною завдяки «конкретному» (як протилежному до «універсального») інтелектуалу. Конкретний інтелектуал не є голосом Розуму та Істини; він не перебуває ззовні кожної системи влади. Радше конкретний інтелектуал розглядає локальну боротьбу і прагне «відокремити владу істини від форм гегемонії — соціальної, економічної та культурної — всередині яких вона діє в теперішній час» (Power/ Knowledge, 133). Отже, критицизм є інструментом боротьби, за допомогою якого критик прагне змінити, хоча б тільки на даний момент, баланс влади у теперішньому режимі істини.

**Мішель Фуко**

## **ПРОБЛЕМИ МЕТОДУ: ІНТЕРВ'Ю З**

### **МІШЕЛЄМ ФУКО**

Наведена тут дискусія була опублікована у праці Мішеля Перро під назвою «Неможлива в'язниця: Дослідження щодо пенітенціарної системи в ХІХ столітті» (Париж, Editions du Seuil, 1980). Ця книга була розширеною версією набору статей в журналі «Історичні аннали французької Революції», 1977, №2, в яких група істориків відгукнулася на працю Мішеля Фуко «Дисципліна і покарання» і дослідила значну кількість додаткових аспектів каральної історії ХІХ століття.

Це інтерв'ю зроблено на основі дебатів під час «Круглого столу», в якому взяли участь Мішель Фуко і Моріс Агюлон, Ніколь Кастан, Катрін Дюпра, Франсуа Евальд, Арлет Фарж, Алесандро Фонтана, Карло Гінзбург Ремі Госсс, Жак Леонар, Паскаль Паекіно, Мішель Перро і Жак Ревель. «Неможливий в'язниці» передували два тексти: «Історик і філософ» (есе Жака Леонара «Дисципліни і покарання» і «Пил і хмара» (відповідь Мішеля Фуко). Як пояснює Мішель Перро, розшифрована дискусія була значно перероблена в процесі підготовки до публікації. Мішель Фуко переглянув свій власний внесок, а втручання інших істориків були упорядковані в серію запитань якогось «колективного історика».

#### **Чому В'язниця?**

**Питання:** Чому ви вважаєте народження в'язниці, і зокрема той процес, котрий ви називаєте «поспішною заміною, в якому на початку ХІХ ст. в'язниця опиняється в центрі нової каральної системи, чимось настільки важливим?

Чи не схильні ви перебільшувати важливість в'язниці в каральній історії, беручи до уваги, то інші добре визначені способи покарання (смертна кара,

колонізація, депортація) все ще залишаються ефективними? На рівні історичного методу ви, здається, зневажаєте тлумачення в термінах каузальності та структури і часом віддаєте пріоритет описові процесу, який суцільно є процесом подій. Безперечно, це правда, що заклопотаність «соціальною історією неусвідомлено заповонила історичні праці. Однак навіть якщо хтось не сприймає «соціальне» за єдино валідний рівень історичного тлумачення, то чи є правильним для вас виштовхувати разом соціальну історію з вашої «інтерпретуючої діаграми»?

**Мішель Фуко:** Я не хотів би, щоб те, що я сказав чи написав, розглядалося як положення якоїсь вимоги щодо тотальності. Я не намагаюся універсалізувати те, що я говорю; і навпаки, те, що я не сказав, не означає, що внаслідок цього воно має бути дискваліфіковане як щось неважливе. Моя праця займає місце між нескінченною межею і лінією крапок. Мені подобається відкривати простір дослідження, випробовувати його і потім, якщо це не вдається зробити, знову випробовувати його десь в іншому місці. Я працював ще над багатьма пунктами (я навмисно думав про відношення між діалектикою, генеалогією і стратегією), і я ще не знаю, до чого я прийду, щоб щось одержати. Те, про що я говорю, можна було б взяти як «пропозиції», «гру можливостей», де ті, хто можуть бути зацікавлені, запрошуються приєднатися до них; вони не призначені для догматичних тверджень, які повинні бути взяті або полишені в цілісності, мої книги не є трактатами з філософії чи для вивчення історії: щонайбільше вони є філософськими фрагментами, призначеними для роботи в історичному колі проблем.

Я спробую відповісти на питання, які були поставлені. Перше, стосовно в'язниці. Ви здивовані, чи настільки це важливо, як я стверджував, або чи справді вони діяли як реальний фокус каральної системи. Я не мав на меті навіяти, що в'язниця була суттєвим осердям усієї каральної системи; і я не говорив, що було б неможливим дослідити проблеми каральної історії (не говорячи вже про історію злочинів взагалі) через інші шляхи, ніж історія в'язниці. Але мені здалося правомірним взяти в'язницю за предмет дослідження із-за двох причин. Перша, оскільки нею досить часто нехтували в попередніх аналізах; коли люди бралися за вивчення проблеми «каральної о порядку» (в будь-якому разі досить плутаного терміна), вони, зазвичай, віддавали перевагу одному з двох напрямів: або

соціологічній проблемі злочинного населення, або юридичній проблемі каральної системи та її основи.

Існуюча практика покарання майже не вивчалася, за винятком таких представників Франкфуртської школи, як Руше і Кірхгаймер. Справді, існували дослідження в'язниць як інституцій, але більшість досліджень розглядали ув'язнення як загальну каральну практику в наших суспільствах.

Моя друга причина бажання вивчати в'язницю походила з ідеї активізувати проект «генеалогії моралі», проект, який полягав у тому, щоб простежити лінії трансформації того, що можна було б назвати "моральними технологіями». Для того, щоб дійти кращого розуміння того, їло с покарання і для чого я хотів одержати відповідь на наступне питання. Як здійснюється якесь покарання? Це була та сама процедура, як і та, яку я використовував, коли мав справу з божевіллям: перші, ніж запитувати *що* в якийсь даний період розглядалося як здоров'я і не здоров'я, як ментальне захворювання чи нормальна поведінка, я хотів запитати, *як* цей розподіл здійснювався. Це — метод, який мені здається плідним. Я не хочу сказати, що це максимум можливих з'ясувань, але принаймні досить повноцінний вид інтелігібельності.

Коли я писав цю книгу, мали місце також інші видання, що стосувалися в'язниці та, більш загально, численних аспектів каральної практики, які були пов'язані з цим питанням. Цей рух був помічений не лише у Франції, але й у Сполучених Штатах, Великобританії та Італії. Між іншим було б цікаво розглянути, чому усі Ці проблеми щодо ув'язнення, інтернування, карального дресирування індивідів та їх розподілу, класифікації та об'єктивізації через певні форми знання, були підняті з такою нагальністю саме в цей час, якраз напередодні травня 1968 р.: теми антипсихіатрії були сформульовані приблизно в період між 1958 і 1960 роками. Зв'язок із практикою концентраційних таборів очевидний — з огляду на праці Беттельгейма. Але проблема потребує більш ретельного аналізу: що ж мало місце на рубежі 60-х років.

У цій частині дослідження щодо в'язниці, як і в моїй іншій, більш ранній праці, метою аналізу були не («інституції», «теорії» чи «ідеології», а *практики* — з метою охопити умови, які роблять їх прийнятними на даний момент; перевірити гіпотезу, що ці типи практики якраз не скеровуються інституціями, не

визначаються ідеологіями, не зумовлюються прагматичними обставинами — яку б роль ці елементи реально не відігравали — а спрямовувалися (*possess up*) до пункту їх власної специфічної упорядкованості, логіки, стратегії, самоочевидності і «розумності». Це є питанням аналізу «режиму практик» — практик, що розуміються тут як місця, де те, що сказано, і те, що зроблено, нав'язані правила і дані чинники, заплановане і припущене, зустрічаються і взаємопов'язуються.

Аналізувати «режими практик» означає аналізувати програми поведінки, яка має одразу два ефекти: прескриптивний, який передбачає, що щось має бути зроблено (ефект «юрисдикції»), і кодифікований, який передбачає, що щось має бути пізнаним (ефект «правосуддя»).

Таким чином, я мав на меті написати не історію в'язниці як якогось інституту, а *практику ув'язнення*. Показати її походження, або, точніше, показати, як цей спосіб діяльності — сам по собі досить старий — був здатний стати буттям, прийнятним у певний момент як головний компонент каральної системи, такий підхід здається одночасно природною, самоочевидною і незаперечною частиною її. Це і є проблемою потрясіння цієї штучної самоочевидної, демонстрація її ненадійності, яка робиться видимою, не її довільність, але її складний взаємозв'язок з множиною історичних процесів, більшість яких недавнього походження. З цієї точки зору, я можу сказати, що історія карального ув'язнення перевершила мої найсміливіші сподівання. Усі тексти і дискусії початку ХІХ століття викликають подив при виявленні, що тюремне ув'язнення використовувалося як головний засіб покарання — щось таке, чого зовсім не було, коли замислювалися реформи ХVІІІ століття. Я зовсім не беру цю раптову зміну, яка розглядалася її сучасниками як певна данність, як таку, що позначає якийсь результат, щодо якого наш аналіз мав би зупинитися. Я беру цю перерву, цей в якомусь сенсі «феноменальний» набір мутацій за свій відправний Пункт і намагаюся, без її викорінення, пояснити її. Це не питання заглиблення в прихований шар безперервності, а питання ідентифікації трансформації, яка робить цей миттєвий перехід можливим. Як ви знаєте, ніхто не є більшим прихильником безперервності, ніж я: розглядати прервність ніколи не означає чогось більшого, ніж фіксувати якусь проблему, яку потрібно розв'язати.

## **Евентуалізація**

**Питання:** Те, що Ви тільки-но сказали, проясняє багато дечого. Хоча, все одно історики були стурбовані різновидом двозначності у ваших аналізах, своєрідним коливанням між «гіпер-раціоналізмом» і «інфрараціональністю».

**М.Ф.:** Я прагну працювати в напрямі, який можна назвати «ементуалізацією». Навіть, якщо «подія» була б для декого категорією, яку тепер так зневажають історики, то все ж мені цікаво знати, чи може «ементуалізація» (яка розуміється в певному значенні) бути звичайною процедурою аналізу. Що я розумію під цим терміном? По-перше, це — розрив (переривання) самоочевидності. Це означає робити видимою сингулярність у місцях, де має місце спокуса покликати історичну константу, безпосередню антропологічну рису, або очевидність, яка сама нав'язує уніформу для всього. Показати, що речі «не бувають такими необхідними, як все це»; це не є питанням курсу, коли доходять до того, що захоплених людей розглядають як божевільних; це не є самоочевидним, що лише одна річ, знайдена у злочинця, дозволяє посадити його в тюрму, це не є самоочевидним, що причини хвороби слід розшукувати через індивідуальне споглядання (дослідження) тіла і таке інше. Розрив самоочевидності, тієї самоочевидності, на якій ґрунтуються наші знання, мовчазна згода і практика, залишається. Це і є першою георетикополітичною функцією «ементуалізації».

По-друге, ементуалізація означає перевідкриття зв'язків, сутичок, підтримок, блокад, гри сил, стратегій і такого іншого, то в даний момент встановлює те, що пізніше вважається за буття самоочевидне, універсальне і необхідне. В цьому сенсі справді маємо здійснення нового виду мультиплікацію або плюралізацію причин. Чи означає це, що розглядати сингулярність, аналізувати її просто як факт, який має бути зареєстрованим, як безпричинну перерву в інертному континуумі? Зрозуміло, що ні, оскільки це має дорівнювати трактуванню безперервності як самодостатньої реальності, що носить у собі свій власний *raison d'être*..

Каузальна мультиплікація полягає в аналізі якоїсь події відповідно до тієї множини процесів, які її конституюють. Так, аналізувати практику карного ув'язнення як «подію» (не як інституціональний факт чи ідеологічну дію) означає визначити процес «покарання» (тобто послідовне включення у форми законного

процесу покарання) вже існуючих практик інтернування; процеси «ув'язнення» практик карного правосуддя (тобто рух, через який ув'язнення як форма покарання і техніка корекції поведінки стає центральним компонентом карного порядку) і ці обширні процеси самі потребують подальшого подрібнення; покарання інтернуванням містить у собі багаточисленні процеси такі, як утворення спеціальних закритих виховних закладів, функціонуючих за допомогою винагород і покарань тощо.

Як процедура для висвітлення впливу каральності, «евентуалізація» працює шляхом добудовування навколо одиничної полії, аналізованої як процес «полігону» або швидше «полігедрону» інтели-гібельності, число сторін якого заздалегідь не дано, і власне ніколи не можуть бути взяті як скінченні. Мусимо діяти шляхом поступової, і з необхідністю неповної сатурації. І мусимо тримати в голові, що чим далі розкладається процес через аналіз, тим більше він придатний і справді примушує розбудовувати їхні зовнішні відносини зрозумілості (інтелигібельності). (У конкретних поняттях: чим більше аналізуємо процес «ув'язнення» карної практики вглиб аж до найменших деталей, тим більше змушені ставити їх у відносини до таких практик, як школа, військова дисципліна тощо) Внутрішній аналіз процесу йде поряд з мультиплікацією аналітичних «рельєфів». Таким чином, ця операція веде до зростаючого поліморфізму у вигляді аналітичної прогресії:

— поліморфізм елементів, які вступили у відношення: починаючи з тюрми, вони включають в себе історію педагогічної практики, утворення професійної армії, англійську філософію, техніку використання вогнепальної зброї, нові методи розподілу праці;

— поліморфізм описаних відношень: він може стосуватися транспозиції технічних моделей (таких, як архітектура нагляду за ув'язненим), тактики, розрахованої у відповідь на особливі ситуації (такі, як зростання бандитизму, безладдя, спровоковані публічними катуваннями і екзекуціями, дефекти практики карального заслання) або ж застосування теоретичних схем (таких, що представляють походження ідей і утворення знаків, утилітаристську концепцію поведінки тощо);

— поліморфізм форм референції (що урізноманітнюються за їх природою, загальністю тощо), які коливаються від технічних перетворень у змісті окремих

деталей і до спроб запровадити в капіталістичну економіку нових технік влади, що більш відповідають вимогам цієї економіки.

Вибачте мені за цей довгий екскурс, але він дозволяє мені краще відповісти на ваше питання щодо гіпер- і гіпораціоналізму, питання, яке часто ставлять мені.

З деякого часу історики втратили любов до подій і роблять з «деєвентуалізації» принцип історичного розуміння. Спосіб, з яким вони працюють, за описом об'єкта, який аналізується, має бути більш унітарним, необхідним, неминучим і (зрештою) екстраісторичним механізмом або доступною структурою. Економічний механізм, антропологічна структура або демографічний процес, які фігурують як критична стадія в дослідженні - це є метою де-евентуалізованої історії. (Звичайно, це зауваження лише на щось натякає як груба специфікація певної домінуючої тенденції)

З огляду на цей відправний пункт такого типу аналізу, зрозуміло, що те, що я пропоную, є одночасно чимось більшим і чимось меншим. Існує також багато різних типів відношень, багато ліній аналізу, але окрім того водночас існує дуже мало необхідної єдності. Надлишок зрозумілості, дефіцит необхідностей.

Але для мене це є якраз відправним пунктом як для історичного аналізу, так і для політичної критики. Ми не перебуваємо і не повинні самі підпадати під цей знак унітарної необхідності.

### **Проблема раціональностей**

**Питання:** Мені б хотілося на деякий час зупинитися на цьому питанні евентуалізації, оскільки він перебуває в центрі певної кількості непорозумінь щодо вашої праці. (Я вже не кажу про зображення вас як «мислителя безперервності», що вводить в оману) По той бік ідентифікації розривів і дбайливого деталізованого картографування цієї мережі відношень, які породжують реальність і історію, наполегливо продовжує існувати від одної книги до іншої дещо, що дорівнює одній з цих історичних констант або культурно-антропологічних слідів, проти чого ви заперечували так само, як тепер: ця версія загальної історії раціоналізації, що охоплює три чи чотири століття, або принаймні історію одного особливого роду раціоналізації, як така, що прогресуючим чином впливає на наше суспільство. Це не випадково, що ваша

перша книга була присвячена як історії розуму, так і божевільня, І я думаю, що тема ваших інших книг, аналіз різних технік ізоляції, соціальної таксономії тощо. все це стискається до одного й того ж метаантропологічного чи метаісторичного процесу раціоналізації. В цьому сенсі, «евентуалізація», яку ви визначаєте тут як центральну для вашої роботи, здається мені, встановлює лише один і її крайніх членів.

**М.Ф.:** Якщо називають «веберіанцем» того, хто намагається взяти на борт марксистський аналіз суперечностей капіталу, досліджуючи ці суперечності як невід'ємну частину ірраціональної раціональності капіталістичного суспільства, тоді я не думаю, що я — веберінець, оскільки моєю головною турботою не є раціональність, що розглядається як антропологічний інваріант. Я не вважаю, що можна говорити про внутрішню ідею «раціоналізації» без, з одного боку, покладання якоїсь або цінності, внутрішньо пов'язаної з розумом, і, з іншого, без прийняття ризику застосування цього терміна емпірично в цілком довільний спосіб. Я вважаю, що слід обмежити використання цього слова до інструментального і відносного значення. Церемонія публічного катування не є в собі чимось більш ірраціональним, ніж ув'язнення в камеру, але це є ірраціональним з точки зору виду каральної практики, що включає нові способи розгляду наслідків, що будуть продуковані цим вражаючим покаранням, нові способи підрахунку його корисності, виправдання його, класифікації тощо. Це не є оцінкою речей з точки зору якогось абсолюту, відповідно до якого вони мають бути оцінені як такі, що утворюють більш чи менш досконалі форми раціональності, а швидше з погляду того, як форми раціональності вписуються самі в практику чи в систему практик, і яку роль вони відіграють у них. Оскільки це — правда, що «практики» не існують без певного режиму раціональності. Але перш, ніж вимірювати цей режим стосовно до цінності-розуму, я віддаю перевагу аналізу його, згідно з двома осями: з одного боку, вісь кодифікації {приписування, як він формує сукупність правил, процедур, засобів щодо мети тощо), і з іншого, вісь істинного чи фальшивого формування (як він визначає сферу об'єктів, щодо яких можна сформулювати істинні чи хибні пропозиції).

Коли я вивчав «практики», подібні до практики ізоляції хворого, або клінічної медицини, або організації емпіричних наук, або законного покарання,

то це для того, щоб вивчити цю взаємодію між «кодом», який керує способом обробки речей (яким чином люди можуть бути ранжовані та досліджені, речі і знаки класифіковані, індивіди треновані тощо), формуванням істинних дискурсів, які слугують для обґрунтування, виправдання, та забезпечення резонів і принципів для цих способів вироблення речей. Визначимо проблему чіткіше: моє завдання полягає в тому, щоб побачити, як люди скеровуються (щодо самих себе та інших) через виробництво істини (я знову ще раз повторюю, що під виробництвом істини я розумію не формування істинних висловлень, а встановлення сфер, в яких практика істинного і оманливого відразу може отримати статус належного і доречного).

Евентуалізуємо одиничні ансамблі практик із тим, щоб зробити їх зрозумілими як різні режими, «юрисдикції» та «верифікації». Якраз те, що може поставити їх у надзвичайно грубі терміни, є тим, що мені подобається робити. Ви бачите, що це аж ніяк не є історією пізнання, ні аналізом розвинутих раціональностей, що правлять нашим суспільством, ні антропологією кодифікацій, яка без нашого відома, керує нашою поведінкою. Коротше кажучи, мені подобається знов розмішувати продукування істини і хиби в серце історичного аналізу і політичної критики.

**Питання:** Це не випадково, що ви заговорили про Макса Вебера. У вашій праці існує, не сумніваюся в сенсі, який ви не бажали прийняти, якийсь різновид «ідеального типу», що паралізує і примушує замовкнути аналіз, коли намагаються пояснити реальність. Чи не є це тим, що привело вас до утримання від будь-яких коментарів, коли ви опублікували мемуари щодо П'єра Рів'єра?

**М.Ф.:** Я не думаю, що ваше порівняння з Максом Вебером є точним. Схематично можна сказати, що «ідеальний тип» є категорією історичної інтерпретації, це структура розуміння для історика, який прагне інтегрувати, згідно з цією обставиною, певний набір даних: це дозволяє йому взяти назад «сутність» (кальвінізм, держава, капіталістичне підприємство), яку вироблено із загальних принципів, які нині не існують у мисленні індивідів, однак чия конкретна поведінка має знайти пояснення на їх основі.

Коли я намагаюся аналізувати раціональності, притаманні каральному ув'язненню, психіатризації божевілля, або організації сфери сексуальності, і коли

я надаю великого значення тому факту, що реальне функціонування інституцій не обмежене розкриттям цієї раціональної схеми в її чистій формі, то чи є це аналіз у термінах «ідеальних типів»? Я так не думаю з огляду на декілька причин.

Раціональність схеми в'язниці, госпітального будинку божевільних не є загальними принципами, які можуть бути перевідкритими лише шляхом ретроспективної інтерпретації історії. Вони є експліцитними *програмами*; ми маємо справу з набором обрахованих, обгрунтованих прескрипцій, в термінах яких інститути мають бути реорганізовані, просторово упорядковані, поведінка відрегульована. Якщо вони мають якусь ідеальність, то це ідеальність програмування, що полишає в стані невизначеності не ідеальність загального, а приховане значення.

Звичайно, це програмування залежить від форм раціональності, яка значно більш загальна, ніж та, що вони безпосередньо здійснюють. Я намагаюся показати, що раціональність, яка проглядається в каральному ув'язненні, не була продуктом прямої калькуляції безпосереднього інтересу (інтернування виявляється було, в остаточному аналізі, найпростішим і найдешевшим рішенням), але що вона виросла з цілої технології людського тренування, нагляду за поведінкою, індивідуалізацією елементів соціального тіла. «Дисципліна» не є виразом «ідеального типу» (типу «дисциплінованої людини») і це є узагальнення і взаємозв'язок найрізноманітніших технік, що виділилися у відповідь на локалізовані вимоги (шкільне навчання опанування ручною зброєю).

Ці програми не дають результату в цих інституціях якимось інтегральним способом; вони спрощуються, або якимось відокремлюються з поміж інших; і випадки ніколи не реалізуються так, як планувалося. Але я хотів показати, то ця різниця не є однією й тією ж між чистотою ідеального і неорганізованою нечистотою реального, але що фактично існують різні стратегії, котрі є взаємно протилежними, складними і підпорядкованими з тим, щоб продукувати безперервні і вагомні результати, які можуть бути цілком правомірно досягнуті в термінах їхньої раціональності, навіть незважаючи на те, що вони не подібні до первісного програмування; це — те, що надає результуючому апарату його ґрунтовності і гнучкості.

Програми, технології, апарати не є «ідеальними типами». Я намагаюся

вивчати гру і розвиток набору різних реальностей, з'єднаних одна з іншою; програма, зв'язок, що пояснює її, закон, що дає їй її примусову владу та ін., всі вони є якраз як багато реальностей — хоча і в різній спосіб — інституціями, які втілюють їх, чи поведінками, які більш чи менш точно відповідають їм.

Ви можете мені сказати: виникає нереальність, яка стверджується в цих «програмах», вони не більш, ніж мрії, утопії, різновид уявної продукції, якими ви не маєте права заміщувати реальність. «Паноп-тікум» Бентама не є дуже добрим описом «реального життя» в тюрмах 19 століття.

На це я хотів би заперечити: якщо я бажаю описати «реальне життя» у в'язницях, я справді не хотів би йти за Бентамом. Але той факт, то це реальне життя не є те саме, що схеми теоретиків, зовсім не означає, що внаслідок цього ці схеми є утопіями, уявленням тощо. Це означало б мати найбільш виснажене поняття про реальне. З огляду на цю обставину, вироблення цих схем відповідає цілій серії різних практик і стратегій: пошук ефективного, розміреного, уніфікованого карального механізму є, безумовно, відповіддю на неадекватність інституцій судової влади щодо нових економічних форм, урбанізації тощо; знову ж таки, це є спроба, досить помітна в країні, подібній до Франції, звести до спільного знаменника автономність і ізолюваність судової і особистої практики в середині загальнодержавної практики; це — бажання відповісти на виникнення нових форм злочинності; і таке інше. За інших обставин, ці пріорами викликають цілу серію наслідків у реальності (які, звичайно, не є тим самим, коли говорять, що вони посідають місце реального): вони кристалізуються в інституції, вони формують індивідуальну поведінку, вони діють як спрямовуюча решітка для сприйняття та оцінки речей. Це — абсолютна правда, що злочинці вперто чинять опір новому дисциплінарному механізму у в'язниці; це — абсолютно правильно, що сучасне функціонування в'язниць є успадкованих будівлях, де вони розташовані, з начальником і охороною, які там заправляють, було чаклунським варевом подібним до прекрасної бентамівської машини. Але якщо в'язниці розглядаються як такі, що не виправдали сподівання, якщо злочинці сприймаються як невинуваті, а у сфері бачення суспільної думки та «справедливості» з'являється зовсім новий злочинний «тип», якщо опір ув'язненні і патерн рецидивізму набуває тих форм, про які ми знаємо, те що якраз саме тому, що цей тип

програмування не залишається зараз якоюсь утопією в головах декількох проєктантів.

Це програмування поведінки, ці режими юрисдикції і правосуддя не є мергвонародженими схемами для відтворення реальності. Вони є фрагментами реальності, що викликають такі своєрідні ефекти в реальному, як різниця між істиною і оманою, які містяться в способах, згідно з якими люди «керують», «спрямовують» і «ведуть» себе й інших. Зрозуміти ці ефекти як історичні події — разом з тим, що це означає для питання істини (яка є проблемою для самої філософії) — це і є більшою чи меншою мірою моєю темою. Ви бачите, що тут немає чого робити з цим проєктом — чудовим проєктом самим по собі — охопленням «цілісного суспільства» в його «життєвій реальності».

Питання, щодо якого я тут намагаюся досягти успіху у пошуці відповіді, але яке я ставив собі з самого початку, є приблизно таким: «що це за історія, де безперервно, в середині якої продукувалося розрізнення істини і омани?» Щодо цього я маю на увазі чотири речі. По-перше, в якому смислі існує продукування і трансформація розподілу істина/омана, що є характерним і визначальним для нашої історичності? По-друге, в який специфічний спосіб маємо це відношення, яке функціонує в «західних» суспільствах, що продукує наукове пізнання, форми якого безперервно змінюються, а цінності якого постулюються як універсальні? По-третє, що уможливорює історичне пізнання історії, яка сама продукує розрізнення істина/омана, від якого таке пізнання залежить? По-четверте, чи не є проблема істини най загальнішою з усіх політичних проблем? Як можна аналізувати зв'язок між способами розрізнення істини й омани та способами керування собою та іншими? Пошук нового обґрунтування для кожної з цих практик, в собі та відносно до інших, бажання відкрити особливий спосіб керування собою через особливий спосіб розрізнення істини та омани — ось що я хотів би назвати «політичною духовністю».

### **Анестезуючий ефект**

**Питання:** Тут є питання щодо способу, завдяки якому були передані і одержані ваші аналізи. Наприклад, якщо говорити про соціальних працівників у в'язниці, то можна виявити, що новонароджений твір «Дисципліна і

покарання» має абсолютно стерилізуючий, або швидше анестезуючий ефект щодо них, оскільки вони відчують, що ваша критика має невмолиму логіку, яка не залишає їм можливого простору для ініціативи. Ви тільки-но сказали, говорячи про евентуалізацію, що хочете працювати в напрямі розривів, існуючих самоочевилностей, показати, як вони утворюються і як вони, незважаючи на це, завжди є нестійкими. Мені здається, що друга половина цієї картини — аспект нестабільності — не є

зовсім ясным.

**М.Ф.:** Ви цілком праві, ставлячи цю проблему анестезії, проблему, яка має капітальне значення. Це — цілковита правда, і я сам не відчую себе здатним до «скидання всіх кодексів», «розкладу всіх правил пізнання», «революційного утвердження насилля», «спростування всієї сучасної культури», ці надії і проекти, що, як правило, підпирають усі ці блискучі інтелектуальні спекуляції, якими я захоплююся дедалі більше, оскільки заслуги і попередні досягнення тих, хто брався за них, гарантували відповідний результат. Мій проект є досить далеким від реалізації подібного масштабу. Надавати деяку допомогу у розмиванні деякої само очевидності та загальноживаною щодо божевілля, нормальності, хвороби, злочину та покарання; переконувати разом з багатьма іншими, що певні фрази не можуть бути висловлені так само ясно, певні дії не можуть більше здійснюватися, принаймні не можуть здійснюватися з такою ж непохитною вірою, сприяти зміні певних речей в людських способах сприйняття та продукування речей, брати участь у цьому важкому процесі переміщення форм чуттєвості та порогу толерантності — я ледве відчую себе здатним наважуватися на щось більше, ніж це. Якби лиш те, що я намагаюся сказати, могло якоюсь мірою, не залишитися зовсім чужорідним щодо деяких таких реальних наслідків... А ще я уявляю собі, як багато з усього цього може залишитися ненадійним, як легко все не може впасти назад у дрімоту.

Але ви праві, треба бути більш підозріливим. Можливо, те, що я написав, мало анестезуючий ефект. Але потрібно також розрізняти: для кого.

Судячи з того, що наговорили авторитети психіатрії, то це когорта справа, які звинувачують мене в тому, що я виступаю проти будь-яких форм влади, і когорта зліва, які називають мене «останнім бастіоном буржуазії» (чи не є це

навпаки — «фразою Канапа»), гідний психоаналітик, який уподібнив мене до Гітлера з його «Mein Kampf». протягом останніх 50 років я був багато разів «препарованим» і «похованим» — що ж, мені здається, що швидше має місце подразнюючий, аніж анестезуючий ефект для досить великої кількості людей. Епідермічна щетинка, яку я постійно виявляю, підбадьорює. Якийсь журнал недавно застерігав своїх читачів у пречудовому Петенівському стилі від сприйняття за кредо те, що я сказав щодо сексуальності («важливість предмету дослідження», «особистість автора» роблять мою працю «небезпечною»). У цьому напрямі не існує жодного ризику анестезії. Але я згоден з вами, що існують дрібниці, які спонукають до занотовування, але котрі нудні для колекціонування. Важливою є лише та проблема, яка відбувається на підґрунті.

Нарешті, починаючи з XIX ст., ми визнаємо різницю між анестезією і паралічем. Спершу поговоримо про параліч. Хто є паралізованим? Ви думаєте, що те, що я написав з історії психіатрії, паралізує тих людей, які вже мали деякий час відношення до того, що вже траплялося в психіатричних установах? І спостерігаючи те, що відбувається в і навколо в'язниць, я не думаю, що ефект паралічу є досить очевидним для кожного з них. Оскільки це стосується людей у в'язницях, то чи не зробилися від цього ще гірше. З одного боку, це правда, що деякі люди, такі як ті, які працюють в інституційно-нальному оточенні в'язниць — які є такими самими як ті, що перебувають у в'язниці — мабуть, не зможуть знайти поради чи інструкції в моїх книгах, які б говорили їм, «що потрібно робити». Адже мій проект якраз полягає у спонуканні їх до того, щоб вони «вже більше не знали, що треба робити», так що ті дії, жести, дискурси, які до цього здавалися їм зрозумілими без слів, раптом стали проблематичними, нелегкими, небезпечними. Цей ефект пов'язаний з наміром. І потім я маю декілька новин для вас: як для мене, то проблема в'язниць не є проблемою для «соціальних працівників», але є проблемою для в'язнів. І до того ж, я зовсім не певен, що те, що було сказано за останні 50 років, було таким — як би це краще висловити? — демобілізуючим.

Але навпаки — параліч не є таким самим, як анестезія. Це якраз тому, що існує усвідомлення цілої низки проблем, то приходиться відчуття труднощі робити щось. Не те, щоб цей ефект був метою в собі. Але це для мене означає, що те, «що потрібно зробити», не повинно бути детермінованим попередньо реформаторами,

якими б вони не були пророками чи легітимістами, а тільки — шляхом тривалого напрацювання підходів і ходів, обмінів, міркувань, спроб, різних аналізів. Якщо соціальні працівники кажуть вам, що вони не знають який спосіб застосувати, то це якраз показує, що вони прозріли, і, отже, вони не є анестезованими, чи стерилізованими в усьому — а навпаки. І тому не потрібно зв'язувати їх, чи позбавити їх руху. через те для мене не може бути питання щодо намагання сказати їм, «що вони мають робити». Якщо питання, поставлені соціальними працівниками, говорять вам про їх намір досягти найповнішого розмаху, то найважливіше не поховати їх під тягарем прескриптивного, пророчого дискурсу. Необхідність реформ не повинна надавати можливість стати формою шантажу, слугуючого для обмеження, редукування чи зупинки вправи критичного аналізу. Поза обставинами слід звернути увагу на тих, хто говорить вам: «Не критикуйте, оскільки ви не здатні провести реформу». Це — розмова міністерського кабінету. Критика не повинна бути передумовою дедуктивного висновку, який говорить: отже, це — те, що потрібно зробити. Вона має бути інструментом для тих, хто бореться, хто чинить опір і відмовляється від того, що є. Вона має використовуватися в процесі конфлікту та конфронтації, у спробах у відмові. Вона не повинна становити закон для закону. Це не є якась стадія у складанні програми. Це — виклик, спрямований на те, що є.

Ви бачите, що ця проблема є проблемою для того, хто діє — суб'єкта дії, через якого змінюється реальність. Якщо в'язниці і каральні механізми змінилися, то це не тому, що якийсь план реформ знайшов свій шлях у голови соціальних працівників: це буде тоді, коли ті, хто повинен взаємодіяти з цією карною реальністю, усі ці люди, прийдуть у колізію один з одним і з самими собою, дійдуть до самого кінця, до суті проблеми і до неможливостей, що існують через конфлікти і конфронтації; коли критика виснажить все в цій реальності, а не тоді, коли реформатори реалізують свої ідеї.

**Питання:** Цей анестезуючий ефект спрямований на істориків. Якщо вони не відповідають на вашу працю, то це тому, що «фуко-діанська схема» стала для них такою ж значною перешкодою, як і марксистська схема. Я не знаю, наскільки «ефект», який ви здійснюєте, цікавить вас. Але пояснення, які ви тут дали, не є такими ясними в «Дисципліні і покаранні».

**М.Ф.:** Я здивований, чи справді ми використовуємо це слово «анестезія» в одному й тому ж сенсі. Ці історики здаються мені більше «естетизованими», «роздратованими» (звичайно, в Бруссеївському розумінні цього терміна). Роздратовані чим? Схемою? Я так не думаю, оскільки схеми не існує. Якщо існує «роздратування» (і я, здається, пригадую, що в якомусь журналі декілька ознак цього роздратування могли бути обережно маніфестовані), то це більше від відсутності схеми. Ні інфра- чи суперструктури, ні мальтузіанського циклу, ні опозиції між державою і громадянським суспільством; жодної з тих схем, які експліцитно чи імпліцитно підпирали дослідження істориків, сто чи сто п'ятдесят років тому.

Отже, без сумніву, то сенс хвороби і проблеми, які мене захоплюють, розмішують мене самого в деяку схему: «Що ви робите з цією державою? Що ваша теорія пропонує державі?» Дехто говорить, що я нехтую її роллю, інші — що я вбачаю її повсюди, уявляю її здатною щохвилини контролювати повсякденне життя Індивідів. Однак, ці мої описи залишають ззовні усі посилання на будь-яку інфраструктуру — тоді як інші говорять, що я створюю інфраструктуру поза сексуальністю. Загальна суперечлива природа цих заперечень доводить, що те, що я роблю, не кореспондується з жодною з цих схем.

Можливо, причина, чому моя праця дратує людей, полягає просто у тому факті, що я не цікавлюся конституюванням нової схеми. чи оздоровленням якоїсь схеми, яка вже існує. Можливо, це тому. що моєю метою не є запропонувати якийсь глобальний принцип для аналізу суспільства. І ще тут те, що мій проект відрізняється від самого початку від проекту істориків. Вони — правомірно чи ні, це вже інше питання — беруть «суспільство» як загальний горизонт своїх аналізів, Інстанцію, стосовно до якої вирушають, щоб розмістити той чи інший особливий об'єкт — («суспільство, економіка, цивілізація», як це має місце в «Аналах»), Моєю загальною темою не є суспільство, але дискурс істини й омани, через які я позначаю співвідносне утворення сфер і об'єктів, та істинних, оманливих дискурсів, які переносяться на них; і це не є їх утворення, що цікавить мене, але ефекти в реальності, з якими вони пов'язані.

Я розумію, що я не був ясним. Я наведу приклад. Для історика є цілком

легітимним запитувати, чи були під наглядом і контролем сексуальна поведінка в даний період, та запитувати, які серед них сильно осуджувалися. (Звичайно, було б легковажно припускати, що хтось пояснив певну інтенсивність «репресії» через відстрочку шлюбного віку; тут не розпочато навіть опису проблеми: чому ця відстрочка шлюбного віку дає такий, а не інший ефект?) Але ця проблема, яку я поставив сам собі, містить у собі зовсім іншу проблему: зміст якої полягає в тому, як передача сексуальної поведінки в дискурс приводить до трансформацій, які типи юрисдикції і «виправдання» є його об'єктом; і як конституюючі елементи сформували цю сферу, яка надійшла — і лише на самій останній стадії — щоб виразити «сексуальність». Серед численних ефектів організація цієї області безперечно мала місце, вона забезпечила істориків такою «самоочевидною» категорією, що вони повірили, що можуть написати історію сексуальності та її придушення.

Історія «об'єктифікації» тих елементів, які історики розглядають як об'єктивно дані (я б насмілювався їх викласти таким чином: об'єктифікація об'єктивностей), є різновидом кола, який я прагну піддати випробуванню і дослідити. Вона є надто складним переплетінням, щоб класифікувати її: саме це, а не присутність деякої легко відтворюваної схеми, безперечно, є тим, що тривожить і дратує людей. Звичайно, це — проблема філософії, щодо якої історик вправі залишатися байдужим. Але якщо я поставив її як проблему в середині історичного аналізу, то я не вимагаю, щоб історія відповідала на неї. Я якраз хотів би виявити ті ефекти, які продукує це питання в середині історичного пізнання. Поль Вейн\* досить ясно це сказав: в цьому зміст дії на історичне пізнання номіналістичної критики, яка сформульована десь в іншому місці, але шляхом історичного аналізу.

\* Порівняй розділ "Фуко революціонує історію» у книзі Поля Вейна «Як пишуть історію» (Париж, 197Н).