
МИШЕЛЬ ФУКО

ГЕНМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982.
Выдержки.

В каких символах мысли объединились в западной античности субъект, и истина? Существует центральная концепция, позволяющая приступить к рассмотрению данного вопроса: *epimeleia/cura sui* («забота о самом себе»). До настоящего времени проблема субъекта и его познания звучала иначе: согласно Дельфийскому оракулу, «познай самого себя». Однако призыв к самопознанию всегда сопровождался требованием «проявить заботу о самом себе».

Между этими двумя видами требований существует отношение зависимости: самопознание есть лишь частный случай заботы о себе, лишь ее конкретное применение. *Epimeleia* - это философский принцип, преобладающий в греческом, эллинистическом и римском образе мысли. Такой тип философского мышления воплощен в учении Сократа, который разговаривает с людьми на улицах, обращается к молодежи в гимназиях с одним вопросом: заботишься ли ты о себе? (Что подразумевает отказ от некоторых более прибыльных видов деятельности, например ведения войны или исполнения государственных обязанностей.)

Проявлять заботу о самом себе следует не только потому, что это является условием доступа к философской жизни в полном и точном значении данного слова. Ниже я постараюсь показать, что принцип, согласно которому необходимо проявлять заботу о самом себе, вообще является основой рационального поведения в любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности. Концепция *epimeleia* просуществовала вплоть до христианства, где она обнаруживается вновь в александрийской духовной традиции как в виде концепции заботы у Филона и Плотина, так и в виде христианской аскезы Григория Нисского: в его трактате «О девственности» забота о самом себе начинается с безбрачия, понимаемого как избавление от брака.

В концепции *epimeleia* следует различать такие аспекты:

- во-первых, налицо тема некоего общего отношения, своеобразной манеры смотреть на мир, действовать, вступать в отношения с другими людьми. *Epimeleia* — это все: некое отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете;

- во-вторых, *epimeleia seauton* — это своего рода форма внимания, взгляда. Забота о себе подразумевает переключение Взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира с других и т. д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение за тем, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли;

- в-третьих, *epimeleia* также всегда означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к *самому* себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преображает (*transfigure*) себя. Для достижения этого результата необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании.

Наконец, понятие *epimeleia* содержит свод законов, определяющих способ существования субъекта, его отношение к окружающему, определенные формы рефлексии, которые, благодаря своим собственным характеристикам, делают из этого понятия исключительный феномен не только истории представлений, но и истории самой субъективности или, если угодно, истории практических применений субъективности.

Почему западная философия предпочла самопознание заботе о себе? На мой взгляд, *epimeleia* представляется как нечто меланхолическое, сопровождаемое негативными коннотациями, неспособное дать всему обществу позитивную мораль. Напротив, в античности это понятие всегда имело позитивное значение оно легло в основу самых строгих моральных систем Запада. Христианство, не имеющее, как и всякая религия, своей собственной морали, питается именно этой традицией. Таким образом, налицо парадокс: предписание проявлять заботу о самом себе для нас означает скорее эгоизм или уход в себя; напротив, оно в течение многих веков являлось основополагающим принципом таких неукоснительно соблюдавшихся образцов морали, как эпикурейская, киническая и т. п. Сегодня понятие заботы о себе несколько отошло в тень. Дело в том, что эта неукоснительно соблюдавшаяся мораль, исходившая из принципа «проявляй заботу о самом себе», и ее суровые правила были замствованы, что проявилось как в христианской, так и в современной нехристианской морали, но уже в совершенно иных условиях. Мы перенесли эти жесткие правила, которые обнаруживаются в структуре Кодекса, на другую почву, приспособили к новым условиям, поместили в контекст всеобщей этики не-эгоизма либо под видом христианского отказа от самого себя, либо, в современной интерпретации, под видом обязательств по отношению к другим, будь то отдельный человек, сообщество людей или целый класс.

В результате этого парадокса забота о себе была оставлена без внимания. С одной стороны, христианство интегрировало в свою мораль не-эгоизма духовное требование проявлять заботу о самом себе. С другой стороны, глубинная причина этого невнимания обнаруживается в истории самой истины. Картезианство вновь переместило акцент на самопознание и превратило его в основной путь постижения истины.

Что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать. Назовем философией такую форму мысли, которая задается вопросом, что позволяет субъекту постигать истину, ту форму мысли, которая стремится определить условия и предельные возможности постижения истины субъектом. Если это назвать философией, то, я полагаю, духовностью можно назвать тот поиск, ту практическую деятельность, тот опыт, посредством которых субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины. Тогда духовностью можно будет назвать совокупность этих поисков, практических навыков и опыта, которыми должны быть очищение, аскеза, отречение, обращение взгляда внутрь самого себя, изменение бытия, представляющие – не для сознания, а для самого субъекта, для его бытия – ту цену, которую он должен заплатить за постижение истины.

Можно выделить три характеристики духовности.

1. Обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное. Его бытие поставлено на карту: ценой постижения истины является обращение субъекта.

2. Истина не может существовать без обращения или преобразования субъекта. Это преобразование осуществляется: а) движением любви, посредством которого субъект утрачивает свой статус; б) его работой над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину: движение аскезы.

3. Результатом постижения истины является ее возвращение к субъекту. Истина — это то, что озаряет субъект.

С точки зрения духовного опыта истина в действительности не является своего рода наградой субъекту за его познавательный акт и не дается ему просто как завершение этого акта. «Истина – это то, что озаряет субъект, что дает ему душевный покой. Короче говоря, в самой истине, в ее познании заключается нечто, что позволяет осуществиться самому субъекту, что реализует само его бытие.

С точки зрения духовного опыта никогда акт познания сам по себе и как таковой не мог бы обеспечить постижение истины, не будь он подготовлен, сопровождаем, дублируем, завершаем определенным преобразованием субъекта – не индивидуума, а самого субъекта в его бытии как субъекта. Гнозис – это, в конечном счете, то, что всегда стремится переместить (transferer), перенести (transposer) в сам познавательный акт условия, формы и следствия духовного опыта.

Можно сказать схематично, что со времен античности философский вопрос “Как постичь истину?” и практика духовности как необходимой трансформации бытия субъекта, которая позволит ему постичь истину, – суть две проблемы, принадлежащие к одной тематике и потому они не могут рассматриваться изолированно друг от друга. И, за исключением Аристотеля, для которого духовности не играла столь существенной роли, основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключался в следующем: что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для постижения истины?

Несколько веков спустя, в тот день, когда был сформулирован постулат о том, что познание есть единственный путь к постижению истины, в картезианский момент истории мысль и история истины вступили в современный период развития. Иначе говоря, я полагаю, что современная история истины ведет свой отсчет с того момента, когда познание, и лишь оно одно, становится единственным способом постижения истины, т. е. этот отсчет начинается с того момента, когда философ или ученый, или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом посредством лишь одних актов познания, когда больше от него ничего не требуется — ни модификации, ни изменения его бытия. С этого момента можно считать, что субъект способен познать истину – с двумя

оговорками, внутренними по отношению к познанию и внешними по отношению к индивиду. С той минуты, когда бытие больше не подвергается пересмотру необходимости постижения истины, мы вступаем в новую эру взаимоотношений субъективности и истины.

В современную эпоху истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания. Не следует искать следы этого разрыва в науке — они в теологии. Это конфликт не между духовностью и наукой, а между духовностью и верой (теологией). Однако даже у Спинозы, Канта, Шопенгауэра, Гегеля и Ницше еще обнаруживаются следы структуры этой духовности, которая была проникнута вопросом: как должен трансформироваться субъект, чтобы открыть себе путь к истине? (Именно в этом заключается смысл “Феноменологии духа” Гегеля.) В равной мере в марксизме и психоанализе обнаруживаются основные проблемы, связанные с понятием *epimeleia*.

Можно выделить три фазы развития понятия *epimeleia*:

- 1) сократовско-платоновская: появление понятия *epimeleia* в философии;
- 2) золотой век заботы о себе и культуры своего “Я” (I и II вв. до н.э.);
- 3) переход от философской языческой аскезы к христианскому аскетизму (IV и V вв. н.э.).

Первая фаза (см. прежде всего “Алкивиад” Платона). Проявление заботы о самом себе было утверждением такой формы существования, которая была связана с некоторой политической привилегией: если мы все материальные заботы поручаем другим, то лишь с целью иметь возможность заняться самим собой. Социальные, политические, экономические привилегии этой группы, солидарной со спартанской аристократией, проявлялись в форме “нам необходимо пещь о самих себе и, чтобы иметь эту возможность, мы поручаем нашу работу другим”. Сократ — это тот, кто стремится преобразовать статус Алкивиада, его исходное верховенство в политическое действие, в действительное руководство другими людьми. Необходимость попечения, заботы о себе связана с осуществлением власти. Она есть следствие статусного положения власти и, следовательно, существует переход от статуса к власти. Попечение о себе подразумевается и вытекает из стремления осуществлять политическую власть над другими людьми. Невозможно руководить другими, невозможно превратить свои привилегии в политическое воздействие на других, в рациональное действие, не проявляя заботы о самом себе. Забота о себе занимает промежуточное положение между политической привилегией и политическим действием; именно здесь возникает понятие *epimeleia*.

13 января 1982

Chresis и душа-субъект

Можно задать два важных вопроса:

а. Что есть я сам (как объект заботы)?

б. Каким образом проявление заботы о себе может привести к умению управлять другими?

Обратимся сперва к проблеме заботы о себе. Что значит проявлять заботу о себе? Из “Алкивиада” Платона можно вычленить глобальную теорию заботы о себе, согласно которой невозможно постичь истину, не имея определенного практического навыка или даже целой системы практических навыков. Эти навыки имеют весьма специфический характер, они трансформируют способ существования субъекта и определяют его в процессе трансформации. В этом заключается философская тема, породившая впоследствии многочисленные процедуры, имеющие более или менее ритуализованный характер. Мысль о необходимости определенной технологии обращения со своим “Я” для постижения истины была известна грекам еще до Платона.

1) практика духовной концентрации;

2) практика отшельничества — анахорезис: видимое отсутствие;

3) практика терпеливости: надо уметь переносить страдания. Платон в “Алкивиаде” напоминает старые мотивы, обеспечивает их техническую преемственность: я обязан проявлять заботу о самом себе с тем, чтобы стать способным управлять другими людьми и полисом (городом-государством); следовательно, забота о себе должна превратиться в искусство, *techné*, умение, которое позволило бы одному человеку руководить другими.

Рассмотрим теперь проблему своего “Я” (*heautoi*). Забота о себе равнозначна заботе о своей душе: я есмь моя душа. Когда мы констатируем, что Сократ разговаривает с Алкивиадом, что это значит? Это значит, что Сократ пользуется определенным языком. Этот простой пример имеет большое значение, поскольку поставленный вопрос есть вопрос о субъекте. Сократ говорит с Алкивиадом: каков предполагаемый субъект, когда мы подразумеваем эту речевую деятельность Сократа по отношению к Алкивиаду? Следовательно, дело заключается в том, чтобы в речевой деятельности провести различие, которое позволит изолировать, выделить субъект этой деятельности и совокупность элементов, слов, шумов, составляющих ее и позволяющих ей осуществиться. Иными словами, необходимо выявить субъект “е” его неизменности. Субъект — это то, что пользуется определенными средствами, для того чтобы что-то сделать. Тело совершает какое-то действие лишь постольку, поскольку существует некий элемент, который его использует. Этим элементом не может быть само тело, им может быть только душа. Субъектом всей этой телесной, инструментальной, языковой деятельности является душа, использующая язык, инструменты и тело. Таким образом, мы подошли к вопросу о душе. Эта душа не имеет ничего общего, например, с душой — пленницей тела, душой, которую надо освободить (“Федон”), ни с душой, которую следует вести в нужном направлении (“Федр”). Это также не та душа, организованная согласно определенной иерархии инстанций, которую нужно привести в гармонию (“Государство”). Это душа только потому, что она является субъектом действия, поскольку она движет телом, действует посредством своих инструментов и т. д. Используя выражение *chresis*, Платон хочет указать, что отношение субъекта к его средствам имеет не просто инструментальный характер (*chrestai* — пользоваться; существительное *chresis* обозначает определенный тип отношения к другому человеку). Употребляя глагол *chrestai* и существительное *chresis*, Платон в действительности стремится обозначить не некое инструментальное отношение души ко всему

остальному миру или к телу, а, скорее, своеобразную страсть трансцендентного характера, которую испытывает субъект ко всему, что его окружает, к объектам, находящимся в его распоряжении, а также к другим людям, с которыми он вступает в отношения, к своему телу и, наконец, к самому себе. Так что, когда Платон использует понятие для обозначения того “Я”, о котором надо заботиться, он обнаруживает не душу-сущность, а душу-субъект.

Диететика, экономика, эротика как самореализация субъекта

Существуют три вида деятельности, которые внешне напоминают заботу о себе: деятельность врача, хозяина дома и влюбленного.

1. Проявляет ли заботу о себе врач, если, будучи больным, лечит себя, используя все свои познания в области медицины применительно к самому себе? Нет, поскольку он заботится не столько о себе, то есть о своей душе-субъекте, сколько о своем теле. Таким образом, здесь должны быть налицо различные цели, объекты. Налицо также разница между *techne* врача, применяющего свои знания к самому себе, и *techné*, которое должно позволить индивиду проявить заботу о самом себе, то есть о своей душе, выступающей в качестве субъекта.

2. Заботится ли о себе отец семейства и собственник, когда он печется о благе своих близких и стремится приумножить свои богатства? Нет, так как он печется не о самом себе, а о том, что ему принадлежит.

3. Подобный ответ будет и в случае с влюбленным. Не стоит заботиться о теле любимого, потому что оно красиво; напротив, следует заботиться о его душе как субъекте его действий, поскольку эта душа использует его тело и его возможности. В Алкивиade Сократ ищет не что иное, как способ проявления его заботы о самом себе.

Забота о себе невозможна без наличия наставника. А позиция самого наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. Наставник — это тот кого заботит забота, которую субъект проявляет по отношению к самому себе. Любовь к ученику выражается в возможности заботиться о той заботе, которую тот проявляет о самом себе. Проявляя незаинтересованную любовь к юноше, наставник дает принцип и образец той заботы, которую юноша должен осуществлять по отношению к самому себе как субъекту.

Вот три основных линии эволюции понятия заботы: диететика (связь между заботой и основным режимом существования тел; и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). Диететика, экономика и эротика вы ступают как сферы самореализации субъекта. Тело, окружение дом — эротика, экономика, диететика, — вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъект: при постоянном переходе одного вида деятельности в другой. Необходимо поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой собирать урожай и т. д., т. е. переходить к экономике, которая, в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с проблемами любви. Самореализация субъекта предполагает новую этику в вербальных отношениях с другими людьми.

Божественное самопознание

В структуре заботы о себе содержатся три ссылки на призыв “познай самого себя” Дельфийского оракула (*gnothi seauton*). Прежде всего: чтобы начать заботиться о самом себе, Алкивиад должен задаться вопросом “кто я?” Затем, самопознание как методологическое правило: к какому “Я” относится субъект заботы о самом себе? И, наконец, эта референция проявляется со всей очевидностью: забота о самом себе должна предстать в самопознании как ответ на вопрос: в чем состоит забота о себе?

Можно отметить, что как только была открыта область применения “заботы о себе” и как только “Я” было определено как “душа”, вся эта открытая таким образом область оказалась перекрытой принципом “познай самого себя”. Это можно расценивать как вторжение *gnothi seauton* в пространство, открытое “заботой о себе”. Самопознание и “забота о себе” переплетаются друг с другом; между ними существует взаимная перекличка, и не следует пренебрегать ни одним из этих элементов в ущерб другому. Каким образом можно познать самого себя? В чем заключается самопознание? Мы руководствуемся принципом, согласно которому для того, чтобы проявить заботу о самом себе, нужно сначала себя познать. Чтобы познать себя, необходимо взглянуть в элемент, идентичный своему “Я”, всмотреться в него, поскольку он сам есть принцип знания (*savoir*) и познания (*connaissance*), т. е. является божественным. Таким образом, следует взглянуть в частицу божества, чтобы узнать самого себя, следует познать божественное, чтобы познать себя.

Движение самопознания ведет к мудрости. Начиная с момента, когда душа овладеет мудростью, она сумеет отличить истинное от ложного; она будет знать, как следует себя вести, и, таким образом, она станет способной управлять. “Забота о себе” и “забота о справедливости” — одно и то же по сути.

Существует тройное отношение “заботы о себе” в политической, педагогической и эротической деятельности.

1. Проявлять заботу о себе — это не только привилегия правителей, но и требование, предъявляемое к ним. Однако обязанность заботиться о себе имеет и более широкий смысл — она значима для всех людей, но со следующими ограничениями: а) “заботиться о себе” говорят лишь людям, обладающим культурными и экономическими возможностями, образованной элите (фактическое разделение); б) эту фразу говорят лишь людям, способным выделиться из толпы (заботе о себе нет места в повседневной практике; это свойство элиты нравственной — разделение навязанное).

2. Педагогика страдает недостаточностью. Забота о себе должна проявляться во всех мелочах, чего не может гарантировать педагогика; заботиться о себе следует в течение всей своей жизни — развитие зрелости. Молодые люди должны готовиться к зрелому возрасту, а взрослые — к старости, которая является завершением жизни.

3. Эротическое чувство юношей будет иметь тенденцию к исчезновению.

Эти три аспекта подвержены постоянным вариациям, которые составляют постплатоновский период истории “заботы о себе”. Алкивиад представляет собой типично платоновское решение данной проблемы, ее сугубо платоновскую форму, а не общую историю “заботы о себе”.

Понимание заботы о себе в платоновской и неоплатонической традиции характеризуются, во-первых, тем, что “забота о себе” обретает свою форму и свое завершение в самопознании, которое является если и не единственной, то, по крайней мере, абсолютно суверенной формой по отношению к ней; во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего “Я” обеспечивает доступ к истине, и именно к ней; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование божественного начала в самом себе. Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в самом себе — это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатонической форме “заботы о себе”. Одним из условий доступа к истине в учении Платона является отношение к себе и к божественному; отношение к себе выступает как проявление божественного начала и отношение к божественному для своего “Я”.

Забота о себе как врачевание души

Самореализация: от невежества (как области референции) к критике (самого себя, других, мира и т.д.). Образование представляет собой остов индивида перед лицом событий. Самореализация перестает быть настоятельной необходимостью на фоне невежества (Алкивиад), которое само не подозревает о своем существовании; самореализация становится необходимой на фоне ошибки, на фоне дурных привычек, на фоне всякого рода деформаций и ставших привычными и укоренившимися зависимостей, от которых надо освободиться, отряхнуться. Речь идет скорее об исправлении, об освобождении, нежели о формировании знания. Именно в этом направлении будет развиваться самореализация, что представляется весьма существенным. Даже если человеку не удалось “исправиться” в молодости, этого всегда можно достичь в более зрелом возрасте. Даже если мы согбенны, существуют различные средства, чтобы помочь нам “распрямиться”, исправиться, стать тем, чем мы должны были бы стать и чем мы никогда не были. Стать вновь тем, чем человек никогда до этого не был, — это, я думаю, один из основных элементов, одна из главных тем самореализации.

Первым следствием хронологического перемещения “заботы о себе” — с конца юношеского возраста на взрослый период жизни — является критическое отношение к самореализации. Вторым следствием будет отчетливое и ярко выраженное сближение самореализации и врачевания. Самореализация задумана как акт врачевания, как терапевтическое средство. Терапевты находятся в корреляции между уходом за человеком и уходом за его душой. Существует очевидная взаимозависимость между философией и медициной, между практикой души и практикой тела. (Эпиктет считал свою философскую школу лечебницей души.)

27 января 1982

Другой как посредник

Отношение к себе выступает отныне как задача самореализации. Эта задача есть конечная цель жизни и в то же время самореализация — редкая форма существования. Самореализация — конечная цель жизни любого человека, форма существования — только некоторых. Мы имеем здесь форму, лишенную такой крупной трансисторической категории, как спасение. Однако нужно решить проблему отношения к другому человеку как посреднику.

Другой необходим в процессе самореализации для того, чтобы форма, которую эта самореализация определяет, действительно достигла своего объекта, то есть своего “Я”. Другой необходим для того, чтобы самореализация достигла того “Я”, на которое она нацелена. Вот в чем заключается главная формула.

Существуют три типа мастерства, три типа умения — *techne*, три типа отношения к другому, необходимые для формирования молодого человека.

1. Наставление примером: пример великих людей и сила традиции формируют модель поведения.

2. Наставление знаниями: передача знаний, манеры поведения и принципов.

3. Наставление в трудности: мастерство выхода из трудной ситуации, сократовское *techné*. Эти три типа мастерства покоятся на некой игре невежества и памяти. Незнание неспособно выйти за собственные пределы, и необходима память, чтобы осуществить переход от незнания к знанию (переход, который всегда осуществляется посредством другого человека). Субъект должен стремиться не к тому, чтобы какое-то знание пришло на смену его незнанию, а к тому, чтобы приобрести статус субъекта, которого он никогда не имел до этого. Не-субъекту следует придать статус субъекта, что определяется полнотой его отношений к своему “Я”. Нужно создать себя как субъекта, и в этот процесс должен вмешаться другой. Эта тема представляется мне достаточно важной как во всей истории самореализации, так и, в самом общем виде, в истории проблемы субъективности на Западе. Отныне наставник выступает в роли исполнителя преобразования индивида и в его формировании как субъекта.

Stultitia и истинная воля

Stultitia представляет собой другой полюс самореализации (см.: Сенека). Чтобы выйти из состояния невежества, нужно обратиться к “заботе о себе”. Невежество соответствует состоянию нездоровья; оно описывается как худшее из состояний, в которых может пребывать человек, прежде чем он обратится к философии и к самореализации.

Что означает stultus, Stultitia?

1. Открытость влияниям извне, абсолютно некритическое восприятие представлений. Это означает смешение объективного содержания представлений с ощущениями и всякого рода субъективными элементами.

2. Stultus — это тот, кто разбросан во времени, кто позволяет себя увлечь, кто ничем не занимается, кто пускает свою жизнь на самотек, кто не направляет свою волю ни к какой цели.

Жизнь его течет беспамятно и безвольно. Это тот, кто без конца меняет свою жизнь.

Вследствие этой открытости индивид, к которому приложим эпитет stultus, не способен хотеть как следует. Его воля несвободна, она не всегда изъясляет свои желания, она не абсолютна. Свободно хотеть значит в действительности не зависеть ни от какого представления, события или склонности; хотеть в абсолютном плане не значит стремиться обладать различными вещами одновременно (например, вести спокойный образ жизни и быть знаменитым); хотеть всегда подразумевает желание, в котором отсутствуют инерция и лень. Такое состояние противоположно состоянию Stultitia, которое есть не что иное, как ограниченная, относительная, фрагментарная, изменчивая воля.

Что является подлинным объектом подлинной воли? Вне всякого сомнения, им является собственное “Я”. Это то, чего человек жаждет всегда, абсолютно и свободно; “Я” — это то, чего невозможно изменить. Но stultus не жаждет самого себя. Состояние Stultitia характеризуется размыканием, несостыковкой воли и своего “Я”, их не-принадлежностью друг другу. Выйти из этого состояния значит поступить таким образом, чтобы возжелать своего “Я”, возжаждать самого себя, устремиться к себе как единственному объекту, который можно желать свободно, безусловно, всегда. Однако очевидно, что Stultitia не способна желать этого объекта, поскольку характеризуется именно отсутствием желания. Сам индивид не может выйти, из состояния Stultitia в той мере, в какой оно определяется этим не-отношением к себе. Сотворить себя как объект, обрести способность поляризовать свою волю, способную предстать в качестве объекта, в качестве свободной и постоянной цели, на которую эта воля устремлена, можно лишь при посредничестве другого человека. Между человеком stultus и человеком sapiens необходим посредник. Или -> иначе: между человеком, не желающим собственного “Я”, и тем, кто достиг искусства управлять собой, обладать собой, черпать удовольствие в себе — что является подлинной целью sapientia, — необходимо вмешательство другого, поскольку, структурно, воля, присущая Stultitia, не может желать заботиться о своем “Я”. В связи с этим заботе о себе необходимо присутствие, включение, вмешательство другого.

Философ как посредник

Другой не является ни воспитателем, ни учителем в сфере памяти. Речь идет не о том, чтобы educare (“воспитывать”), а о том, чтобы educere (“вывести”). Этим другим, находящимся между субъектом и его “Я”, является философ, который служит в проводником для всех людей в том, что касается вещей, соответствующих их природе. Одни лишь философы могут сказать, как следует себя вести; они одни знают, как надо управлять другими людьми и теми, кто сами хотят руководить. Философия — это основная практика управления. Именно в этом заключается основное разногласие между философией и риторикой в том виде, как оно возникало и проявлялось в ту эпоху. Риторика представляет собой набор и анализ средств, которыми можно воздействовать на других вербально. Философия — это совокупность принципов и практических навыков, которые человек имеет в своем распоряжении или предоставляет в распоряжение других с тем, чтобы иметь возможность должным образом проявлять заботу о себе или о других. Профессия философа утрачивает свою профессиональную значимость по мере того, как она становится более значимой. Чем больше человек нуждается в советнике для самого себя, тем чаще в

процессе самореализации он вынужден прибегать к помощи другого, и, следовательно, тем в большей степени утверждается философия. Наряду с этим сугубо философская функция философа будет постепенно терять свою значимость, а сам философ все больше и больше будет превращаться в жизненного советчика, который по любому поводу — по поводу частной жизни, внутрисемейных отношений, политической деятельности — будет рекомендовать не те общие модели, которые могли предложить, например, Платон или Аристотель, а советы, подходящие для каждой конкретной ситуации. Философы действительно интегрируются в повседневный образ жизни.

Практика управления сознанием (см. Плиний) стала социальной практикой. Она получила свое развитие среди людей, которые, по сути, не были специалистами в этой области. Существует целая тенденция практиковать, распространять, развивать самореализацию субъекта даже вне существующих философских институтов, за пределами философии философа как таковой. Налицо стремление превратить самореализацию в определенный тип отношений между индивидами, представить ее как своего рода принцип, контроль за человеком со стороны других людей, формирование, развитие, установление для человека некоего отношения к самому себе, что найдет себе точку опоры, свое посредничество в другом человеке — не обязательно профессиональным философе, — хотя, конечно, необходимо при этом пройти через философию и иметь какие-то философские понятия.

Фигура и функция наставника поставлены здесь под вопрос. Эта фигура наставника если и не исчезает окончательно, то, во всяком случае, ее постепенно переполняет, окружает, составляет ей конкуренцию самореализация субъекта, которая является вместе с тем социальной практикой. И самореализация сливается с социальной практикой, или, если угодно, с установлением такого отношения своего “Я” с самим собой, которое теснейшим образом переплетается с взаимоотношениями “Я” и другого человека (см.: Сенека).

3 февраля 1982

Самопознание и катарсис

Здесь можно выделить три момента.

1. Самопознание служит введением в философию (“Алкивиад”). Привилегия “познать самого себя” как философская основа; как преимущественная форма проявления заботы о себе.

2. Самопознание служит введением в политику (“Горгий”).

3. Самопознание служит введением в катарсис (“Федон”). В учении Платона связь между заботой о себе и заботой о других устанавливается тремя способами. Самопознание представляет собой один аспект, один элемент, основную форму, — но лишь только форму — фундаментального и всеобщего требования проявлять заботу о себе. (Неоплатонизм перевернет эту проблему.)

а) Заботясь о самом себе, человек сможет заботиться о других. Между заботой о себе и заботой о других существует связь финальности. Я проявляю заботу о себе, чтобы суметь заботиться о других; я буду практиковать на самом себе то, что получит название катарсиса у неоплатоников, с тем, чтобы стать политическим субъектом, то есть человеком, который знает, что такое политика, и, следовательно, способен управлять.

б) Во-вторых, существует связь взаимности, поскольку, проявляя заботу о себе, практикуя очищение катарсисом в платоновском смысле, я совершаю благо — как я того желаю — полису, во главе которого я нахожусь. Таким образом, если, проявляя заботу о себе, я обеспечиваю своим согражданам спасение и процветание, то это процветание возвращается ко мне, так как я буду пользоваться всеми благами в той мере, в какой я сам являюсь составной частью этого полиса. Следовательно, в спасении государства забота о себе обретает свое вознаграждение и свою гарантию. Человек находит свое спасение в той мере, в какой его находит государство, и в той мере, в какой государству позволили спастись, проявив заботу о себе. Эту зависимость в равной мере можно обнаружить в развернутом построении “Государства”.

в) Наконец, третья связь финальности и взаимности — является связь, которую можно определить как сопричастность сущности, поскольку, лишь проявляя заботу о себе, испытывая очищение катарсисом, душа открывает то, что она есть и что она знает, или, точнее, чему она следует. Таким образом, она открывает одновременно свою суть и свое знание. Она открывает то, что она есть и что она созерцала в форме памяти. Таким путем она может возвыситься до созерцания истин, позволяющих воссоздать со всей справедливостью государственный порядок.

Итак, существует три типа связи между политикой и катарсисом:

- связь финальности в *techné* политики;
- связь взаимности в форме государства;
- связь сопричастности в форме реминисценции.

Забота о себе как самоцель

Если перенестись в эпоху, которую я взял за точку отсчета т.е. I и II вв. н.э., то обнаружится четкий разрыв между заботой о себе и заботой о других. Это, очевидно, один из важнейших феноменов в истории самореализации субъекта и, возможно, в истории античной культуры вооб-

ще; во всяком случае феномен превращения заботы о себе в самоцель представляется весьма значительным, тогда как забота о других не обязательно является конечной целью и показателем, позволяющим оценить заботу о себе.

“Я”, о котором проявляют заботу, не является более одним из элементов среди прочих. Оно не служит более связующим звеном, одним из этапов, элементом перехода к чему-либо иному, будь то государство или другие люди. “Я” становится конечной и единственной целью заботы о себе. Происходит одновременно абсолютизация “Я” как объекта заботы о себе и превращение этого “Я” в самоцель посредством самого “Я” в практике, именуемой заботой о себе. Следовательно, эта практика ни в коей мере не может считаться предварительным этапом, вводящим в заботу о других. Это деятельность, сосредоточенная лишь на собственном “Я”, это деятельность, находящая свое завершение и удовлетворение — в точном смысле этого слова — лишь в самом “Я”, то есть в самой деятельности, осуществляемой по отношению к самому себе. Человек проявляет заботу о себе для самого себя, и именно в этом забота о себе получает свое вознаграждение. В заботе о себе человек сам является своим собственным объектом, становится самоцелью. Иначе говоря, существует одновременно абсолютизация “Я” как объекта заботы и превращение этого “Я” в самоцель посредством самого “Я” в практике, именуемой заботой о себе. Одним словом, забота о себе, которая у Платона совершенно очевидно выходила на проблему государства, других людей, *politeia*, представляется на первый взгляд, во всяком случае в том периоде, о котором идет речь, — I и II вв. н.э. — как бы замкнутой на самой себе.

Самоцель имеет важные последствия для философии. Искусство жить и искусство быть самим собой все более отчетливо идентифицируются. Какое знание указывает, как следует жить? Этот вопрос будет постепенно поглощен другим вопросом: что нужно сделать для того, чтобы “Я” стало и оставалось тем, чем оно должно быть?

Философия как проблема поиска истины поглощена духовностью как трансформацией субъекта им самим. Каким образом я должен преобразовать свое “Я”, чтобы получить доступ к истине? (Вопрос обращения, *metanoia*.)

Самоцель имеет не менее существенные последствия для различных образов жизни и индивидуального опыта. Происходит подлинный расцвет культуры своего “Я”. Под культурой подразумевается некая сумма ценностей, расположенных в определенной последовательности и иерархически организованных. Эти ценности имеют универсальный характер, но вместе с тем доступны лишь некоторым; человек может их обрести, лишь жертвуя своей жизнью и следуя определенным правилам поведения. Способы и технические приемы для обретения этих ценностей также организованы в определенном порядке и образуют ту область знания, которая управляет и преобразует поведение человека.

Понятие спасения

Понятие спасения себя и других включает некий технический аспект.

1. Спасение позволяет перейти от смерти к жизни и т.д. Это бинарная система: спасение находится между жизнью и смертью, между смертностью и бессмертием; это переход от зла к добру, из мира этого в мир иной. Спасение — это орудие перехода.

2. Спасение связано с драматичностью исторического или метаисторического события, с временностью и вечностью.

3. Спасение — это сложная операция; спасение себя осуществляется при содействии другого. Идея спасения принадлежит религии или, по крайней мере, находится под ее влиянием. Однако, несмотря на это, понятие спасения эффективно функционирует как философское понятие в рамках самой философии. Спасение выступает как цель философской практики и жизни.

Глагол *sautseia* (“спасать”) имеет несколько значений. Человек, который спасается, это тот, кто находится в состоянии тревоги, сопротивления, самообладания и независимости по отношению к своему “Я”, что позволяет ему парировать все удары судьбы. В равной мере, “спастись” значит избежать угрожающего принуждения и быть восстановленным в своих правах, вновь обрести свою свободу и свою подлинность. Спасти себя — значит поддерживать себя в стабильном состоянии, которое ничто не в силах нарушить, какие бы события ни происходили вокруг. И, наконец, “спастись” означает: обрести те блага, которых человек не имел в начале пути, извлечь выгоду, воспользоваться своего рода услугой, которую он оказывает сам себе. “Спастись” значит обеспечить себе счастье, спокойствие, невозмутимость. Таким образом, вы видите, что “спастись” имеет положительное значение и не связано с драматичностью событий, которое заставляет вас переходить от негативного к позитивному смыслу категорий спасения; понятие спасения связано ни с чем иным как с самой жизнью. В этом понятии спасения, которое встречается в эллинистических и римских текстах, нет каких-либо отсылок к таким вещам, как смерть и бессмертие или мир иной. Спасаются не по отношению к некоему драматическому событию. “Спастись” служит обозначением деятельности, которая осуществляется в течение всей жизни и единственным исполнителем которой является сам субъект. И если, в конечном счете, эта деятельность по самоспасению приводит к определенному результату, который является ее целью, то этот результат заключается в том, что, благодаря спасению, человек становится недоступен несчастью, тревоге, всему тому, что может проникнуть в душу из-за всякого рода случайностей, событий

внешнего мира и т. д. И, достигнув конечной цели, объекта спасения, человек не нуждается более ни в ком и ни в чем.

Две большие темы — с одной стороны, тема атараксии — отсутствие волнения, а с другой — тема автаркии, самодостаточности, благодаря которой человек не нуждается ни в чем, кроме самого себя, — представляют две формы, в которых деятельность “по спасению”, длившаяся всю жизнь, получает вознаграждение. Таким образом, спасение — это непрерывная деятельность, осуществляемая субъектом по отношению к самому себе и находящая свое вознаграждение в некоем отношении субъекта к самому себе; это отношение определяется отсутствием тревоги и чувством удовлетворения, которое не нуждается ни в чем, кроме самого себя. Одним словом, можно сказать, что спасение есть форма отношения к себе — бдительная, продолжительная и завершенная одновременно, — замыкающаяся на самом себе. Человек спасает себя ради самого себя и посредством самого себя с тем, чтобы обрести самого себя. В этом “спасении”, которое я бы назвал эллинистическим и римским, “Я”, деятель, объект, инструмент является конечной целью спасения.

Очевидно, что такое понимание спасения чрезвычайно далеко от спасения посредством государства у Платона; такое понимание также далеко от спасения религиозного соотносимого с бинарной системой, с драматизмом событий, с отношением к другому, которое в христианстве подразумевает отказ от самого себя. Спасение, напротив, обеспечивает приятие самого себя, слияние со своим “Я”, которое не расторгимо во времени и осуществляется в ходе всей жизни благодаря работе над самим собой.

От Платона к Декарту

Начиная с Платона (“Алкивиад”) ставится следующий вопрос: “Какой ценой достигается истина?” Это цена заключена в самом субъекте в форме вопроса: “Какую работу я должен проделать над собой? Как должен я преобразовать самого себя? Какие изменения своего бытия я должен осуществить, чтобы постичь истину?”

Фундаментальным принципом является то, что субъект как таковой, предоставленный самому себе, не способен к восприятию истины. Он сумеет ее постичь лишь в том случае, если произведет с собой целый ряд операций, трансформаций и модификаций, которые сделают его способным к восприятию истины.

Именно здесь находится место христианству. Настал момент, когда субъект как таковой обрел способность постигать истину. Совершенно очевидно, что модель научной практики сыграла существенную роль в этом процессе. Достаточно открыть глаза, начать здраво рассуждать, придерживаясь очевидного и никогда не удаляясь от него, чтобы обрести способность к постижению истины. Таким образом, преобразование самого субъекта становится необязательным; достаточно, чтобы субъект был тем, кто он есть, и истина откроется ему в познании, поскольку доступ к ней открыт самой структурой субъекта.

Возникает инверсия отношения между спасением других (политика) и спасением самого себя (момент катарсиса). Согласно Платону, следует проявлять заботу о себе, чтобы заботиться о других, и, если человек спас других, то, тем самым, он спас самого себя. Спасение других есть своего рода дополнительное вознаграждение за деятельность, которую человек упорно осуществляет над самим собой. Спасение других есть следствие, результат заботы о себе.

10 февраля 1982

Epistrophe и обращение

У Платона встречается понятие *epistrophe* в котором можно выделить четыре следующих элемента:

- отвернуться от... (внешних признаков);
- обратиться к самому себе (констатировать свое невежество);
- осуществить акт воспоминания;
- вернуться к своей онтологической родине (родине основ, истины и бытия).

Познать самого себя — значит познать истину, освободиться в акте воспоминания как основополагающей форме знания, которое питает эти элементы. В I и II вв. н.э. стоики преобразовали *epistrophe* в обращение. В отличие от *epistrophe*, обращение подразумевает скорее освобождение от всего, что делает нас зависимыми, над чем мы не властны, нежели освобождение от тела как неподвижного центра замкнутого и полного отношения себя к себе. Роль познания перестает быть столь решающей и основополагающей. Больше значение приобретает практика, аскеза, упражнения.

В III и IV вв. н.э. понятие “обращения” вновь будет подхвачено христианами и подвергнется новой трансформации. Христианское обращение (*metanoia*) подразумевает:

- а) внезапное изменение как единственное событие (потрясение как разрыв);
- б) переход от одного состояния к другому (переход от смерти к жизни как преображение);
- в) отказ “Я” от самого себя.

Однако этот разрыв происходит не в самом себе, а для, посредством, вокруг, к самому себе (см. Сенека: бежать от себя, ускользнуть от себя). Вы видите, что обращение — это движение, направленное к своему “Я”, не выпускающее его из виду, фиксирующее его раз и навсегда как цель и достигающее его там, где оно совершает поворот. И если обращение (metanoia) в эпоху христианства или постхристианства существует в форме разрыва и изменения внутри собственного “Я”, и, следовательно, можно сказать, что оно представляет собой своего рода транссубъективацию, то это нельзя сказать об обращении, о котором идет речь в I в. н.э. и которое не является транссубъективацией, способом маркировать в субъекте основную цезуру. Обращение — это долгий, непрерывный процесс, и я бы скорее назвал его не транссубъективацией, а автосубъективацией. Каким образом можно установить, намечая самого себя в качестве цели, адекватное и полное отношение самого себя к самому себе? Именно в этом состоит суть данного обращения, и в таком понимании оно далеко от христианской metanoia.

Начиная с XX в. понятие обращения снова приобретает свою значимость, особенно в связи с выбором революционного пути и революционной практики. На смену Церкви приходит Партия, объединяющая и организующая революционеров. Это заставляет нас вернуться к основному вопросу нашего курса: каким образом изречение истины и управление собой и другими людьми связываются и сочленяются между собой?

Продуктивное познание ethos

Ethopoiein значит творить ethos, преобразовывать ethos, манеру бытия или способ существования индивида. Ethopoios — это нечто, способное преобразовать образ жизни человека, трансформировать его ethos. То, что введет в область знания цезуру, — и не ту цезуру, которая обратила бы в ничто некоторую содержательную часть познания, — это проявление этопоиетического или не-этопоиетического (ethopoietique ou non) характера знания. Познание полезно лишь в том случае, когда оно имеет какую-то форму, когда оно функционирует таким образом, что оказывается способным производить ethos. Познание мира представляется чрезвычайно полезным; оно может создавать и вести к познанию других людей и богов. Именно так должно характеризоваться познание, полезное для человека. Следовательно, вы видите, что критика бесполезного знания вовсе не отсылает нас к валоризации другого знания и другого содержания, которое было бы познанием нас самих и нашего внутреннего мира. Она отсылает нас к другому функционированию того же знания внешних вещей. На этом уровне самопознание вовсе не находится на пути к разгадке тайны сознания. Такое толкование своего “Я” получит развитие впоследствии, в эпоху христианства. Полезное познание, познание, затрагивающее проблему существования человека, — это тип относительного познания, одновременно утверждающий и предписывающий, способный произвести изменение в способе бытия субъекта (см. тексты Эпикура: “Ватиканские максимы”, параграф 45, определение физиологии). Здесь можно констатировать классическое противопоставление между *paideia* и *physiologia*. физиология — это не один из секторов знания, это познание природы в той мере, в какой оно способно служить принципом, определяющим поведение человека, и критерием, определяющим степень нашей свободы, а также в той мере, в какой оно способно превратить человека — того человека, который трепетал от страха и ужаса перед лицом природы, в свободную личность, которая получит возможность обрести в самой себе свою неистощимую и абсолютно спокойную волю.

Paresia, по сути, является не искренностью и не свободой слова, а техникой, позволяющей наставнику использовать должным образом то, что может оказать эффективное воздействие на работу по преобразованию его подопечного. Paresia — это техника, применяемая в отношениях между врачом и больным, учителем и учеником. Это свобода действия, позволяющая использовать в области истинных знаний то знание, которое больше всего подходит для изменения и улучшения субъекта. В своем письме Геродоту Эпикур ссылается на такой тип рассуждения, в котором одновременно говорится, что есть истина и что следует делать, рассуждение, приоткрывающее истину и несущее в себе предписание. Он говорит: в своей свободе физиолога я скорее предпочту приблизиться к той формулировке оракула, в которой пусть туманно, но все же изречается истина, нежели ограничиться следованием общепринятому мнению, которое, возможно, все одобряет и все понимает, но которое ни в чем не меняет само бытие субъекта. Искусство и свобода физиолога состоят в том, чтобы пророчески возвещать лишь отдельным людям, тем, кто способен воспринимать истинные откровения природы, какими бы они ни были, кто может действительно изменить свой образ жизни.

Подлинное и приемлемое как для мудреца, так и для его ученика знание не должно быть направлено на них самих и не должно превращать “Я” в сам объект познания; это должно быть знание, нацеленное на вещи, на мир, на богов и на людей, результатом и функцией которого должно быть изменение бытия субъекта. Необходимо, чтобы субъект был затронут этой истиной.

Сенека (“Исследования о природе”) устанавливает различие между двумя частями философии: а) часть, касающаяся людей и всего, что необходимо совершить на земле; б) часть, касающаяся богов, где описывается то, что происходит на небесах.

Между пунктами а) и б) существует различие и определенная последовательность. Дело заключается в том, чтобы вырвать нас из тьмы и довести до того места, откуда исходит свет. Следовательно, речь идет о реальном движении души, возносящейся вверх и вырывающейся из тьмы, которая есть принадлежность этого мира. Это движение, будучи не простым изменением направления взгляда, а перемещением самого субъекта, имеет, схематично, четыре характеристики:

1. Это движение есть бегство, в котором “Я” оказывается оторванным от самого себя и которое завершает отрыв от недостатков и пороков.

2. Это движение, ведущее нас к Богу, но не в форме саморастворения в нем, а в форме, позволяющей нам вновь обрести самих себя в своего рода природности (co-naturalite), ко-функциональности по отношению к Всевышнему. Человеческий разум имеет ту же природу, что и божественный; он обладает теми же свойствами, играет ту же роль, исполняет ту же функцию. Человеческий разум должен быть для самого человека тем же, чем является божественный разум для мира.

3. В этом движении мы возносимся до самой высокой точки и одновременно, в тот самый момент, когда мы оказываемся таким образом вознесенными надо всем тем, что окружало нас в этом мире, мы получаем возможность проникнуть в самую глубинную тайну природы. Душа достигает сокровенного ложа природы.

4. Наконец, очевидно, что это движение, возносящее нас над миром и вместе с тем открывающее нам тайны природы, позволит нам сверху бросить взгляд на землю. В тот самый миг, когда, приобщаясь к божественному разуму, мы постигаем тайну природы, мы можем осознать, сколь ничтожно малыми были мы сами.

Если для Платона самопознание означает необходимость отвернуться от этого мира с тем, чтобы взглянуть на другой, то для Сенеки и стоиков это необязательно. Согласно их концепции, общая и абстрактная теория изучения природы интерпретируется как инструмент освобождения своего “Я”. В этом смысле здесь налицо отход от той точки, в которой мы находимся, отход, заставляющий нас самих видеть в наших собственных глазах тем, что мы суть, а именно точкой во всеобщей системе Вселенной. Это освобождение реально осуществляет взгляд, который мы можем направить на всю систему вещей, существующую в природе. Вы видите, что в такого рода самопознании не возникает альтернатива: или человек познает природу или самого себя. Действительно, он способен познать самого себя лишь при условии, что имеет определенную точку зрения на природу познания, развернутую и детализированную систему знаний, позволяющую ему точно постигать не только глобальную организацию природы, но и составляющие ее элементы. В то время как в понимании эпикурейцев познание природы имело основной целью освобождение человека от страхов и мифов, которые переполняли его с колыбели, в трактатке познания стоиками речь идет о том, чтобы человек обрел самообладание в том мире, где он находится, иначе говоря, чтобы вновь поместить его внутрь абсолютного рационального и внушающего доверия мира — мира Божественного провидения, поместившего человека именно туда, где он находится, определившего его место в последовательной цепи отдельных причин и следствий, необходимых и разумных, которые он должен принять как данность, если действительно стремится освободиться от этой цепи в единственно возможной форме признания ее необходимости.

Таким образом, самопознание и познание природы находятся не в альтернативной оппозиции, а, напротив, в абсолютной связи, в том смысле, что познание природы открывает человеку тот факт, что он есть не что иное, как точка, единственная проблема которой состоит в том, чтобы определить свое местоположение и одновременно принять ту рациональную систему, которая это местоположение ей определила. В каком смысле можно считать данное следствие знания освобождением? Первым результатом знания природы является установление максимального напряжения между “Я” как разума и “Я” как точки. И, во-вторых, знание природы является освобождением в той мере, в какой оно позволяет человеку не отворачиваться от самого себя, не отводить взгляда от того, что он есть, а, напротив, лучше сфокусировать его и непрерывно держать самого себя в поле зрения, обеспечить такое созерцание себя самого, которое бы показывало связь человека с совокупностью установлений и необходимых условий, рациональность которых он понимает.

Следовательно, не терять себя из виду и охватывать взглядом весь мир в его целостности — это два вида деятельности, представляющиеся абсолютно нерасторжимыми, при условии, что этому состоянию предшествовало движение отстранения, это духовное движение субъекта, устанавливающее максимальную дистанцию между ним самим и его “Я”, благодаря чему он достигает вершины мира, приближается к Богу, участвуя в деятельности Божественной рациональности. Добродетельной является та душа, которая общается со Вселенной, внимательно со-

зерца все вокруг и, таким образом, сама себя контролируя в своих поступках и мыслях. Включиться в мир, а не вырваться из него, исследовать его тайны вместо того, чтобы обратиться к своим внутренним секретам, — вот в чем состоит добродетель души. Благодаря тому, что душа общается со всей Вселенной и исследует ее тайны, она способна контролировать свои поступки и мысли.

Вы видите, здесь нет воспоминания, даже если верна мысль, что разум узнает себя в Боге. Речь идет о большем, нежели новое открытие сущности души, о пройденном в мире пути, исследовании сути вещей в мире и их причин. Таким образом, речь вовсе не о том чтобы душа замкнулась в себе, чтобы она задалась вопросом “Что она есть?”, чтобы обнаружила в самой себе воспоминание о чистых формах, которые она когда-то видела; речь идет о том, чтобы видеть существующие в настоящий момент вещи, вычленять детали мира и понимать в ходе этого расследования, что представляет собой рациональность мира с тем, чтобы, поняв это, признать, что разум, руководивший организацией мира, Божественный разум того же типа, что и разум, позволяющий человеку познавать мир. Это открытие соприродности — ко-функциональности человеческого и божественного разумов осуществляется движимым любопытством умом человека, совершающим исследование миропорядка.

В этом нет абсолютно никакого перехода в мир иной. Мир, доступ к которому получает человек благодаря этому движению, описанному Сенекой, — это мир, в котором он существует. Отстраняясь, человек видит, как расширяется контекст, в который он помещен, и он вновь овладевает миром, таким, какой он есть.

Эта тема взгляда, устремленного на мир сверху вниз; тема духовного движения, которое есть не что иное, как движение, благодаря которому взгляд возносится еще выше и становится все более всеохватывающим, поскольку человек поднимается выше, существенно отличается от платонического движения. Я полагаю, что удалось определить одну из самых основных форм духовного опыта.

Понятие обращения

Существует две основных составляющих: повернуться к себе, возвратиться к себе.

1. Во всех этих выражениях присутствует идея реального движения субъекта по отношению к самому себе. И речь идет не только о том, чтобы просто, как в голый идее заботы о себе, проявлять внимание к самому себе, быть бдительным по отношению к себе. Речь действительно идет о некоем перемещении субъекта по отношению к самому себе. Субъект должен отправиться куда-то совершить что-то, что есть он сам. Перемещение, траектория, усилие, движение — все это должно содержаться в идее обращения к себе.

2. В этой идее обращения к себе мы имеем тему возвращения. Эти два элемента — перемещение субъекта к самому себе и его возвращение к себе — часто воплощаются в метафоре мореплавания. Мысль о том, что необходимо проследовать определенным маршрутом к порту спасения, преодолевая опасности на своем пути, подразумевает наличие определенной техники, комплексных знаний — теоретических, практических и соответствующих каждой конкретной обстановке, — которыми обладает лоцман. К этому роду лоцманской службы можно отнести три вида техники: а) медицина (лечить); б) политическое руководство (управлять другими); в) руководство самим собой (управлять самим собой). В ходе самореализации субъекта, “Я”, в сущности, представляется конечным пунктом некоей замкнутой траектории. Это траектория жизни, полная опасностей. Возвращение к себе противоречит христианско-аскетическому отказу от себя, но это повторяющаяся тема в нашей культуре, в которой мы всегда стремимся восстановить этику и эстетику своего “Я” (Монтень, Штирнер, Бодлер, политическая анархия, Шопенгауэр, Ницше). В этой серии попыток восстановить этику своего “Я”, в этом движении, заставляющем нас беспрерывно к ней обращаться, не придавая ей никакого содержания, можно заподозрить невозможность создать этику своего “Я” на сегодняшний момент, хотя это, возможно, задача важная, основная, политически необходимая, если только правда то, что нет иного основного и полезного очага сопротивления политической власти, кроме отношения своего “Я” к самому себе.

Если вопрос политической власти рассматривать как более общий вопрос отношений руководства, понимаемых как стратегическая область отношений власти — в самом широком и не только политическом смысле данного термина — в том, что есть в них мобильного, способного поддаваться преобразованиям, обратимого, — анализ власти должен сводиться к этике субъекта, определяемой отношением его “Я” к самому себе. В то время как в теории власти как института исследователи обычно обращаются к юридическому концепции правового субъекта, я в своем анализе отношений власти, руководства, управления собой и другими, отношения “Я” к самому себе рассматриваю как звенья одной цепи, как некую ткань. Именно вокруг этих понятий следует формулировать вопросы политики и этики.

Какая связь существует между обращением к себе и самопознанием? Разве обращение к самому себе не подразумевает в своей основе, что собственное “Я” человека становится объектом и областью познания? Разве в этом эллинистическом и римском предписании обращения к себе не обнаруживается исходная точка, первая завязь всех тех практик и знаний, которые в даль-

нейшем получают развитие в христианском и современном мире и которые станут начальной формой тех духовных наук, которые впоследствии будут названы психологией и анализом сознания.

Истинность субъекта

Каким образом вопрос об истинности субъекта встал на повестку дня? Как, почему и какой ценой была предпринята попытка высказать истинное суждение о субъекте, о том субъекте, которым человек не является, субъекте безумном или преступном, о том субъекте, которым человек является в обычной жизни, поскольку он говорит или работает, наконец, о том субъекте, которым человек бывает непосредственно для самого себя и в индивидуальном плане (в особом случае проявления сексуальности)? Именно этот вопрос о структуре истинности субъекта в этих трех формах я упорно пытался поставить.

Существуют две основные модели, объясняющие отношения между заботой о себе и самопознанием: платоновская и христианская.

1. Платоновская модель воспоминания, в которой объединяются и сливаются в едином душевном порыве самопознание и познание истины, забота о себе и возврат к бытию.

2. Христианская модель экзегезы (начиная с III и IV вв. н.э.).

В христианстве мы имеем схему отношений между познанием и заботой о себе; эта схема заключается, во-первых, в постоянном обращении от истинности текста к самопознанию, во-вторых, в интерпретации метода толкования как способа самопознания и, наконец, в позиции цели, которой является самоотречение.

Эти две модели покрыли собой третью эллинистическую модель самоцели отношения к себе. Однако эта модель, в отличие от модели Платона, не приравнивает заботу о себе к самопознанию, а оставляет ее автономной. И, в отличие от христианской, данная модель не интерпретирует “Я” как то, от чего следует отказаться, а, напротив, как цель, которую нужно достичь. Эллинистическая модель направлена на самоцель “Я”, то есть на обращение к себе.

24 февраля 1982

Духовность и аскеза

Если понятие *mathesis* означает знание мира, то аскеза значит знание субъекта. Речь идет о знании, которое подразумевает следующие четыре условия: перемещения субъекта, валоризация вещей согласно их реальному положению в космосе, возможность для субъекта видеть самого себя и, наконец, изменение способа бытия субъекта благодаря знанию. Именно это, на мой взгляд, и составляет то, что можно было бы назвать духовным знанием.

В культуре своего “Я” проблема субъекта в его отношении к практике ведет к чему угодно, кроме вопроса о законе. Она приводит к следующему вопросу: каким образом субъект может поступать так, как ему надлежит поступать, быть тем, чем он должен быть благодаря знанию истины? Греки и римляне, ставя вопрос о соотношении теории и практики, стремились понять, в какой степени сам факт знания истины может позволить субъекту не только действовать так, как он должен действовать, но и быть тем, кем он должен и хочет быть.

Схематически можно сказать следующее: там, где мы, современные философы, понимаем вопрос как “возможную или невозможную объективацию субъекта” в области знания, древние понимали структуру знания мира как духовный опыт субъекта; и там, где мы подразумеваем подчинение субъекта законопорядку, наши греческие и римские предки подразумевали организацию субъекта как конечную цель для самого себя через истину и ее осуществление. В этом заключается фундаментальная гетерогенность, которая должна нас предупредить против какой бы то ни было попытки осуществить ретроспективную проекцию; и я бы сказал, что тот, кто хотел бы проследить историю субъективности, или, вернее, историю взаимоотношений субъекта и истины, должен был бы попытаться обнаружить чрезвычайно длительную трансформацию такого строения субъективности, которое определяется духовностью знания и практическим постижением истины субъектом, в иное строение субъективности, где главенствующую роль играет проблема самопознания субъекта и его подчинения закону. Ни одна из этих проблем — ни законопослушание, ни самопознание субъекта не только не были основополагающими, но даже вовсе не присутствовали в античном образе мыслей и культуре.

10 марта 1982

Понятие *paresia*

Таким образом, ролью аскезы, ее функцией было установление связи между субъектом и истиной, связи настолько прочной, насколько это представлялось возможным, что должно было позволить субъекту здраво рассуждать; это здоровое рассуждение должно было находиться у него под рукой с тем, чтобы в случае необходимости он мог бы обратить его к себе самому в качестве

помощи. Следовательно, роль аскезы заключается в том, чтобы сделать субъект здравомыслящим, изрекающим истину. Это со всей очевидностью вывело нас на этические проблемы коммуникации, на проблему правил передачи этих здравых рассуждений, то есть на проблему коммуникации между тем, кто ими обладает, и тем, кому следует их передать, чтобы составить из них жизненный багаж.

Рассматриваемые со стороны ученика, техника и этика здравого рассуждения, очевидно, не были сосредоточены на проблеме речи. Вопрос о том, что именно должен и может сказать ученик, в Принципе не ставится, во всяком случае, он не является первостепенным. Напротив, ученику предписывается молчание как моральный долг и как технический прием. Это было особым образом организованное молчание, подчиняющееся определенному набору практических правил, включающих, таким образом, какое-то количество знаков внимания, то есть своего рода техника и этика молчания, слушания, чтения и письма, которые также являются упражнениями по субъективации здравого рассуждения.

С того момента, как мы обращаемся в сторону учителя, — того, кто должен изрекать здравые рассуждения, — возникает проблема говорения: что сказать, как сказать, согласно какому правилу, какой технической процедуре и какому этическому принципу?

Центральным в данном вопросе является понятие *paresia*. Этот термин, на мой взгляд, относится одновременно как к моральному качеству (отношение *ethos*), так и к технической процедуре, необходимой для передачи здравого рассуждения тому, кто в нем нуждается, для того, чтобы он мог создать самого себя как субъекта, суверенного по отношению к самому себе и говорящего себе самому истину о самом себе. Чтобы ученик мог действительно воспринять здоровое рассуждение должным образом, в соответствующих условиях, необходимо, чтобы это рассуждение было высказано учителем в общей форме *paresia*. Этимологически *paresia* значит “сказать все”. *Paresia* говорит все. Однако *paresia* означает не столько “сказать все”, сколько искренность, свободу, открытость, благодаря которым человек говорит то, что ему надо сказать, поскольку ему хочется это сказать в тот момент, когда он испытывает желание это сказать, и в той форме, в какой он считает необходимым это сделать. Термин *paresia* столь тесно связан с выбором, с решением говорящего, что латиняне справедливо перевели его словом *libertas*. *Paresia* — это свобода говорящего.

В античности существовало противопоставление между *paresia* — искренней манерой говорить, лестью (моральный противник) и риторикой (технический противник). Лестец — это тот, кто мешает императору заботиться о себе должным образом и делает его слабым как по отношению к самому себе, так и по отношению к другим. Лесть — это ложное, лживое рассуждение. В риторике важна не столько правда, сколько убеждение. *Paresia* передает истину напрямую, тогда как риторика, в лучшем случае, только косвенно. Действительно, риторика — это все-го-навсего техника, которая должна обеспечить передачу общеизвестной истины (о лести см.: Сенека. Исследования природы, введение к главам III и IV; о риторике см.: Цицерон и Квинтилиан).

В чем состоит *paresia*? Она не равнозначна своему содержанию (истине), а представляет собой правила осторожности и правоспособности; функцией риторической формы является оказание воздействия на других людей, тогда как в *paresia* говорящий занимает иную позицию. Открываясь другому, он, конечно, оказывает на него определенное влияние, однако в истоках этой открытости лежит его благородство; его проявление имеет характер, незаинтересованный относительно его собственного благосостояния. Риторика представляет собой другой случай, когда говорящий стремится убедить. Существует переход от *paresia* учителя к *paresia* учеников. В эпикурейском кружке правдивая речь считалась обязательной: я открываю другим истину моей собственной души; я должен ответить правдивой речью. В этом истоки христианской исповеди.

Для полной гарантии *paresia* в том, что человек говорит, должно действительно ощущаться его собственное присутствие. Иначе говоря, правда того, что он говорит, должна обнаруживаться в его поведении и в образе жизни. Говорить то, что думаешь, думать то, что говоришь, вести себя так, чтобы слова не расходились с поступками, — это обещание, это своего рода добровольное обязательство лежит в основе действия. Учитель придерживается данного обязательства, и потому его речи выслушиваются. Глубинную сущность *paresia* составляет тождественность субъекта высказывания и субъекта поведения. Именно эта тождественность дает право и возможность выходить в речи за рамки надлежащих и традиционных форм, говорить независимо от ресурсов риторики, которую, в случае необходимости, можно использовать с целью облегчить восприятие того, что говорится. *Paresia*, умение говорить искренне, является основной формой речи руководителя; это речь, свободная от правил, освобожденная от риторических приемов в том, что касается ее привязанности к ситуации, к конкретному случаю и к особенностям слушающего. Это такая речь, которая со стороны говорящего равноценна обязательству и представляет собой определенное соглашение между субъектом высказывания и субъектом поведения. Субъект берет на себя обязательство в тот самый момент, когда он искренне говорит, что будет делать то, что он говорит, и станет субъектом такого поведения, которое постепенно объединит его с истиной, им формулируемой.

Мы можем назвать педагогикой передачу такой истины, функцией которой является снабжение субъекта какими-либо отношениями, способностями, знаниями, которых он до этого не имел и которые должен будет получить к концу педагогических отношений. С этого момента психогигиеной можно было бы назвать передачу такой истины, функцией которой будет не снабжение субъекта какими-либо отношениями, а скорее изменение способа существования субъекта. В эпоху греческо-римской античности основное бремя истины в психогигиенических отношениях приходится на долю учителя, который обязан подчиняться целому комплексу правил, чтобы говорить истину и чтобы истина могла произвести должный эффект. Основные задачи и обязанности возложены на того, кто произносит истинное суждение. Именно по этой причине можно сказать, что отношения психогигиены находятся в относительной близости к отношениям педагогики, так как в педагогике истину действительно формулирует учитель. В педагогике истина и обязательства, которые она налагает, находятся на его стороне. Это справедливо для любой педагогики, но это также справедливо и для того, что можно было бы обозначить как античную психогигиену, которая ощущается еще и как *paideia*. Напротив, в христианстве, по-моему, после серии весьма существенных сдвигов — известно, что истина исходит не от того, кто наставляет душу, и она дается по-другому, — произойдут изменения: станет видно, что если действительно руководитель сознания обязан подчиняться определенному набору правил, то основная цена истины придется на долю того, чья душа нуждается в руководстве. С этого момента между христианской психогигиеной и психогигиеной греческо-римского типа намечается глубокое различие и даже противопоставление. Греческо-римская психогигиена была очень близка педагогике; она подчиняется той общей структуре, согласно которой истиной владеет учитель. В христианстве же происходит разрыв между психогигиеной и педагогикой, поскольку оно требует от души, находящейся под психогигиеническим воздействием, то есть от ведомой души, говорить ту истину, которую может сказать лишь она одна, которой обладает она одна и которая является одним из основополагающих — хоть и не единственным — элементом той операции, посредством которой изменится способ ее существования; в этом заключается суть христианского признания. В христианской духовности ведомый субъект должен присутствовать внутри истинного суждения как объект своего собственного истинного суждения. В суждении ведомого субъекта высказывания должен быть референтом высказывания.