

С.А. Гашков

Мишель Фуко и Клод Лефор: к постклассической философии истории

Гашков Сергей Александрович – кандидат философских наук, PhD in Philosophy (Университет Пуатье, Франция), доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики. Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова. Российская Федерация, 196005, г. Санкт-Петербург, ул. 1-я Красноармейская, д. 7; e-mail sgachkov@hotmail.com

Французских философов Мишеля Фуко (1926–1984) и Клода Лефора (1924–2010) называют «историками настоящего». История для них – это прежде всего история идей, история мышления, а настоящее – следствие исторической реализации мышления в функционировании общественных институтов и практик. Как философы истории они рассматриваются исследователями сравнительно редко, поскольку их ранние историософские проекты («археология» Фуко и феноменологический неомарксизм Лефора) являются незаконченными и остаются в тени их последующей философии, в частности исследований проблемы власти. В статье показано, что эти историософские проекты обладают самостоятельной историко-философской ценностью, образуя своеобразный контекст для сравнительного изучения данных философов. Автор уточняет смысл и значение ряда основных концептов «ранней» философии Фуко и Лефора в свете возможности постклассической философии истории.

Ключевые слова: французская философия, постклассическая философия истории, историософская герменевтика, историческая реальность, Мишель Фуко, Клод Лефор

Мы выбрали двух непохожих философов: Мишеля Фуко и Клода Лефора, руководствуясь преимущественно тем соображением, что оба автора, каждый по-своему, создают философский способ анализировать историю «изнутри». Уместно было бы вспомнить слова Э. Балибара о Фуко: это был философ, не философствующий «об» истории, а философствующий «в» истории [см. Valibar, 1997, p. 300]. Те же слова можно отнести и к Лефору. Новизна подхода к истории этих философов видится в их стремлении анализировать частные феномены исторической реальности, а не создавать глобальные историософские концепты.

О схожести методов философского анализа истории у Фуко и Лефора справедливо говорит, например, известный американский исследователь французской философии Бернанд Флинн: «Лефор не выстраивает топологии всех возможных обществ. Скорее, как Фуко, он говорит об “истории настоящего”» [Flynn, 2005, p. 100]. Итак, речь идет об истории настоящего. В философии истории Фуко или Лефора

не следует искать обычной философской рефлексии над историческими фактами и периодами в стремлении придать им смысл и упорядочить их. Философы используют неклассические методы работы с историей.

Какова общая философская методологическая база для сравнения Фуко и Лефора? Недостаточно (хотя и справедливо) было бы остановиться, на наш взгляд, на общем определении «постструктурализма», так как остается открытым вопрос, почему мы выбрали именно этих двух философов, не прибегая к сравнению их с другими близкими им персонами: Деррида, Касториadisом, Делёзом, Лиотаром... Сравнение Фуко и Лефора, как нам кажется, интересно постольку, поскольку оно может внести нечто новое в наше представление об обсуждении проблематики истории и историчности во французской философии послевоенных лет.

Для плодотворного сравнения наших авторов, творчество которых приходится не на те же самые годы, имеет разные теоретические предпосылки и неоднородные задачи и цели, мы используем здесь понятие *исторической реальности* в том смысле, который определяется нашими исследованиями. Под *исторической реальностью* мы понимаем здесь предмет исторического познания в качестве коррелята той истории, которую Фуко называл общей (*générale*) в отличие от всеобщей или глобальной (*globale*). Глобальная история распространяет ряд общих представлений на максимально длительный ряд исторических событий и явлений, характеризующих тот или иной исторический период, а общая история имеет дело с тем, что позволяет говорить о явлениях, свидетельствующих о разрывности (*discontinuité*) таких периодов. То есть *историческая реальность* в указанном нами смысле – это не те события и явления, которые доказывают непрерывность исторического процесса, а те, которые говорят о его неоднородности, многосложности и многоаспектности.

Показательно, что тот же Фуко отмечает, что уже в 1960-е гг. история занимает среди гуманитарных наук то место, которое занимал ряд философских наук, в частности философия истории. На наш взгляд, необходимо исследовать понятие *исторической реальности* в концепциях М. Фуко и К. Лефора как выражающих тип постклассического историософского теоретизирования. Таким образом, мы сможем раскрыть, с одной стороны, в чем состоит новизна подхода Фуко к историософской проблеме и в чем основные заслуги и недостатки Фуко в ее разработке. А с другой стороны, мы можем рассмотреть философию истории Лефора в качестве перспективы для возможного понимания и исправления теоретических недостатков эпистемологии Фуко. Такой проект может дать нам вероятную возможность выхода на некоторое обобщенное видение постклассической философии истории.

Теоретические предпосылки эволюции историософской проблемы у Фуко и Лефора

Творчество Фуко, как принято считать, разбивается на достаточно независимые периоды, которые исследователи часто сопоставляют между собой в поисках единой философской стратегии: археология, генеалогия, герменевтика субъекта, исследования феноменов неолиберализма и правительственности (*gouvernementalité*). Историософский элемент присутствует во всех этих периодах, но мы остановимся преимущественно на археологии, так как в ней хорошо чувствуется определенная полемика с классической философией истории, особенно с Кантом, Гегелем и Марксом.

Если говорить о предпосылках «археологии» Фуко, необходимо упомянуть его интерес как к антропологии Канта, так и к феноменологическому гегельянству, получившему распространение во Франции в годы его студенчества, а также к влиятельному в XX в. марксизму. Призыв Ипполита «мыслить с Гегелем против

Гегеля» вполне вписывается в логику ранней методологии Фуко. Если говорить о «кантианстве» Фуко, то речь может идти о своеобразном истолковании Канта с точки зрения априорной возможности знания, которое Фуко называет «историческим априори» и в котором нет места антропологическому развитию кантианской критики и вопросу о том, что такое человек. Известно, что Фуко перевел на французский «Антропологию» Канта и писал по ней диссертацию, которая осталась неизданной. Не была издана и его работа по «Феноменологии духа» Гегеля. Если говорить о влиянии Гегеля, то его также возможно проследить, так как Фуко иногда прямо ссылается на «Феноменологию духа». Но интерпретацию Фуко философии Гегеля большинство исследователей воспринимают все же как «негативную», т. е. как «антигегельянство», особенно в вопросе о роли Разума в истории.

Что же касается марксизма, то отношение к нему Фуко еще более неоднозначно и является предметом еще более ожесточенных споров. Известно, что основной полемический вектор «археологии», а особенно книги «Слова и вещи», был направлен против «гуманизма», который проявлялся как во французском католическом персонализме, так и в марксизме, «очеловечивавшем» категории диалектики. Может показаться, что в «Словах и вещах» речь идет о критике марксизма как такового, но легко заметить, что в других работах, например первом томе «Истории сексуальности», Фуко сам начинает рассуждать как марксист. Таким образом, нельзя сделать однозначный вывод, что «археология» Фуко была направлена на опровержение марксизма как такового, но можно говорить об определенных коррективах.

Лефор выступает последовательно как философ, социолог и политолог, но в первую очередь – как политический активист. Его философское творчество во многом определено его ученичеством по отношению к М. Мерло-Понти (с ним он долго сотрудничал и после его смерти издал его неопубликованные сочинения). Феноменология Лефора по сути своей есть развитие феноменологических идей Мерло-Понти. Интерес же Лефора к марксизму возникает в послевоенные годы на фоне критики рационалистического философствования и экзистенциализма, которые, по мнению их оппонентов, оставались в бурные годы излишне созерцательными в своем аполитизме. После защиты диссертации Лефор преподает философию и занимается, в частности, интерпретацией произведений Макиавелли, Токвиля, Маркса, Ла Бозси, Солженицына. Как политический философ он испытал значительное влияние Х. Арендт, Э. Канторовича и Ж. Лакана.

На формирование Лефора как философа сильно повлияло его участие в посттроцкистской группе «Социализм или варварство» (1949–1967), которую он организовал вместе с французским философом греческого происхождения Корнелиусом Касториадисом – экономистом, психоаналитиком и знатоком античной цивилизации (1922–1997). Эта группа выделилась изначально как фракция Шольё – Монталя (псевдонимы Касториадиса и Лефора) и противопоставила себя официальному троцкизму в вопросах защиты СССР и поддержки сталинистской ФКП (Компартии Франции). Философским спором, повлекшим за собой расхождение Касториадиса и Лефора и распад группы, явилось обсуждение вопроса о будущем группы (и их журнала с тем же названием). Касториадис полагал, что группа должна стать партией, со своим авангардом, а Лефор настаивал на спонтанности рабочих масс. Этот спор приобрел философско-теоретический масштаб: Касториадис выступил с критикой традиционных онтологий (*ontologies héritées*), выдвинув принцип креативности как основания исторических темпоральных форм цивилизаций. Таким образом, всякая детерминистская модель – это наследие платоновской культуры мышления, но всякая революция является созданием человеком собственной истории, с ориентацией на определенный утопический идеал, который невозможно представить в виде причинно-следственных отношений. В этом смысле Касториадис к 1970-м гг.

откажется от марксизма; по его словам, чтобы остаться революционером, следовало перестать быть марксистом. Но Лефор пойдет иным путем: он будет изучать те социологические условия, при которых рабочий класс осознает себя как класс, как пролетариат; он полагает, что того коллективного субъекта, который, по Кастириадису, может найти выражение в фигуре «неприсоединившегося» левого интеллектуала, нельзя выделить из среды, которая его создает: интеллектуалы, «авангард» класса, не могут подменить собой рабочих. Поэтому Лефор озабочен созданием как философской социологии, так и интерпретативной политической философии. Он вводит понятие политического, которое противопоставляет политике: политика есть эмпирическая политика отдельных партий, государств и предприятий, а политическое есть сфера начал представлений о демократии. Лефор сделался известным также благодаря своей полемике с Сартром, которого он обвинял в «прогрессизме», сводящем на нет сам смысл рабочего и профсоюзного движения в его живом и творческом потенциале саморазвития и самоуправления.

Эволюция концепта истории у Фуко

Поскольку нашей целью не является полная реконструкция проблемы истории у Фуко, мы предлагаем здесь проанализировать представление истории в «Словах и вещах». История выступает в этой работе в своей полисемантической: историческое априори, история как рассказ о чем-то удивительном (в Ренессансе), история как праксис, история как рациональное единство всего человеческого знания (в XIX в.), история как последовательность и взаимосвязь «эпистем». К тому же классическая эпистема может рассматриваться как время, сознательно поставившее историческое знание на второй план, чтобы обеспечить математизируемость объективного мира¹.

В «Словах и вещах», в частности в пятой главе, Фуко обращается к понятию истории-«природы наук». По его словам, историки в XVII – XVIII вв. обнаруживают особую любознательность, которая переходит от чисто механических форм (начиная с Декарта) к виталистическим (например, у Линнея). Метод историков в этом смысле состоит в том, чтобы сопоставлять проблемы, возникшие в ходе научного поиска, и споры, мнения и страсти исследователей, вызванные этими проблемами. Однако важнейшим недостатком такого метода, как показывает Фуко, являлось своего рода предвосхищение, историческое *retitio principii*. Историки исходят здесь из презумпции того, что все эти поиски нацелены на создание истории биологии XVIII в., «но не отдают себе отчета в том, что биологии не существовало и что расчленение знания, которое нам известно в течение более чем ста пятидесяти лет, утрачивает свою значимость для предшествующего периода. То, что биология была неизвестна, имело очень простую причину: ведь не существовало самой жизни» [Фуко, 1994, с. 157].

Казалось бы, глубокого противоречия в этом нет. Ведь понятно, что наука не является в одночасье и формируется долгим путем поисков, проб и ошибок, так что не всегда легко определить тот момент, когда та или иная наука начинается. Однако идея Фуко состоит здесь не просто в том, чтобы показать, что естественная история не была исторической формой биологии, а в том, что сама жизнь (объект биологии) не существовала до того, как появиться в форме истории. Для Альдрованди история

¹ Известно, что, если экономист и философ XVIII в. Курно называл историческими только те причины, которые не соответствовали «универсальному матезису», Маркс и Энгельс считали, что все науки имеют историческую природу.

какого-то существа есть само это существо во всех его семантических связях, в истории нет той скрытой, темной части, которую мы обнаруживаем ныне в документах и памятниках, считает Фуко.

Итак, Фуко наблюдает разрыв между таксономией как естественной историей и становлением как историей природы. «Однако, по правде говоря, *история природы* настолько немыслима для *естественной истории*, эпистемологическая структура, представленная таблицей и непрерывностью, настолько фундаментальна, что становление может занимать лишь промежуточное место, определенное исключительно требованиями целого» [там же, с. 189]. Идея о том, что вся природа есть становление природы, а история есть фактография этого становления, является, по мысли Фуко, совершенно новой парадигмой научного мышления, в его терминах – «эпистемой», характеризующей «век истории». Вслед за Ж. Кангилемом Фуко указывает на автономный характер понятия жизни для естественных наук и философии «от Канта до Дильтея и Бергсона». В классической эпистеме отношения жизни и критики не были проблематичными, были более прозрачными, полагает он.

Таким образом, мы видим, что Фуко по-своему завершает структурализм и закладывает основания постструктуралистского исследования истории, в котором на первый план выступает не просто описание структуры знания, а вопрос о том, что за этой структурой следует. Изменение отношения к истории, которая была сначала мифом и рассказом о мире, потом источником просчетов и ошибок для ума и лишь затем совокупностью «тотализующих» причин, предполагающих при этом максимальное отдаление предмета знания от современника (миллионы лет эволюции, тысячи лет развития грамматических форм или трудовых отношений), указывает на направление дальнейшего развития историософских методологий от детерминистских к индетерминистским и постклассическим моделям.

Если говорить об археологии, то Фуко, устранив «гуманизм», т. е. фигуру «человека», стоящую за историческими изменениями и явлениями, не отказывается от рационального смысла истории как таковой. Он, скорее, показывает, как в истории одни виды рациональности смещают другие, что приводит к современной «эпистеме» (молчаливому соглашению считать это истинным)². Ведь если говорить только о «Словах и вещах», все изменения на эпистемологическом уровне, на всех уровнях (жизни, труда и языка) приводят к феномену современности, современному состоянию знания и общественной практики. Также и в других археологических работах Фуко фактически показывает «генезис» современных рациональных представлений о клинике, безумии, наказании и т. д., сложившихся на фоне других видов и типов рационального мышления.

Впоследствии, заменив понятие «эпистемы» на понятие «архива», Фуко, на наш взгляд, отказывается тем самым от дальнейшего анализа исторической реальности в пользу исторического сущего или истории идей. Исследователи Фуко (например, Б. Хан) пишут о «методологической неудаче» археологического проекта, вызвавшей необходимость перехода к «генеалогическому» [Нап, 1998, р. 225].

Многие исследователи отмечают важность генеалогического проекта как некоторой общесоциальной теории Фуко. Так, Н.С. Автономова отмечает, что «генеалогический проект – нечто большее, чем просто переименование “археологии знания”. Прежний поиск оснований знания внутри самого знания (т. е. Археология. – С.Г.) оказывается недостаточным» [Автономова, 1979, с. 145]. В.П. Визгин, в свою очередь, отмечает: «Вплоть до последних работ Фуко различает “археологический” и “генеалогический” методы, подчеркивая, однако, приоритет их взаимосвязи, причем в интегральную фазу генеалогии настоящего включалась именно генеалогиче-

² На этом основании Фуко вполне справедливо сравнивает с Куном, хотя Фуко имеет дело не с естественными, а с гуманитарными науками.

ская компонента разработанного Фуко исторического анализа как «критической истории мысли» [Визгин, 1998, с. 170]. Впрочем, подчеркивая оригинальность «археологии», мы не оспариваем тот факт, что «генеалогический» проект оказывается важнейшим проектом Фуко.

Эволюция концепта истории у Лефора

Если говорить об осмыслении Лефором исторической реальности, то мы должны рассмотреть 1) его понимание значения «исторических» и «неисторических» обществ, 2) идущий от Маркса анализ «опыта класса» как «смысла истории».

Прежде всего, нам предстоит иметь дело с различием исторических и неисторических обществ, введенным еще классическим идеализмом. Это различие подразумевало принцип «снятия», т. е. предполагало односторонний характер общественно-исторического прогресса, и противопоставляло «развитые» и «прогрессивные» культуры «отсталым» и «неразвитым».

Еще Мерло-Понти отмечал, что в «исторических обществах можно увидеть память обществ повторения» [Flynn, 2005, p. 18]. По словам Флинна, для Лефора, как и для Мерло-Понти, очевидно, что в истории ничто полностью не уничтожается, в современном обществе сохраняется память об обществах прошлого.

В статье «Общество без истории и историчность» (1952) Лефор исходит из того положения Гегеля, что историчность возникает лишь одновременно с государством. Лефор указывает на противоречия гегелевской философии истории, из которой оказываются «исключены» такие цивилизации, как Индия и Китай, открывающие историю человечества. Эти противоречия Лефор считает не столько противоречиями самого Гегеля, сколько противоречиями «всей рационалистической теории Истории» [Лефор, 2007, с. 29]. В этом смысле этнология оказывается не просто прикладной дисциплиной, а следствием необходимости отказа от рационалистической причины. С точки зрения Лефора, нельзя ограничиваться только тем, что подходит под определение прогресса Разума; необходимо рассматривать сущее в целом, включающее любые воззрения философа и историка, как того справедливо требовал Хайдеггер.

В этом плане мы можем рассматривать феномен общества без движения, «застойного общества» (Лефор) как такового. В самом деле, несправедливо было бы рассматривать общества «без истории» как исключительно примитивные по отношению к современным. А если мы рассматриваем их как таковые, то мы, по примеру Леви-Стросса, должны признать, что диалектика современного общества рождается из отношений первобытного общества, а поскольку первобытные общественные отношения могут быть различных типов, мы можем прийти к множественности рациональности. Или, как говорит Лефор, «если мы допускаем, что история, понимаемая как порождение нового, не дана вместе с сосуществованием, то необходимо понять, как сосуществование становится историей» [там же, с. 46].

Во всяком случае, Лефор не отказывается от признания прогрессивного характера исторического процесса, который необходимо учитывать наряду со всеми возможными условиями и особенностями этого развития. Речь идет не о том, чтобы «отказаться» от идеи исторического прогресса в пользу многообразия форм рациональности, а в том, чтобы показать, как реальное многообразие способствует более полному видению исторического процесса, несводимого к единому процессу или принципу.

В статье (того же 1952 г.) «Опыт пролетариата» Лефор требовал прояснить тезис марксизма о борьбе классов, указывая, что историю невозможно свести к борьбе общественных классов в качестве «олицетворенных экономических категорий».

Он указывает на то, что сам Маркс критиковал такую упрощенную теорию. Ответом на такого рода рассуждения оказывается сам пролетариат, который не только «реагировал» в истории на угнетение, но «по-настоящему действовал, выступая революционным образом не согласно подготовленной... схеме, а в зависимости от своего имеющегося кумулятивного опыта» [Lefort, 1979, p. 73]. Лефор подчеркивает, что рабочий класс выступает в истории в качестве не одной из «экономических категорий», а движущей силы исторического процесса. Итак, необходимо принимать во внимание «радикальную оригинальность пролетариата», который обладает особым опытом, складывающимся из четырех составляющих. Значит, мы должны изучать, во-первых, жизнь рабочих в их отношении к их работе, во-вторых, жизнь рабочих под углом зрения других рабочих и прочих элементов на предприятии, в-третьих, социальную жизнь рабочих вне предприятия и, наконец, *last but not least*, отношение рабочих к традициям рабочего движения [см. *ibid.*, p. 88].

Историческое бытие пролетариата, в свою очередь, не носит строго детерминированный, прогрессивный характер. По Лефору, пролетариат – революционный класс не только в силу объективных (экономических) причин, но и благодаря своему опыту и сознанию класса. «Но что мы имеем в виду, – пишет он, – когда мы говорим о том, что пролетариат есть истина исторического бытия? Либо мы поистине ставим себя в историю, и тогда каждая реальность полна тем, что она есть, каждая часть есть несравнимое целое, никто не может быть редуцирован к тому, чтобы быть наброском того, что должно быть <...> Либо мы хотим некой логики истории и хотим, чтобы она стала проявлением (manifestation) истины истории...» [Merleau-Ponty, 1955, p. 71].

Лефор, таким образом, сомневается в наличии «единого смысла Истории». В курсе 1965 г., прочитанном в Сорбонне и воспроизведенном затем в статье «Маркс от одного видения истории к другому», Лефор показывает, что, согласно Марксу, современное, стремительно развивающееся общество, расколотое на два больших враждебных лагеря – буржуазию и пролетариат, – является итогом медленного развития общества предыдущего: «...из самого сердца Великой Истории... где конфликты вызревают столетиями, а иногда тысячелетиями... появляется как ее порождение история, движущаяся с ускорением» [Лефор, 2007, с. 192]. Таким образом, сам Маркс опровергает идеологию единства классового конфликта как единственного смысла Истории, заключает Лефор.

Проведя анализ произведений Маркса, посвященных вопросу истории, Лефор приходит к выводу: нельзя отрицать, что у Маркса имелся замысел «охватить историю человечества и дать ключ к его развитию». Но то, что действительный ход его интерпретации всегда следовал его замыслу, есть иллюзия. Стало быть, в истории действуют разные силы – сила нового, которая и может быть признана собственно исторической, и силы реакции, которые мобилизуются, чтобы нейтрализовать это новое.

Критика классического историцизма у Лефора, как и у Фуко, направлена, как нам кажется, на осознание смысла исторической реальности. Но в отличие от Фуко Лефор подчеркивает активную роль историка, спонтанного интерпретатора этой реальности. Вспомним, что Фуко объяснял наступление «века Истории» не тем, что реальность начинают редуцировать к истории, а тем, что сама реальность («сами вещи») приобретает исторический характер. Лефор, так же как и Фуко, считает, что, когда историчность становится основной чертой реального, характеризуя природу и общество как исторические явления, реальность рассматривается как «символическое», «призрачное» (термины Лефора). Когда природа поглощается социально-историческим, пишет он, «общество как таковое, природа как таковая сами становятся призрачными существами» [там же, с. 228]. По этой причине для классического мышления, по Лефору, пролетариат есть не реальный пролетариат, а «последний

класс», продукт истории и некая «бестелесная сущность», вне ее находящаяся. Значит, можно задаться вопросом: является ли конец истории по Марксу победой одного класса? Не совсем: поскольку пролетариат у Маркса не един, поскольку в нем «осуществляется разложение всех классов», пролетариат уничтожает прошлое, «социальное воображаемое» [там же, с. 228–229].

Идеи, развиваемые Лефором относительно истории, можно охарактеризовать как продолжение тех дискуссий, которые велись в послевоенные годы во Франции. В том, что касается этнографии, у Лефора можно обнаружить влияние революционных этнографов и антропологов от Э. Сепира до М. Мосса и Л. Леви-Брюля, изменивших представление о «нецивилизованных» народах. Идея же о необходимости онтологически переосмыслить содержание марксистского концепта пролетариата восходит к работе Д. Лукача «История и классовое сознание» (1923), которая высоко оценивалась и Мерло-Понти, считавшим ее началом западного марксизма³. Большую роль сыграло, безусловно, и сотрудничество с Касториадисом в группе «Социализм или варварство», требовавшее перехода с идеологических платформ к более тесной работе с независимым освободительным движением трудящихся, которое хотел использовать в то же время и троцкизм. Значительную роль сыграла и феноменология Мерло-Понти, исключавшего сторонний взгляд «третьего человека» и призывавшего рассматривать субъекта истории как целостную и «телесную» интерсубъективность. Речь шла о том, чтобы максимально удалиться от интеллектуального видения исторического процесса и понять историю «изнутри», глазами простых людей, чуждых категориальному мышлению.

В этом смысле мы находим в работе Лефора неожиданную «переключку» с работой Фуко: рациональность в истории не представляет собой одностороннего и тотального движения, но она присутствует как множество рациональностей. С другой стороны, очевидное противоречие состоит в том, что для Лефора не существует устойчивых «подсознательных» структур рационального мышления. Не секрет, что Фуко часто сравнивал свой «археологический» метод с методом Леви-Стросса, примененным им в этнографии. Подход же Лефора отличается тем, что не устанавливает структурной зависимости между разными типами рациональности. Наконец, для Лефора существует представление об историческом прогрессе и об освободительной исторической миссии пролетариата – представление, которого нет у Фуко. Общим основанием для сопоставления Фуко и Лефора является тем не менее определенная историософская герменевтика, которой ни тот, ни другой никогда не остаются верны, увлекаясь соответственно структурализмом или марксизмом, ницшеанством или феноменологией.

Историософская герменевтика как общее основание для сопоставления Фуко и Лефора

Итак, то, что объединяет Фуко и Лефора, – это попытка мыслить историю «изнутри», которую мы назвали «историософской герменевтикой». Термин «герменевтика» вполне применим к Фуко, судя даже по тому, что известные исследователи Дрейфус и Рабиноу первоначально колебались, относить ли Фуко к структурализму или герменевтике, пока не решили, что его концепция выходит за пределы обеих философских доктрин. Археология Фуко есть своего рода герменевтика социально-гуманитарных наук, если иметь в виду, что Фуко сначала отказался от герменевтики в пользу генеалогии и вернулся к ней в «Герменевтике субъекта». Герменевтика

³ Лукач подверг критике экономизм, свойственный «историческому материализму», считая его продолжением буржуазной идеологии. На место экономизма должна прийти целостность как основная категория, объективно характеризующая пролетарскую историческую эпоху.

Фуко относительно близка к обычной философской герменевтике, так как изучает тексты на предмет их «подлинного» смысла. Но очевидно и то, что Фуко не является последовательным герменевтом, поскольку ставит под сомнение само понятие истины и прямо занимается структурированием метода, тогда как герменевтика помещает понятие истины раньше метода. В результате необходимо признать, что, хотя Фуко и не занимается собственно герменевтикой, археологический подход к проблеме истории имеет герменевтические черты.

Лефор на рассмотренном нами этапе не проявлял такой значительной близости к герменевтике, которую он продемонстрировал в период написания своей диссертации. Близость к классической герменевтике проявляется у него в поиске смысла произведения, а фундаментальное отличие состоит в аргументации, доказывающей, что единого подлинного смысла произведения, по отношению к которому последующие комментарии были бы лишь внешними напластованиями, не существует.

В 1972 г. Лефор защищает в Лилле докторскую диссертацию «Труд произведения, Макиавелли». Что означает «труд произведения»? Даже поверхностного ознакомления с трудами Макиавелли достаточно, отмечает Лефор, чтобы понять, что Макиавелли не имеет прямого отношения к тому, что принято называть макиавеллизмом.

Макиавелли рассматривается многими как основатель дискурса о политике, как автор, вокруг которого не угасают споры. Можно ли помыслить себе бытие произведения без тех многообразных и всевозможных интерпретаций, которые оно, желая того или нет, породило, спрашивает Лефор. «Что же такое произведение, которое... заставляет повторять критический дискурс...» [Lefort, 1973, p. 42]. Вопрос о произведении получает смысл, только становясь из вопроса о смысле вопросом о критическом дискурсе, отмечает Лефор.

Приведем еще одну важную фразу из «Заключения»: «В дискурсе произведения мы всегда получаем определенное направление (*renvoyés*); то, что мы из него узнаем, зависит от того, что оно позволяет понять, а наша способность понимать возрастает от того, что мы имеем сказать, [ведь это] то, что мы имеем сказать, будит в нас способность к пониманию» [ibid., p. 694–695]. Таким образом, произведение делает интерпретатора «обитателем» неизбежно пересекающихся дискурсов, и в этом пересечении он перестает быть чистым субъектом познания. С другой стороны, интерпретатор возникает как таковой только тогда, когда посредством произведения ставит под сомнение самоочевидность той «Традиции», в которой сам находится. Но как бы ни было развито познание, заключает Лефор, оно никогда не смогло бы прочертить границу между знанием и идеологией, если бы интерпретация не основывалась на нашем собственном опыте, опыте нашего существования. Таким образом, герменевтический ход Лефора возвращает произведение к феноменологии восприятия Мерло-Понти: произведение есть результат не столько авторского писания, сколько интерсубъективного и внутри-мирного прочтения произведения комментаторами, критиками, историками, философами, теоретиками, политиками и т. д.

Здесь имеется прямое противоречие подходов Фуко и Лефора к истории. Фуко, приходя к понятиям архива и дискурса, настаивает на том, что наука не может иметь дело с интенциональным, а только с тем, что имеет характер высказанности (*énoncé*). В этом отношении Фуко позиционировал себя как критик феноменологии и герменевтики. Лефор же, напротив, настаивает на активной роли коллективного субъекта в осмыслении исторического процесса и на необходимости символического понимания произведения. Понятие символического здесь, судя по всему, заимствуется им у К. Леви-Стросса и Ж. Лакана как неотъемлемая часть самоописания социально-исторической реальности. Заимствуя понятие из структурализма, Лефор приспособливает его к экзистенциалистским представлениям об обществе как о самоорганизующейся интерсубъективной деятельности.

Фуко и Лефор не толкуют историю как процесс, носящий однозначно прогрессивный, определяющий и рационально предсказуемый характер. Их трактовка историко-философской проблемы является прежде всего герменевтической: речь идет о том, чтобы понять историческую реальность в ее повседневной действительности. *Нельзя однозначно утверждать, что Фуко и Лефор не признают рационального смысла исторического процесса: последовательность эпистем у Фуко или рациональностей у Лефора приводит к феномену современности, настоящего.* Но, подвергая сомнению определяющий и заверченный характер прошлого, они показывают, как в этом настоящем продолжают сосуществовать те формы, которые рациональная философия истории всегда относила к феноменам второго порядка: будь то жизнь «застойных» обществ или ренессансные трактаты о значении. Кангилем когда-то тонко заметил, что Фуко уделяет больше места Дон Кихоту, нежели Декарту, чего рациональный историк науки никогда бы не сделал. История здесь выступает нередко как герменевтика исторической повседневности, но дело ею не ограничивается, так как социально-историческая реальность у обоих авторов определяется символической природой власти.

Историчность должна присутствовать в специальном смысле: речь идет не столько о том, что человек в истории является «неким» историческим сущим, а о том, что история в качестве исторической реальности невозможна без бытия человека как исторического существа, т. е. творящего и интерпретирующего свое бытие в истории, как в повседневном, так и научно-категориальном смысле.

Наконец, необходимо признать наличие определенной полемики с классическим марксизмом, как и то, что она сближает обоих авторов. Ведь философию истории Фуко с его учением о дискурсивных формациях, равно как философию истории Лефора с его представлением о плюрализме рациональностей в целом можно рассматривать как полемику с марксистским представлением о законах, царящих во всеобщей истории, и об изменениях, покоящихся на принципах противоречия. Фуко противопоставляет классической детерминистской философии истории в целом сначала «археологию» как учение о «знании-власти», а потом генеологию как учение о «власти-знании», оспаривая универсальность того же марксизма и включая его тем самым в научно-полемический контекст своего времени. Неомарксисты Касториадис и Лефор ставили себе задачей «очистить» революционное содержание марксизма от доктринального, что впоследствии привело того же Касториадиса к отказу от марксизма как от субстанциалистского типа социально-исторической онтологии.

Заключение

При сравнительном анализе концепций Фуко и Лефора обнаружилось, что оба философа активно интерпретируют положения разных философских направлений, популярных в их время, или полемизируют с ними, особенно в скрытой форме. Им удастся поставить под вопрос многие спорные стороны гегельянства, официального марксизма, позитивизма, экзистенциализма, использовать те или иные элементы неомарксизма, структурализма, герменевтики. Все эти сложные философские ходы в значительной степени диктуются спецификой самих философских предметов, которые требуют порой весьма эклектических методов исследования.

В результате анализа мы приходим к выводу, что Лефору удалось продвинуться дальше, чем Фуко, в анализе того, что мы называем здесь *исторической реальностью*, коррелятивом постклассической философии истории. Фуко и Лефор критиковали подход к истории с точки зрения трансцендентальной субъективности. В этом смысле, они оба имели дело с неоднородностью исторических процессов, которая

выступает для нас здесь основным критерием *исторической реальности*. Однако Лефор работает не только с разрывностью исторических процессов, но и пытается осмыслить роль и значение коллективного человеческого праксиса как главного механизма исторического процесса, способного вносить в него активные изменения, в то время как Фуко в «археологии» ограничивался анализом «эпистемы» и феноменов знания. Фуко рассматривал *историческую реальность* на «археологическом» уровне разрывов и сломов на пересечении знаний, практик и институтов. *Лефору же удалось показать, что постклассическая история философии возможна, если историческая реальность мыслится как коллективный и спонтанный праксис*. Другими словами, *постклассическая философия истории не останавливается на подходе, который принято считать «постмодернистским» и который состоит в деконструкции рационализма в истории*. Речь идет о том, чтобы понять, какую роль играет человеческий субъект в условиях кризиса представлений об универсальных законах истории.

Список литературы

- Автономова, 1978 – Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // *Вопр. философии*. 1978. № 2. С. 145–152.
- Визгин, 1998 – *Визгин В. П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // *Вопр. философии*. 1998. № 1. С. 170–176.
- Лефор, 2007 – *Лефор К.* «Формы истории» / Пер. с фр. В.В. Быстрова. СПб.: Наука, 2007. 340 с.
- Хайдеггер, 2003 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
- Фуко, 1994 – *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд. 1994. 408 с.
- Фуко, 2004 – *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. СПб.: ИЦ «Гуманитар. Акад.», 2004. 416 с.
- Balibar, 1997 – *Balibar E.* Foucault et Marx, – l'enjeu du nominalisme // *Balibar E.* La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx. P.: Galilée, 1997. P. 281–305.
- Han, 1998 – *Han B.* L'Ontologie manquée de Foucault. Grenoble: Jérôme Millon, 1998. 325 p.
- Flynn, 2005 – *Flynn B.* The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Ewanston: Northwestern University Press, 2005. 288 p.
- Lefort, 1979 – *Lefort C.* Éléments d'une critique de la bureaucratie. P.: Editions Gallimard, 1979. 372 p.
- Lefort, 1973 – *Lefort C.* Le travail de l'œuvre, Machiavel. Thèse présentée devant l'Université de Paris I, le 4 Novembre 1972. Lille: Université de Lille, 1973. 778 p.
- Merleau-Ponty, 1955 – *Merleau-Ponty M.* Les Aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955, 336 p.

Michel Foucault and Claude Lefort: Toward a Post-classical Philosophy of History

Sergey A. Gashkov

The Baltic State Technical University “Voenmekh”, named after Ustinov. 7 1st Krasnoarmeyskaya Street, 196005, St.-Petersburg, Russian Federation; e-mail sgachkov@hotmail.com

French philosophers Michel Foucault (1926–1984) and Claude Lefort (1924–2010) are often called as “historians of present”. They treat the history as the history of ideas, the history of thinking. They consider the present as a realization of the history of thinking in a functioning of social institutions and practices. They are rarely considered by the scholars as philosophers of the history,

because their early “historiosophical” projects (the “archeology” of Foucault and the “phenomenological Marxism” of Lefort) are unachieved and eclipsed by their later work, especially their studies of the power. In our paper we try to show these projects have their proper value for the history of philosophy and create a special context for comparative studies of the both thinkers. The author elucidates a meaning of some basic concepts of the “early” Foucault’s and Lefort’s philosophies in the light of a possible post-classical philosophy of history.

Keywords: French philosophy, post-classical philosophy of history, historiosophical hermeneutics, historical reality, Michel Foucault, Claude Lefort

References

- Avtomomova N.S. Ot “arheologii znanija” k “genealogii vlasti” [From “the Archeology of Knowledge” to the Genealogy of Power”], *Voprosy filosofii*, 1978, no. 2, pp. 145–152. (In Russian)
- Balibar E. Foucault et Marx, – l’enjeu du nominalisme. In: Balibar E. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997, pp. 281–305.
- Flynn B. *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Ewanston: Northwestern University Press, 2005. 288 p.
- Foucault M. *Arheologija znanija* [The Archeology of Knowledge]. St.-Petersburg: IC “Humanitarian Academy” Publ., 2004. 416 p. (In Russian)
- Foucault M. *Slova i veschi. Archeologija gumanitarnyh nauk* [The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences]. St.-Petersburg: A-cad Publ., 1994. 408 p. (In Russian)
- Han B. *L’Ontologie manquée de Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998. 325 p.
- Heidegger M. *Bytije i vremena* [Being and Time]. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 p. (In Russian)
- Lefort C. *Eléments d’une critique de la bureaucratie*. Paris: Editions Gallimard, 1979. 372 p.
- Lefort C. *Formy istorii* [The Forms of History]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. (In Russian)
- Lefort C. *Le travail de l’œuvre, Machiavel. Thèse présentée devant l’Université de Paris I, le 4 Novembre 1972*. Lille: Université de Lille, 1973. 778 p.
- Merleau-Ponty M. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 336 p.
- Vizgin V.P. Ontologicheskie predposylki k “genealogicheskoj istorii Mishelja Fuko” [Ontological Presuppositions to the “Genealogical” History by Michel Foucault)], *Voprosy filosofii*, 1998, no. 1, pp. 170–176. (In Russian)