

[И. В. Рязанов]

Маргинальная антропология Мишеля Фуко:

ОПЫТ
аналитического
чтения

Пермский институт (филиал) Федерального государственного
бюджетного образовательного учреждения высшего образования
«РОССИЙСКИЙ ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ Г. В. ПЛЕХАНОВА»

Государственное краевое бюджетное учреждение
ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

И. В. Рязанов

Маргинальная антропология Мишеля Фуко:

ОПЫТ
аналитического
чтения

МОНОГРАФИЯ

Посвящается памяти С. В. Неганова,
директора Пермского государственного архива
социально-политической истории

Пермь, 2025

УДК 141.319.8
ББК 87.52
Р99

Рязанов И. В.

Р99 Маргинальная антропология Мишеля Фуко: опыт аналитического чтения / Рязанов И. В. – Пермь, 2025. – 160 с.

ISBN 978-5-6054229-7-6

Представлен дискурсивный анализ творческого наследия известного французского философа М. Фуко. Различие между языком и дискурсом, анализом и интерпретацией стало исходным пунктом исследования основных проблем проекта «истории сексуальности», созданных автором в завершающий период своего творчества. Представленная в монографии концепция обозначена автором в качестве маргинальной антропологии. Монография предназначена как для специалистов в области философии, культурологии, лингвистики, так и для читателей, интересующихся проблемами современной западной философии.

УДК 141.319.8
ББК 87.52

Рецензенты: Профессор кафедры философии ПГНИУ,
доктор философских наук, Пороosenков С. В.

Профессор кафедры гуманитарных и социальных наук
Пермского Военного института Войск Национальной
гвардии Российской Федерации доктор философских наук,
Шемякинский В. М.

ISBN 978-5-6054229-7-6

© Пермский государственный архив
социально-политической истории
© Рязанов И. В.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧИТАТЬ ФУКО: введение.....	4
Глава I. Генеалогия маргинальной субъективности.....	8
1.1. Эпистемологический парадокс антропологического проекта М. Фуко	8
1.2. Античный текст М. Хайдеггера	15
1.3. Назад к античности.....	24
1.4. Археология маргинального этоса	36
Глава II Этика удовольствия: опыт диалектического различия	55
2.1. Позитивная диалектика удовольствия у раннего Х. Г. Гадамера	55
2.2. Концепция «Lebenswelt» и её влияние на раннюю герменевтику Х. Г. Гадамера	67
2.3. Проблема Филеба: между удовольствием и разумом.....	83
Глава III Генеалогия удовольствий: искусство заботы о себе	105
3.1. Античный глоссарий М. Фуко	105
3.2. Структура античного этоса.....	122
Заключение	138
Библиографический список.....	142

ЧИТАТЬ ФУКО: ВВЕДЕНИЕ

Творческое наследие известного французского теоретика культуры, историка и философа М. Фуко сохраняет повышенный интерес у представителей гуманитарных и социальных наук. Своими книгами, статьями и лекциями, читаемыми в Коллеж де Франс, он значительно повлиял на развитие социально-гуманитарного знания во второй половине XX века. Изучая его творческое наследие, необходимо выделить проблему «маргинальности» в качестве предмета исследования, так как именно она способствует наиболее объективному раскрытию проекта, названного автором «история сексуальности». Для изучения указанной темы, воспроизведём результаты предыдущих исследований, связанных с исследованием таких проектов Ф. Фуко как проект «истории Безумия» и проект «истории Наказания».

Во-первых при анализе интерпретационной стратегии французского философа, был выделен определённый методологический парадокс. Его суть заключалась в том, что диспозитив сексуальности у М. Фуко означал расширение поля анализа, который, в силу осуществлённой автором процедуры деонтологизации языка и изменения пространства интерпретации, не просто противопоставлял её методу анализа, но на пределе любой возможной герменевтики обосновывал указанный диспозитив как маргинальную конструкцию. В результате сексуальность, как объект дискурсивного анализа, как правило, представала на пределе различия герменевтического, то есть на пределе различия тех или иных техник чтения и дешифровки.

Во-вторых, при анализе проектной деятельности М. Фуко мы исходили из того, что у него никогда не существовало единой методологической программы. Это допущение после публикаций лекций французского мыслителя, читаемого им в Коллеж де Франс получает дополнительное концептуальное

обоснование. В последнем курсе, прочитанном в 1983–1984 учебном году, мы находим очень ценное на наш взгляд положение, связанное со сменой методологии. На это указывает отечественный переводчик данного курса А. В. Дьяков. В своём послесловии он пишет: «Знакомство с его текстами может раз и навсегда изменить взгляд читателя, но не позволяет ему воспользоваться «методологией» Фуко, потому что никакой методологии, собственно нет. Есть совокупность исследовательских методов и приёмов, которые непрестанно меняются в зависимости от целей и объектов фукольддианского исследования»¹. В этом смысле, например, вопрос об анализе всего поля множественных и подвижных отношений власти, был напрямую связан с вопросом о пресловутой императивности генеалогического метода. Наличие якобы существующей в творчестве М. Фуко единой методологической программы опровергалось тем, что в проекте истории сексуальности маргинальная дискурсивность оказывалась неким бриколажем, то есть, определённым способом использования локальных, прерывных и незаконных с точки зрения науки знаний. Отсюда становилось понятным, что цель генеалогической аналитики не могла быть подчинена императивности универсального метода, так как она вытекала из выбранной автором стратегии различия интерпретации и аналитики как конкретных инструментов познания. Тем самым, генеалогический метод скорее был, инструментален, чем императивен, как и сам объект, подвергающейся процедуре анализа.

С учётом этих обстоятельств и было сформулировано положение, в силу которого, на наш взгляд, в проекте истории сексуальности М. Фуко произошло стратегическое смещение, была осуществлена её перекодировка, что и привело к изменению всего генеалогического проекта. Уже в первом томе истории сексуальности была проиллюстрирована тенденция, указывающая на маргинально-антропологическую аффектацию тех или иных социально-классовых различий. Буржуазная сексуальность посредством усиления заботы о теле, превратилась в новую пост ницшеанскую генеалогию морали, а секс как «эффект с ценностью смысла» актуализировал мысль Ф. Ницше связанную с ценностью самих ценностей.

Исходя из вышесказанного, мы можем более точно определить и предметную сферу нашего дискурсивного анализа и задачи, которые такой анализ ставит перед собой. Поскольку археологическое «исчезновение человека» в

¹ А. В. Дьяков Послесловие переводчика. // Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году /М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб. Наука, 2014. С. 347–348.

творчестве М. Фуко обернулось в процессе трансформации генеалогического проекта его возвращением, то концепт перекодированной сексуальности, наполненный маргинально-антропологическим смыслом конституирует и новое поле исследования. Предметом данного исследования, таким образом, становится маргинальная антропология, системно развёрнутая французским философом во втором и третьем томе истории сексуальности, а также в лекционных курсах читаемых автором в Коллеж де Франс в последний период своего творчества.

Среди всей совокупности задач появляющихся в таком исследовании, нас в первую очередь будут интересовать следующие.

1. Какова природа механизма изменений, способствующая трансформации всего генеалогического проекта и какие формы эти изменения могут принимать.

2. Возможна ли при дискурсивном анализе аналогия между изменением герменевтической и генеалогической структуры исторического процесса.

3. В чём заключается существенное различие антропологической проекции на проект истории Безумия с одной стороны и проект истории сексуальности с другой стороны. И сопоставимо ли археологическое «исчезновение человека» с формами его существования в проекте истории сексуальности.

4. И, наконец, самая главная наша задача может быть сформулирована следующим вопросом: сохраняет ли своё значение используемый способ чтения позднего М. Фуко? Насколько и в каком отношении маргинальная герменевтика сопоставима с маргинальной антропологией, а поскольку маргинальная антропология в свою очередь репрезентирована темой «античный текст М. Фуко», то нам для объективного и детального раскрытия этой темы необходимо будет обратиться к допущению, сделанному Робером Кастель в статье «Проблематизация как способ прочтения истории»². В данной статье автор исходит из того, что «понятию проблематизация не отводится эксплицитно центральное место»³. Поэтому он подвергает указанное понятие анализу исходя из требований исторической методологии.

При всей ценности подобного подхода и перспективной проекции этого весьма, как справедливо указал Робер Кастель, проблематичного понятия, мы в своём исследовании по возможности будем придерживаться совершенно

² Робель Кастель. «Проблематизация» как способ прочтения истории. // Мишель Фуко и Россия: сб. статей СПб.: М Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 10–32.

³ Там же. С. 10.

иных критериев, для анализа интерпретационной стратегии автора проекта «истории сексуальности». Поэтому и вопрос, а точнее форма вопроса, которая при ближайшем рассмотрении оказывается в центре нашего внимания, звучит следующим образом: «Какова природа механизма изменений, способствующая трансформации генеалогического проекта?». И при этом специфика этих изменений такова, что она совершенно не попадает в поле традиционно применяемого в научных исследованиях исторического анализа. Сама децентрация понятия проблематизации позволила Роберу Кастель конституировать пространство, в котором возможно выстроить легитимность отношений между различными способами прочтения истории. Мы же исходим из невозможности такой легитимности и в силу этого обозначаем свой подход в качестве маргинального. Подобный подход ставит задачу, обратную той, что предложил Робер Кастель, поэтому сфокусировав на понятии проблематизация, свой исследовательский взгляд мы сможем войти в аутентичное для М. Фуко генеалогическое измерение истории. Таким образом, анализ понятия проблематизация внутри исследовательского проекта М. Фуко означает одновременно и анализ совокупности тех дискурсивных и недискурсивных факторов, что привели в итоге к изменению генеалогической матрицы истории сексуальности.

ГЕНЕАЛОГИЯ МАРГИНАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

*В отношении самих себя мы
не являемся познающими.
Ф. Ницше*

1.1. Эпистемологический парадокс антропологического проекта М. Фуко.

Вопрос о природе механизма изменений напрямую связан с той несколько декларативной позицией, которую занял М. Фуко, объясняя причины своего очередного теоретического сдвига. Во введении ко второму тому истории сексуальности он тщательно и подробно обосновывает причины, в силу которых ему пришлось принципиально менять направление своего исследовательского интереса. Во-первых, он выделяет традиционную для своих анализов форму эпистемологического парадокса. История сексуальности должна быть помещена в феноменологические скобки, поскольку «термин сексуальность появился довольно поздно в начале XIX века»⁴. В истории познания «сексуальность», как и «безумие» в качестве объектов познавательного интереса могли и не существовать, они определены конкретными условиями своего происхождения. Поэтому вопрос о существующей или несуществующей сексуальности, как впрочем, и вопрос о безумии – это всегда вопрос о субъекте «речь шла о том, чтобы проанализировать, каким образом в современных обществах сложилась такая «форма опыта», где индивиды должны признавать себя в качестве субъектов определённой «сексуальности».⁵

⁴ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 5.

⁵ Там же. С. 6.

С другой стороны, мы должны вспомнить, что начиная с археологической реконструкции опыта Безумия, дискурсивная сексуальность у М. Фуко была строго поделена между Разумом и Неразумием, нормальным и ненормальным. В археологическом проекте сексуальная этика с жёсткой регламентацией меж половых отношений являлась своеобразным знаковым элементом всего ансамбля неразумия. Как определённый герменевтический ключ она служила для расшифровки следов безумия и в качестве «высшей формы чувствительности» конституировала психоаналитический дискурс о сексуальности. Тем самым ненормированная сексуальность, артикулировавшая себя на языке бессознательного, прямо проецировалась на буржуазную семью, не только порождая тот или иной модус восприятия безумия, но и создавая эффект исторически наказываемой сексуальности. В эпицентре происходящего смещения оказывается, таким образом, переход от формы буржуазной семьи к форме опыта субъективности конкретного индивида. Такая перекодировка сексуальности во многом способствует изменению всего генеалогического проекта. В силу указанной тенденции мы можем по аналогии с историей Безумия допустить в истории сексуальности видоизменение известной формулы М. Фуко, отныне не только «Безумие говорит на языке антропологии» но и сексуальность.

Во-вторых, изучение «форм, в которых индивиды приводятся к тому, чтобы признавать себя субъектами пола»⁶, потребовало от автора провести и более широкую аналогию. Речь идёт о воспроизводимой в границах маргинальной антропологии, герменевтической проблематики то есть о проблематизации, которая как раз и связана с проблемой опыта субъективности. Ещё раз обратимся к генеалогии внутренней работы М. Фуко, как мы помним, археология субъекта в истории Безумия была отождествлена с археологией языка, исходя из чего, становится более понятной герменевтическая аналогия в истории сексуальности. Теперь проблемы истолкования форм безумия, существующие для наук изучающих душевные расстройства, влияют и на изучение тех или иных форм субъективности. Так же необходимо отметить, что раскрытие скрытого смысла при истолковании форм безумия, вытекало из трёхчленной структуры человек, безумие и истина. В силу чего археологическая структура этих компонентов во многом обуславливала смысловое пространство возможной интерпретации такого маргинального объекта, как безумие. В проекте истории сексуальности возможность интерпретации вытекает из того, что опыт сексуальности это как минимум историческая проекция

⁶ Там же. С. 8.

«определённой генеалогии» необходима, как пишет М. Фуко предварительная историческая и критическая работа в отношении субъекта желания. То, что раньше существовало как способ реконструкции генеалогического метода Ф. Ницше и оборачивалось разрывом с археологией, с отказом презумпции преемственности генеалогии по отношению к археологии, теперь обретает статус герменевтики желания, основанной на способе, посредством которого субъект сексуальности, конституировал себя в качестве носителя скрытого смысла. И если «идея этой генеалогии была в том, чтобы проанализировать, каким образом индивиды приводились к необходимости применять к самим себе и к другим определённую герменевтику желания»⁷, то сам способ признания себя субъектом желания, во многом дублирует и повторяет способность к безумию. В этом случае способность к безумию, имманентно содержащая в себе неразрешимость человеческого существования и образующая предел интерпретации исторической субъективности, во многом способствует преодолению разрыва, который существовал между археологией и генеалогией М. Фуко.

Одновременно с этим способность к безумию, превратившаяся в герменевтику исторической субъективности, означала и трансформацию генеалогического смысла сексуальности, так как позитивность её происхождения требовала растворить субъекта в «местах пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий». Другими словами возможность изменения способности к безумию в проекте истории сексуальности это способ преодоления деструктивности субъекта исторического познания и вместе с тем депсихологизация всего генеалогического подхода. А поскольку в этом подходе генеалогия исторического предполагала и допускала три способа и типа использования деструктивности, то мы можем относительно каждого способа высказать следующие суждения:

1. В первом типе меняется методологический способ пародийно-деструктивного использования реальности. Вспомним, что ранее в этом типе границы исторического познания были смещены относительно исторической идентификации историка. Теперь границы исторического познания больше не смещены относительно исторической идентификации историка они проблематизированы: то есть, центрированы относительно способа признания субъектом себя в качестве субъекта желания. Например «для того чтобы понять, каким образом для современного индивида стал возможен этот опыт отношения к себе как субъекту некой «сексуальности», требовалось очевид-

⁷ Там же. С. 9.

но предварительно исследовать способ, каким западный человек в течение многих веков приводился к тому, чтобы признавать себя в качестве субъекта желания»⁸. Таким образом, М. Фуко не просто вернул проекту истории сексуальности, антропологическую форму времени он в имманентности генеалогического радикализировал вопрос об интерпретации исторического, то есть вопрос об историчности самой интерпретации.

2. Во втором типе видоизменяется диссоциативно-деструктивное использование идентичности, вследствие чего генеалогия исторического больше не ставит перед собой задачу систематически растворять идентичность исторического субъекта. Скорее наоборот множественная генеалогия синтезов состоявшегося и несостоявшегося в истории, ставит перед собой проблему соотношения себя с множественностью идентифицирующего себя субъекта. А нелинейная динамика исторической событийности в силу очередного теоретического сдвига, обретает форму вопроса «о формах и модальностях отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и признаёт себя в качестве субъекта»⁹. Такая трансформация на наш взгляд означает изменение методологического статуса принципа исторической событийности, который рассматривается вне контекста сингулярного закона, направленного против кумулятивной непрерывности. Тем самым каждое произошедшее событие репрезентирует себя в форме интерпретации, в которой смысл и цель неразрывно связаны с «историей человека желания». Это в очередной раз подтверждает инструментальность генеалогического метода, находящего в герменевтической структуре исторического процесса возможность для преодоления деструктивности субъекта исторического познания с одной стороны и анонимности истории разорвавшей связь с субъектом с другой стороны. Подобная интерпретация уже не усиливает динамический аспект проблемы наказания и основанную на этом аспекте реконструкцию «систем порабощения», поскольку и первое и второе разрушали герменевтическую структуру исторического процесса, она скорее расширяет проблемное поле этого процесса, позволяя одновременно и расширять предел интерпретации исторической субъективности. И если множественность «человека желания» методологически видоизменена, то это и есть результат объективизации того, что Поль Вен считал главным достижением М. Фуко как историка, историческая сингулярность невозможна без редкости человеческого факта, тем более, что сознание эту редкость не воспринимает, даже историческое сознание «челове-

⁸ Там же. С. 9.

⁹ Там же. С. 10.

ческие факты редки, они не укоренены в полноте разума, вокруг них имеется пустое пространство для других фактов о которых наш разум не догадывается; ведь то, что есть, могло бы быть другим»¹⁰ Историческая редкость «человека желания» настолько расширяет проблемное поле исторического процесса, насколько «человек желания» объективирует себя посредством детерминированных практик, детерминированность которых, по словам Поля Вена, следует выявлять, поскольку сознание их не воспринимает.

3. Третий тип был связан с сакрально-деструктивным использованием истины противоположной истории. В этом противопоставлении историческое познание в качестве совокупности форм воли к знанию обладало масштабом собственной несправедливости. Поэтому в историческом анализе воли к знанию, содержалось положение в соответствие с которым, в «самом познании отсутствует право на истину» или её основание, исходя из чего деструкция, познающего субъекта была соизмерима с бесконечностью познания и идеей абсолютного знания. В таком случае вместе с деструкцией познающего субъекта под вопросом оказывалась и любая историческая форма воли к знанию, а генеалогия как модальность исторического познания становилась деструкцией познающего субъекта. Допускает ли генеалогия исторического исследования такое использование деструктивности? Допускает, если объектом исторического анализа оказываются отношения устойчивого и неустойчивого, структурированного и неструктурированного и так далее; то есть если усиливается динамический аспект проблемы наказания и вытекающая отсюда проблема реконструкции «систем порабощения». Но в нашем случае в центре внимания оказывается трансформация, которая сакрально-деструктивное использование истины превращает в «анализ истинностных игр в отношении себя к самому себе и форм конституирования себя в качестве субъекта»¹¹ тем самым в истории сексуальности поле исследования напрямую отождествляется с «историей человека желания».

Методологическим ключом объясняющем механизм реорганизации исследовательского проекта М. Фуко может быть пере интерпретация проблемы наказания, поставленная Ф. Ницше в сочинении «Генеалогия морали». Выделяемая немецким философом исходная посылка любого исторического исследования заключена в том, чтобы не смешивать между собой происхождение и цель наказания, два компонента, применяемых к истории

¹⁰ Поль Вен. Как Пишут Историю. Опыт эпистемологии (Приложение). Фуко совершает переворот в истории. М. Научный мир. 2003. С. 351.

¹¹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб. 2004. С. 10.

возникновения права «причина возникновения какой-либо вещи и её конечная полезность, её фактическое применение и включенность в систему целей totosoeo расходятся между собой»¹². В силу данной посылки история репрезентирует себя в форме интерпретации, поэтому в генеалогической матрице исторического процесса «всякое возобладание и господство есть новая интерпретация»¹³. Исходя из этого различия, М. Фуко осуществляет анализ истинностных игр в их связи с отношениями власти, то есть усиливает динамический аспект проблемы наказания. Аспект совершенно неопределимый с точки зрения Ф. Ницше, в силу того, что понятие наказания представляет не один смысл, но целый синтез смыслов, отсюда и вся история наказаний у автора «Генеалогии морали» – это единство, «с трудом поддающееся анализу, и что следует подчеркнуть, совершенно неопределимое»¹⁴. Поэтому позитивность вопроса о наказании: «Почему, собственно, наказывают?» перестаёт быть позитивностью связанной с реконструкцией «систем порабощения», в которых неустойчивое и неструктурированное совершенно свободны по отношению к обозначаемому историческому смыслу. Генеалогия наказания, таким образом, осуществляя власть над субъектом в процессе пере интерпретации, уступает место власти субъекта над самим собой, а вопрос о наказании теперь оказывается, смещён из центра генеалогической проекции, он не может больше изменять герменевтическую структуру исторического процесса. В качестве методологического различия происхождения и цели наказания, этот вопрос становится формой новой интерпретации, и его структурная конфигурация напрямую вытекает из герменевтики исторической субъективности, отсюда и основной вопрос, который будет конституировать всю последующую маргинальную антропологию М. Фуко. «Посредством, каких истинностных игр человек признал себя в качестве человека желания?»¹⁵

Мы видим как в процессе стратегической переориентации проекта истории сексуальности, историческая форма, деструктурированная генеалогическим содержанием проблемы наказания, уступает своё место. В новой форме истории, отношения субъекта и истины, будут построены на исторической само интерпретации. С одной стороны это означает, что субъект и истина, становятся противоположными полюсами, общей совокупности дискурсив-

¹² Ницше. Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. Т. 2. М. 1996. С. 455.

¹³ Там же. С. 455.

¹⁴ Там же. С. 457.

¹⁵ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб. 2004. С. 11.

ных и не дискурсивных факторов, генеалогии исторического процесса, а с другой стороны указывает, что сексуальность теперь является некой криптограммой маргинальной субъективности. Трансформировалась ли сексуальность в процессе подобной исследовательской реорганизации в субстрат герменевтических отношений? Возможно, ли применить к ней традиционные приёмы дешифровки скрытого смысла. Или герменевтика М. Фуко это способ бриколажного функционирования, в котором маргинальный объект, необходимо рассматривать как момент сцепления генеалогической и герменевтической структуры исторического процесса. Во всяком случае, к специфике методологической практики М. Фуко можно отнести то, что она воспроизвела форму анализа, при котором различие конкретных инструментов познания не деформировало сам способ «понимания истории истины» то есть маргинальность объекта соответствовала форме познания, что и давало на взгляд автора истории сексуальности, определённые теоретические преимущества. С точки зрения структурной организации проблемы, отношения субъекта и истины это ещё и почти, что герменевтический круг истории маргинальной субъективности, где герменевтика оценивается и обесценивается исходя из генеалогии самой проблемы. Статус объекта в таком случае и есть ключ к пониманию причин способствующих к переходу герменевтике исторической субъективности.

Другими словами история безумия и история сексуальности оказались, крайними полюсами маргинальной антропологии, в которой герменевтика это наиболее адекватный объекту инструмент познания. С учётом вышесказанного становится более понятным, почему в контексте общей линии исследования маргинальной антропологии и весьма противоречивой методологической практики у М. Фуко на горизонте истории «человека желания» возникает образ античного текста. Этот образ одновременно содержит как возможность «глубокого понимания» так и «отличия, не позволяющие нам ликвидировать дистанцию между нами и той мыслью, в которой мы признаём истоки нашего современного мышления»¹⁶. Каков статус этого образа, если оценивать его исходя из методологической установки, связанной с историей истины, а точнее с уже видоизменённой археологической формулой, «человек-безумие-истина», трансформировались по определённым правилам методологической стратегии в формулу «человек-сексуальность-истина». В истории современной философии, которая уже стояла перед проблемой «каков способ бытия истины» имеется прецедент, как деструкции всей ме-

¹⁶ Там же. С. 12.

тафизической традиции, так и воспроизведения образа античности в качестве исконного философского вопрошания или герменевтики завязанной на проблему истины и человека вопрошающего о ней. Например, в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера можно выделить позитивный аспект применяемой им деструкции. Речь идёт о вопросе, отнесённом автором «Бытия и Времени» к ближайшему, что затрагивает человека и саму его способность вопрошать «была ли в течение истории онтологии вообще, интерпретация бытия и могла ли быть – и в какой мере – тематически приведена в связь с феноменом времени»¹⁷. Из общей структуры вопроса нас интересует его первая часть, так как именно она проблематизирует последующую эволюцию многих идей немецкого мыслителя и во вторых нас будет интересовать вопрос о возможности или невозможности проведения аналогии между античностью М. Хайдеггера и М. Фуко.

1.2. Античный текст М. Хайдеггера.

Генезис размышлений М. Хайдеггера, связанный с античностью, направляет нас к феноменологическому периоду творчества немецкого мыслителя, так как именно в этот период, используя античные мислеобразы, он создаёт герменевтическую модель понимания. Обратимся к структуре понимания представленной в сочинении «Бытие и Время» в данном тексте вышеуказанная структура, рассматриваемая с точки зрения своей внутренней организации очень многослойна. Например, взятая в онтологическом аспекте она формирует так называемые феноменальные ряды «нечто как нечто», «для чего», «как что» и так далее.

Вместе с тем есть один момент, который собственно и определяет выделенный нами прецедент, обозначенный как «Античность и Хайдеггер», этот момент связан с описанием развёртывания герменевтического смысла или *apriori* понимания. Последнее и является моментом вхождения в структуру герменевтического круга «круг в понимании принадлежит структуре смысла, каковой феномен укоренён в фундаментальной устроенности здесь-бытия, в истолковывающем понимании»¹⁸. Герменевтический круг исторически и диалогически в тексте «Бытия и Времени» возвращал в античную традицию со своими модусами проявления. Например, феномен высказывания становился герменевтическим объектом, который представлял собой особый способ прочтения платоновского корпуса текстов. Античная онтология, на взгляд не-

¹⁷ М. Хайдеггер. Бытие и Время. М. 1997. С. 23.

¹⁸ М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. М. 1993. С. 15.

мецкого мыслителя как раз и является способом, который «занимает исключительно благоприятное место в рамках фундаментально-онтологической проблематики, поскольку λόγος функционировал как единственная направляющая нить, обеспечивающая подступ к сущему и определение бытия этого сущего. Наконец высказывание испокон веков считается преимущественным и собственным «местом истины»¹⁹. В границах герменевтического круга, через возможность смыслового развёртывания мыслеобраза «логоса» создаётся основа и для построения структуры феномена «высказывание», тем более, что данный мыслеобраз λόγος в платоновской философии позволяет необычайно широко раздвинуть горизонт своих интерпретаций. Приведём текстологические фрагменты, иллюстрирующие как смысловую объёмность мыслеобраза, так и широту его интерпретации.

В ранних платоновских диалогах мыслеобраз очерчивает смысловую корреляцию между вещностью и словом «Для каждой существующей вещи есть свои слова»²⁰, а также между самопознанием и словом «А беседовать и пользоваться словом, по твоему мнению, это одно и то же».²¹ В переходный период творчества Платона, в движении от сократических диалогов к учению об идеях, мыслеобраз необычайно широко интерпретируется как собственно искусство слова: «И остальные искусства Горгий, совершенно так же: каждое из них занято речами о вещах, составляющих предмет этого искусства».²² Именно это раскрывается через теорию происхождения имени «Да ведь имя, видимо, имеет отношение к слову: он толкователь воли богов, герменевт и вестник, он и вороват и ловок в речах, он же покровитель рынка, а все эти занятия связаны с властью слова. Мы уже говорили, что «эйрейн» означает «пользоваться словом», а Гомер часто употребляет слово «эмесато», что означает «измыслил». Так вот, из этих двух слов законодатель и составил имя бога, который измыслил речь (логейн) и слово (логос). Теперь же для красоты, я думаю, мы производим это имя как Гермес».²³

В период создания учения об идеях, мыслеобраз в творчестве Платона развёртывается как диалектическое учение об истине. «Никого, кто не знает истины, я не принуждаю учиться говорить, напротив, если мой совет что-нибудь значит, – пусть лишь обладающий истиной приступает затем ко мне. Я

¹⁹ Там же. С. 16.

²⁰ Платон. Евтидем // Платон. Соб. соч.: В 4 т. М. 1993. Т. 1. С. 175.

²¹ Платон. Алкивиад. // Там же. С. 257.

²² Платон. Горгий // Там же. С. 481.

²³ Платон. Кратил // Там же. Т. 2. С. 642.

притязаю вот на что: даже знающий истину не найдёт помимо меня средства искусно убеждать»²⁴. В наиболее позднем периоде творчества античного философа, мыслеобраз выступает как диалектически развёрнутая эйдетическая космология «Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума. Если это так, то высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образцом чего-то. Но в каждом расхождении важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым, в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не может отсутствовать».²⁵

Возвращаясь к герменевтической феноменологии М. Хайдеггера, мы должны отметить, что структура высказывания служит и своеобразным способом вхождения в античную традицию. Так мыслеобраз, λόγος феноменально берётся как мысленно-семантическая словоформа греческого языка. Например, логос в качестве λόγος ἀροφαιδής интерпретируется как нозматическая корреляция смысла, а точнее у М. Хайдеггера эта процедура носит название «соопределение слову «высказывание» разных значений. Высказывание в первую очередь означает выявление и при этом мы фиксируем исконный смысл: показываем сущее из него самого. В высказывании «молот – слишком тяжёлый «то, что обнаруживается для видения, не есть какой-либо «смысл», а есть сущее как подручное»²⁶. Как мы видим круг понимания помимо конкретной феноменальности «как что» в структуре высказывания содержит и метафорическое «сущее – подручное». Такое отношение с греческим ἀροφαιδής свидетельствует, что метафорическое располагается внутри метафизического и, что оно указывает на это своё расположение движением от частного к целому. Если внутри целого указывают на него движением частного, то такой ход развёртывания греческой словоформы даёт возможность очертить и контуры всей герменевтической ситуации. В силу чего смысловое поле, образуемое словоформой, внутренне подвижно

²⁴ Платон. Федр. // Там же. С. 170.

²⁵ Платон. Тимей // Там же. Т. 3. С. 433.

²⁶ Хайдеггер. М. Работы и размышления разных лет. М. 1993. С. 18.

и обладает устойчивым ритмом текстовой единицы. Исходя из этого становится более понятным, почему смысловые корреляции в данном случае позволяют максимально расширять поле значений, они как пишет немецкий философ «выявляются». В итоге структура высказывания представляет из себя «выявление, определяющее, сообщающая» она, таким образом, раскладывается на конкретную феноменальность «как что», интерпретируемую из словоформы *ἀροφὰς* и более фундаментальный экзистенциал «как что», представляющий из себя феноменологическую универсальность здесь-бытия. В герменевтическом круге в «осмотрительно понимающем истолковании» соотнесены друг с другом апофатическое «как что» и экзистенциально-герменевтическое «как что» и при этом они по сути дела представляют разные векторы интерпретации.

Также необходимо на наш взгляд указать на то, что М. Хайдеггер встраивает античные мыслеобразы в апофатическую структуру наличности «Для философского рассмотрения сам *λόγος* есть нечто сущее, и согласно с ориентацией античной онтологии, нечто наличное. Ближайшим образом наличны, следовательно, наперёд даны, как и вещи, слова и последовательность отдельных слов, в каковой он, *λόγος* выговаривает себя. Первые поиски структуры, таким образом, наличествующего *λόγος*а набредают на совместную наличность многих слов. Что создаёт единство этой совместности? Единство это, как осознал Платон, заложено в том, что *λόγος* всегда есть *λόγος τίνος*»²⁷ Сопоставим апофатическую структуру наличности, в которой *τίνος* выступает как собирающий с определённым фрагментом из диалогов Платона «Если кто составляет себе истинное мнение о чём-то без объяснения, его душа владеет истиной, но не знанием этой вещи, ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает. Получивший же объяснение может всё это познать и в конце концов иметь это в качестве знания»²⁸. Данное сопоставление позволяет говорить о том, что именно благодаря структуре, *λόγος* а модель герменевтического круга в фундаментальной онтологии, приобретает свой завершённый характер. В этой завершённости, взятой в аспекте экзистенциального и апофатического «как что» они как было ранее отмечено, представляют два вектора интерпретации. Первый вектор связан с инверсией, а второй вектор с синтезом и при этом синтетические моменты интерпретации определяют и саму форму герменевтического «структура синтеза полагается само собой разумеющейся и она сохранила за собой основную функцию

²⁷ Там же. С. 21.

²⁸ Там же. С. 22.

интерпретирования»²⁹. Таким образом, герменевтическая модель у М. Хайдеггера, в феноменологический период его творчества выступает в качестве структуры античных мыслеобразов, развёрнутых на фоне фундаментальной онтологии. Сами принципы интерпретации платоновского текста через смысловое поле мыслеобраза будут образовывать момент инверсии и синтеза, при которых его экзистенциально-герменевтический статус потребует направления вектора интерпретации в античную традицию.

Пост феноменологический период творчества М. Хайдеггера связан с переходом от феноменологической герменевтики к герменевтике, которая равноудалена как от феноменологических проблем, так и от метафизических конструкций обосновывающих онтологический замысел немецкого философа. Дистанция «пост» – это на наш взгляд результат исследовательской инверсии, когда в результате перестановки смысловых акцентов упор делается на проекте феномена языка. Проследить специфику процесса перехода возможно по «Истоку художественного творения», в структуре этой работы содержится пограничное соотношение феноменологического – герменевтического и архаико-мифологического. Цельность такой разноплановой структуры заключена как нам представляется в ритмическом единстве всего текста, в котором своеобразным способом соединена мифопоэтическая конструкция языка. Язык текста имеет разные смысловые оси, в самом верхнем слое расположена феноменологическая смысловая ось. Её центром является феноменология вещи, которую М. Хайдеггер встраивает в традицию герменевтического самопредставления «Что есть вещь по истине, коль скоро это вещь? Спрашивая так, мы хотим узнать о бытии вещи, то есть о вешности. Нужно постигнуть вешное в вещи. А для этого нам нужно знать тот круг, которому принадлежит всё то сущее к чему мы издавна прилагаем имя вещи»³⁰. Именно с этого момента начинается процедура устроения круга интерпретации, при котором немецкий философ, придерживаясь античной традиции вопрошания о вещи, отбрасывает три формы истолкования.

Первая форма определена тем, что вещь выступает как носитель признаков, возможность такого истолкования непосредственно связана с античной герменевтикой. Например, трактат Аристотеля «Герменевтика» исторически обозначил логико-семантическое представление вещи в языке, в нём вещь выступает как носитель предикатов и обретает в связи с этим строгую контекстуальную основу. «Речь есть такое смысловое звуко сочетание, части которого

²⁹ Там же. С. 22.

³⁰ Там же. С. 55.

в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание, я имею в виду, например, что «человек» что-то, правда обозначает, но не обозначает, есть ли он или нет, утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют»³¹. Круг истолкования вещи в античной традиции у М. Хайдеггера не просто связан с этимолого-герменевтическим подходом он не «выпускает» смысловое развёртывание античных мыслеобразов за горизонт морфологической предикативности.

Феномен вещи в античной герменевтике определялся горизонтом смысла развёртывания греческого *τοῦτο ὃ ἐμὸνταὶ σομφεῖν* а до перехода от топологии вещи «*ὅτι ἐμὸν* под основанием», до перевода к *subīee sum* и *σομφεῖν* (вместе пребывающий) до *accidens*. Феноменология вещи связана с тем, что «греческие слова перенимаются римско-латинским мышлением. Таковой перевод греческих наименований на латинский язык отнюдь не столь невинная процедура, какой считают её ещё и поныне. Напротив, за буквальным по видимости и, стало быть, охраняющим переводом с одного языка на другой скрывается перевод греческого опыта в иную форму мышления. Римское мышление перенимает греческие слова без соответствующего им равноценного опыта того, что они говорят, без самого греческого слова. С этого перевода берёт начало беспочвенность западного мышления»³². С лингвистической точки зрения подобная беспочвенность объясняется тем, что природа отношений между мышлением и языком структурирована, транспозицией конкретного языка. В этом смысле идея Э. Бенвениста связывающая возможности мышления с возможностями языка, является прекрасной иллюстрацией этимолого-герменевтического развёртывания вещи в античной философии. Поскольку «То, что можно сказать, ограничивает и организует, то, что можно мыслить», то и феноменология вещи генетически обусловлена тем, что «язык придаёт основную форму тем свойствам, которые разум признаёт за вещами»³³.

Помимо первой формы истолкования, основанной на логико-предикативном подходе, выделяется в «Истоке художественного творения» и подход в котором вещь рассматривается как психологический феномен. Так М. Хайдеггер выводит греческое слово *αἰσθητόν* в контекст многообразия психологических ощущений. Поэтому между логикой мышления и формами языка нет непосредственной связи, эта связь опосредована феноменом психического,

³¹ Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч. В 4 т. М. 1975. Т. 2. С. 95.

³² Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М. 1993. С. 60.

³³ Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М. 2002. С. 111.

вследствие чего она и должна изучаться в качестве непосредственного коррелята языка. Такое возможно только через движение аристотелевского языка к горизонту психологизации «я – восприятия вещи», когда как традиционная греческая форма, αἰσθητικὸν меняется в процедуре истолкования.

Третья форма истолкования также определена традиционными мысле-образами. Так, например смысловое поле греческих слов ὕλη, μορφή, εἶδος подчиненно господствующему отношению вещество-форма. «Что придаёт вещам их постоянство и упорство, а вместе с тем определяет способ их чувственного напора, всё красочное, звучное, твёрдое, плотное в них – всё это вещественность вещи. Таким определением вещи как вещества ὕλη соплагается уже и форма μορφή. Такое истолкование вещи может сослаться на непосредственное зрительное впечатление от вещи, в котором вещь затрагивает нас своим видом εἶδος»³⁴.

Все три формы истолкования вещи взаимосвязаны, а сам генезис размышлений немецкого философа включает в себя переход от предикативных качеств вещи в герменевтике Аристотеля до нахождения субъекта представлений об этой вещи. В любом случае оставляя право выбора критерия формы, в рамках которой осуществляется процедура истолкования М. Хайдеггер в тексте «Истока художественного творения» замкнёт свой первый смысловой слой на проблеме «вещь в традиции истолкования».

Дескрипция второго смыслового слоя, становится более понятной, если мы обратим внимание не только на феноменологическую герменевтику вещи, но и на её символическую архетипичность. Поскольку вещь представляет себя теперь в качестве символической образности, то вся пространственная типология текста строится по законам архетипной живописи. Подобный поворот в сферу экспериментального в эпоху М. Хайдеггера искусства может показаться случайным, если мы отвлечёмся от логики построения языка и используемых мыслителем аналогий между природой художественного образа и образов, замыкавшихся на проблеме «вещь в традиции истолкования».

В первую очередь немецкий философ последовательно осуществляет переход от феноменологии вещи к её мифологической природе, при этом формой такого перехода для него служит герменевтическая инверсия языка. Метафизический ландшафт первого смыслового слоя теперь не соответствует ни форме перехода, ни тем образам которые с одной стороны, как и ранее, обращены в традицию но при этом они в качестве архетипических перемещаются в особой тональной ритмичности. «Сущее вступает в несокрытость

³⁴ Хайдеггер. М. Работы и размышления разных лет. М. 1993. С. 69.

своего бытия. Несокрытость бытия греки именовали словом αληθεια. Мы же говорим «истина» и не задумываемся над этим словом. В творении, если в нём совершается раскрытие, растворение сущего для бытия его там-то и таким-то сущим творится совершение истины»³⁵.

Во-вторых, структура второго смыслового слоя обладает мифопоэтической конструкцией, в силу чего обращение немецкого философа к традиции истолкования вещи теперь метафорически переходит к замещению одних образов другими. В результате такого перехода и возникают смысловые связи, природа которых остаётся непонятной, если мы не учитываем, ритмической инверсии происходящей с образом. При всей цельности замысла автора текст «распадается» на архетипические образы, а его воссоздание становится возможным только при условии символической незавершённости. Мыслеобразы М. Хайдеггера определяют смысловые оси, создающие пространство в котором нарушается семантическая завершённость и однозначность. Подобная структурная организация вызывает и трансформацию внутри текстовых ландшафтов в силу чего образуется герменевтический круг, движение смысла по которому возможно только лишь с учётом семантической размытости образа.

Авторская мифология немецкого философа приобретает формообразующую осевую роль, при которой все основные мифологемы образуют своеобразный ключевой словарь мыслителя. Например, мифологема земли: «Дерево и трава, орёл и бык, змея и цикада – все они сначала входят в свой, отличный от других устойчивый облик и тогда являются на свет тем, что они суть. Такой выход наружу, такое распускание – расцветение как таковое и всё это в целом греки называли φύσις. Фюсис вместе с тем просветляет все, на чём основывает человек своё жительство. Мы эту основу именуем землёй»³⁶. Или аналогичная ей по смысловому значению мифологема мира «Мир бытийствует, и в своём бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за родное себе. Мир никогда не бывает предметом, который стоит перед нами, который мы можем созерцать. Мир есть то непредметное, чему мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия»³⁷. На примере центральных мифологем в тексте «Истока художественного творения» прослеживается и смещение смысловых осей, близкое «мир» синхрон-

³⁵ Там же. С. 65.

³⁶ Там же. С. 77.

³⁷ Там же. С. 77.

но смещается в далёкое, в «землю» вследствие чего нарушается привычное понимание перспективы «верха» и «низа» В смещении мифологем с одной стороны можно усмотреть пластичность бытия выражающую себя посредством мифологического языка, а с другой стороны увидеть и развёрнутую М. Хайдеггером космогонию бытия. Греческое слово $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ в результате смещения смысловых осей определяется в качестве космогонической мифологемы имеющей пространственное развёртывание «Истина подразумевает сущность истинного. Мы мыслим истину, вспоминая греческое слово $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, что означает несокрытость сущего»³⁸. Подобная топология понятия истины не только обретает в тексте «Истока художественного творения» мифологическое бытие оно обретает значение образа наполненного архетипическим смыслом. Пространственная герменевтика истины определяется посредством греческого $\nu\epsilon\delta\iota\varsigma$ «Открытость, располагаясь в некоем открытом месте, содержит это сущее в его разверстом пребывании и выставляет его наружу, на свет. Полагание и расположение повсюду мыслятся здесь в согласии со смыслом греческого слова $\nu\epsilon\delta\iota\varsigma$ которое подразумевает восстановление внутри несокрытости».³⁹ Греческое $\nu\epsilon\delta\iota\varsigma$ как словоформа это не только место космогонии истины в пространстве интерпретации оно превращается в подлинный космос творения. Это говорит о том, что мифология античных мыслеобразов образует мифо-поэтическую конструкцию текстового ландшафта в котором «Всё искусство-дающее пребывать истине сущего как такового – в своём существе есть поэзия»⁴⁰. Как мы видим античный космос М. Хайдеггера, оказывается внутренне единым за счёт намечаемых и осуществляемых преобразований в области онтологии языка. Смысловая конструкция в «античном тексте» устроена таким образом, что мифотворчество философа с одной стороны вытекает из модальности вопроса «Как возможна античность» или «Как возможен античный текст». А с другой стороны указывает, что «мы ищем греческое и не ради греков, и не ради улучшения науки, и даже не только ввиду более вразумительного собеседования, но единственно ввиду того, что в таком собеседовании может быть принесено к речи, в случае, если оно исходит в речь от себя самого. Это и есть то самое, что различным образом затрагивает греков и нас в нашей судьбе».⁴¹ И если реконструкция античных мыслеобразов связана с цикличностью интерпретации,

³⁸ Там же. С. 93.

³⁹ Там же. С. 92.

⁴⁰ Там же. С. 102.

⁴¹ Хайдеггер. М. Разговор на просёлочной дороге. М. 1991. С. 39.

то внутренняя логика такой цикличности невозможна без мифологизации языка. Так как совмещение с античностью невозможно вне герменевтического поля, в котором язык неразрывно сохраняет свою мифопоэтическую природу.

1.3. Назад к античности.

Помимо герменевтической эволюции идей М. Хайдеггера в центре нашего внимания как мы помним, был так же вопрос о возможности или невозможности проведения аналогии между античностью М. Фуко и античностью М. Хайдеггера. Этот вопрос на наш взгляд необходимо рассматривать с учётом того, что не написанная М. Фуко книга «Археология герменевтики» концептуально была воплощена посредством пограничных для европейской культуры тем, которые раньше, до книг крупнейшего западного философа XX века, как правило не вызывали к себе пристального внимания представителей различных направлений гуманитарной мысли. Выделение подобной во многом маргинальной тематики, позволяло автору вторгаться в предметные области таких дисциплин как структурная лингвистика, классический психоанализ, семиотические и семантические исследования и так далее. В результате такой во многом креативной стратегии изучения, были не просто трансформированы те или иные техники интерпретации, главным образом была проблематизирована традиционная для западной метафизики онтология языка. Это как мы считаем и обуславливает саму процедуру чтения книг французского мыслителя, поскольку деонтологизация Логоса, во первых указывает на разрыв знака и значения, например критика трансцендентальной феноменологии, является прекрасной иллюстрацией этой, дошедшей до предела тенденции деструктивности онтологического смысла. А во вторых подводит процесс интерпретации к саморазрушению, поскольку в бесконечности, постулируемого Ф. Ницше интерпретируемого смысла потенциально содержался археологический разрыв. В дискурсивном анализе переинтерпретация есть ни что иное, как различие «каждое *interpretandum* есть уже *interpretans*». В этом смысле теория высказывания, представленная М. Фуко в книге Археология знания, подводит своеобразный итог и самой археологии герменевтического, поскольку результатом деонтологизации языка как раз и было фундаментальное для его анализов различие между языком и дискурсом.

В модальности высказывания обнаруживался предел метафизики, так как множественность *apophasisa* становилась множественностью, которая уже не есть «сказание бытия в высказывания о сущем», а есть модальность дискурса и акт высказывания вне бытия и его отношений с сущим. Более того, в мо-

дальности дискурса старая онтологическая апория «кто говорит, когда говорит язык», ожившая благодаря герменевтическим изысканиям М. Хайдеггера, преобразовалась в модальность высказывания. Тем самым дискурс определил предел субъекту, обладающему в границах метафизики «возможностью спрашивания», он перестал характеризовать одну из самых таинственных способностей человека. Другими словами, в маргинальной герменевтике язык разорвал своё единство с единством бытия, понимаемого как монополия на речь и высказывание.

В воззрениях М. Хайдеггера природа своеобразия «греческого» не могла означать «ни этнического или национального, ни какого-либо культурного или антропологического своеобразия; греческое есть раннее утро, когда само бытие проясняет себя в сущем и принимает в своё призвание существо человека»⁴². В творчестве М. Фуко в силу очередной для него трансформации, маргинальная герменевтика будет представлена в форме маргинальной антропологии. В ней возможно вытекающая из позднего М. Хайдеггера, постановка вопроса об античности означала, во-первых, исследование процесса «медленного формирования герменевтики себя, развивавшейся на протяжении античности».⁴³ Во-вторых, вопрос об античности для французского мыслителя – это сложная стратегическая диспозиция, содержащая определённые теоретические преимущества, направленные на точную формализацию метода и объекта познания.

Не забывая о том, что данный вопрос в маргинальной антропологии содержательно амбивалентен, то есть это вопрос исторической преемственности и вопрос исторического разрыва, мы по необходимости должны остановиться, на более внимательном рассмотрении тех преимуществ, которые содержит в себе вопрос об античности. К общим пропедевтическим условиям постановки этого вопроса можно отнести диспозицию «автор-читатель» так как, определяя свою статусную позицию, автор *Истории сексуальности*, автоматически воспроизводит тематическую связь между «смертью автора» и «смертью читателя». Поскольку эта диспозиция главным образом затрагивает, то, как и откуда, с какой исторической дистанции мы будем читать, то становится понятным, что вопрос об античности, подразумевает определённый способ чтения. Этот способ чтения не может не учитывать последовательной радикализации той позитивной деструкции языка метафизики, которую осуществил М. Хайдеггер, трансформируя Логос метафизики в структуры

⁴² Там же С. 40.

⁴³ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб. 2004. С. 11.

пряязыка или архелогоса. Поэтому критический анализ античных текстов и содержит в себе множество смысловых различий, которые с одной стороны конституируют авторский дискурс М. Фуко, а с другой стороны, проблематизируют само понятие автора, чему в немалой степени он сам и способствовал всем своим предыдущим творчеством.

Таким образом, диспозиция автор-читатель не может не учитывать основных тенденций связанных с завершением развития метафизической философии, и одновременно как модель чтения она не может не разрывать онтологического единства языка и интерпретации. С учётом вышесказанного, становится более понятным то, что М. Фуко определит в качестве теоритического преимущества, направленного на точную формализацию метода познания, данное преимущество будет связано с традиционным для его исследований различием между дискурсивным анализом и герменевтикой. В силу чего вопрос об античности приобретает значение вопроса о функциональной применимости маргинальной герменевтики при решении антропологических и исторических задач. В компаративной перспективе диспозиция автор-читатель указывает на общую ситуацию метафизического кризиса, но, в таком случае, такая проекция неизбежно поставит задачи, выходящие за границы нашего исследования. Помимо статьи Р. Барта, «Смерть автора»⁴⁴ диспозиция М. Фуко в качестве постановки и решения определённых компаративных задач, может быть проецирована на модель читателя У. Эко⁴⁵ или, например, на статус автора и читателя у Ж. Деррида.⁴⁶

В маргинальной антропологии М. Фуко будет отталкиваться от положения Аристотеля, что «Все люди от природы стремятся к знанию». Так и от положения, что «вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать, причём вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше»⁴⁷. Маргинальное любопытство, а точнее «единственный вид любопытства» специфическим способом образует ось присутствия и не присутствия субъекта в своём особом виде су-

⁴⁴ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», С. 1994–616.

⁴⁵ У. Эко. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. / Эко. У. – СПб. Symposium: 2005. С. 512.

⁴⁶ Ж. Деррида. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. / Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. С. 832.

⁴⁷ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб., 2002. С. 34.

ществования, поскольку «даёт возможность отстраниться от самого себя»⁴⁸. При подобном трансг्रेसирующем статусе любопытство во всём своём символическом значении и смысле воспроизводит почти – что археологические характеристики безумия, позволяя «мыслить иначе, чем мы мыслим и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть»⁴⁹. Таким образом, любопытство, как и безумие, оказывается на границе внешнего и внутреннего мира познания, что с одной стороны даёт возможность обозначить его особое месторасположение, а с другой стороны создаёт условия для структурирования любопытства в опыт самого себя. В этом случае весь эпистемологический акцент переносится на форму «критической работы мысли над самой собой», что тождественно критическому сознанию безумия, осуществляющемуся в общеметодологических процедурах рациональной традиции.

В проекте истории безумия, очевидность и достоверность *cogito* достигалась фундаментально-методологическими процедурами, как редукция и эпохе, связанными с сомнением и в итоге, всё это преподносилось в качестве аксиологического эталона для форм познания безумия. В силу этого общая критика безумия определялась допущением, что безумие так же достоверно, как и разум, подобная аподиктичность вытекала из диалектического взаимообмена между ними. Эту возможность М. Фуко в проекте истории безумия, объяснял лингвистически, поэтому диалектический обмен, между ними сводился у него к семиотической реальности. При этом важно учитывать, что процедура обозначения границы безумия сверх семиотического наполнения указывала и на онтологическую природу знаков самого безумия, а также на существующую между знаками смысловую связь. Связь между знаком и значением была не просто бытийной, она подчинялась основной у М. Фуко археологической идеи, в соответствии с которой человек не просто исчезал в безумии, оно само исчезало в разуме, предоставляя последнему наполнить отсутствующую форму эпистемологическим и аксиологическим смыслом. Интенциональная структура безумия в этом проекте, по сути, являлась предельным выражением критической способности разума оценить то, что будет аподиктически удостоверено в качестве диалектической противоположности *cogito*. Поэтому в истории безумия все эмпирические варианты патологического разума, скрупулёзно классифицируемые в психиатрических исследованиях, возникали в силу онтологического статуса

⁴⁸ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 14.

⁴⁹ Там же. С. 14.

неразумия. Яркой иллюстрацией данного положения имеющего экзистенциальную проекцию служит докторская диссертация К. Ясперса.⁵⁰ Можно сказать, что абсолютная свобода неразумия это критическая точка предела любого человеческого существования, и она напрямую связана с языком. В этом смысле археология безумия обнаружила в истории *cogito* абсолютный смысл, который в структурах разума обозначал «величайший скандал человеческого существования».

В проекте истории сексуальности «попытка узнать на опыте, как и до какого предела, возможно мыслить иначе»⁵¹ привела в исторической перспективе к постановке вопроса об античности. В антропологической перспективе она говорила о маргинальности объекта, каким был и оставался человек в исследованиях французского мыслителя. В одном случае он определялся в статусе безумного, ненормального, психически нездорового и так далее. Например, лекционный курс М. Фуко 1974–1975 г. даёт исчерпывающее представление об антропологической галерее ненормального индивида.⁵² А в другом случае человек практиковал философию «как преобразующее испытание самого себя в игре истины»⁵³. От этого на наш взгляд не меняется, стратегическая диспозиция, как всегда привязанная у М. Фуко к маргинальному объекту, каким был и оставался для него человек, независимо от того объективируется ли он в опыте безумия или захвачен «определённой аскезой», упражнением себя в движении мысли»⁵⁴. Таким образом, если и необходимо анализировать в чём заключается существенное различие антропологической проекции направленной на проект истории Безумия с одной стороны и проект истории сексуальности с другой стороны, то это возможно только при условии выделения темы маргинальности связанной как с объектом, так и методом познания. Данное различие становится более понятным, если мы выделим ещё одну тему. Речь главным образом идёт о теме, которая может быть названа средневековье М. Фуко, поскольку в истории Безумия именно с этого периода начинается генеалогия маргинальной субъективности. Эпоха средневековья у французского мыслителя может быть соотнесена с научной медиевистикой. Поэтому можно сравнивать её с панорамным исследованием средневековой цивилизации, представленной научной шко-

⁵⁰ К. Ясперс. Общая психопатология. / Ясперс К. Москва. Практика. 1997. С. 1056.

⁵¹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 14.

⁵² Фуко. М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.

⁵³ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 15.

⁵⁴ Там же. С. 15.

лой Ж. Л. Гоффа. Вышедшая позднее Истории Безумия в классическую эпоху, книга Ж. Л. Гоффа Цивилизация Средневекового Запада, позволяет определить обе книги относительно той или иной герменевтики исторического.⁵⁵ Данная научная школа сделала очевидной наличие ментальных структур, которые оказывали значительное влияние на всю книжную традицию средневековья и в том числе на разнообразные практики толкования библейского корпуса книг.

Реконструкция мифологического, образно-поэтического и интеллектуального каркаса библейской традиции оказалась, связанной с культурой «безмолвствующего большинства». То есть средневековой культурой на её низшем археологическом уровне, который будет представлен социально-психологическими стереотипами, навыками коллективного сознания и коллективного бессознательного того, что обычно включают в смысловой объём определения менталитета и ментальности. Постулируя свою историко-антропологическую задачу, Ж. Л. Гофф отмечал «Более всего мне хотелось изобразить различные аспекты средневековой цивилизации, демонстрируя её ментальность, эмоциональность и установки поведения, которые отнюдь не являются поверхностными или излишними «украшениями» истории, ибо они-то и придавали ей всю её красочность, оригинальность и глубину: символическое мышление, чувство неуверенности или вера в чудеса сказали бы нам больше о Средних веках, чем изошёренно построенные догмы и идеологические анахроничные абстракции»⁵⁶.

Долгое средневековье Ж. Ле Гоффа, археологически – ментальное, затянувшееся с III по самый конец XVIII века, а кое где в Европе по начало XIX века, не могло не оказывать эффекта обратного воздействия на интеллектуальную атмосферу, в которой ставились проблемы разума и откровения, личного спасения и правильного понимания истин откровения, данных посредством Священного писания и Священного предания.

В этом смысле, показательна критическая оценка анахроничных абстракций, данная Э. Жильсоном. В начале своего сочинения «Разум и Откровение в Средние Века» этот яркий представитель неотомизма XX века указывал, что он «не намерен защищать Средние Века от того, что, несомненно, является их неверной интерпретацией». Более того, теолог утверждал, что он даже не будет пытаться представить какую-либо правильную интерпретацию,

⁵⁵ Ж. Л. Гофф. Цивилизация Средневекового Запада. Екатеринбург. У-Фактория 2005. С. 560.

⁵⁶ Там же. С. 7.

поскольку у него её просто нет, но он никогда не сможет принять какую-либо схематизацию исторического образа Средневековья.⁵⁷

При всей, ироничности подобной оценки мы можем зафиксировать у Э. Жильсона, а тем более у Ж. Л. Гоффа основную интенцию, проходящую через всё их творчество, она связана с их пониманием исследуемой эпохи. С точки зрения классика медиевистики и теолога XX века такой образ Средневековья это не более чем миф об истории, лишённый объективного смысла. Иными словами и первый и второй авторы постулируют подход, который необходимо обозначить в качестве герменевтики средневековья.

При условии критического отношения М. Фуко к понятию менталитет, поскольку с его точки зрения структура этого понятия строго не концептуальна, мы можем вместе с тем указать, что отношение современное – несовременное у французского мыслителя производно от совокупности трансформаций, связанных с изменением герменевтической структуры исторического процесса. Например, в проекте истории безумия герменевтика средневековья, как и в последствии, герменевтика античности в проекте истории сексуальности, будет привязана к основной теме, которая может быть выражена следующим вопросом в какой форме истории возможен анализ маргинального объекта каким был человек независимо от своей объективизации? При этом особое внимание необходимо обратить на тематическую аналогию, существующую между изменениями герменевтической и генеалогической структуры исторического процесса. Этот момент станет для автора истории сексуальности стратегической точкой, из которой будет развёрнута вся последующая эволюция маргинальной субъективности. Поскольку генеалогический проект был с одной стороны постулирован радикальным отказом от презумпции преемственности генеалогии по отношению к археологии, а с другой стороны её аксиологическим переосмыслением. То в проекте истории сексуальности мы видим, как происходит обратное тому, что осуществлял М. Фуко реконструируя генеалогический метод Ф. Ницше.

В генеалогическом проекте модель исторического познания была построена на идее разрыва единства генеалогии и археологии, это было возможным в силу того, что генеалогия всегда «противопоставляет себя поиску «происхождения»». ⁵⁸ Поэтому, например, в генеалогической реконструкции

⁵⁷ Э. Жильсон Разум и Откровение в Средние Века. // Богословие в культуре Средневековья. Христианское братство «Путь к Истине». 1992. С. 6.

⁵⁸ Фуко. М. Ницше, Генеалогия, История // Философия эпохи Постмодерна. Минск 1996. С. 78.

«происхождения» структура последнего была описана через многообразие лингвистических значений. В первую очередь «происхождение» – Ursprung – это исторический принцип, который имеет традиционный для всех анализов М. Фуко негативно – позитивный характер. Негативность «происхождения» была связана с метафизической верой во неисторическое происхождение вещей а, следовательно, в возникающее в тот же момент атеистическое внимание к истории, которое у Ф. Ницше выражено в отказе от поиска «происхождения». Благодаря генеалогическому методу вещи теряют сущность неисторического «происхождения», поскольку «суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов».⁵⁹ Тем самым вещи в итоге возвращают себе присущее им от истории взаимное несоответствие друг другу. Именно оно десакрализует «торжественность происхождения» и нарушает метафизическую иерархию идеальной последовательности происходящего. Негативность «происхождения» является своеобразной «историей истории» в которой любой поиск «происхождения» означает определённую археологию исторического знания. Поэтому в генеалогическом проекте история есть не поиск «происхождения», а несоответствие исторического в общей динамике жизненных сил.

В отличие от негативности «происхождения» её позитивность лучше определяет её объект, считал М. Фуко в силу чего Ursprung, в его генеалогической реконструкции замещается на Entstehung и Herkunft, что позволяет в свою очередь «растворять я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий»⁶⁰. Растворение я у французского мыслителя означает, депсихологизацию генеалогического подхода и одновременно указывает на момент различия в самой процедуре реконструкции генеалогического метода Ф. Ницше. В этой реконструкции «пустой синтез» является синтезом нереализованного и реализованного в самой материи исторического становления. То, что в генеалогии Ф. Ницше было своеобразным психоанализом познавательных и нравственных парадигм, анализируемое посредством реактивной динамики такого понятия как «ressentiment». О невозможности адекватного перевода понятия «ressentiment» на другие языки подробно и тщательно рассуждает К. А. Свасьян в своих комментариях на Генеалогию Морали⁶¹ теперь приобретает вероятность исторического осуществления, в котором исторически нереализованное, по своему статусу ничем не отличается от исторически состоявшегося. Поэтому там,

⁵⁹ Там же. С. 80.

⁶⁰ Там же. С. 82.

⁶¹ Ф. Ницше. Генеалогия Морали // Ф. Ницше соб. соч. в 2 т. Т. 2. С. 783–786.

где ставится вопрос «происхождения» маргинальная герменевтика развёртывает исторический смысл не как источник, а как результат бесконечного депсихологизированного исторического события, не привязанного ни какой психологической мотивации. Таким образом, вопрос об античности для М. Фуко есть форма несоответствия метафизики исторического познания, в которой одним и тем же методологическим приёмом, совершается обратное тому, что мы наблюдали при реконструкции генеалогического метода Ф. Ницше. Изменения герменевтической структуры исторического процесса накладывается в проекте истории сексуальности на изменения генеалогической оценки темы «происхождения» в её негативном и позитивном аспекте. В силу чего обращение к античности есть не просто свидетельство расширения хронологических границ исследования, это скорее способ новой трансформации исторической формы. Данная трансформация была бы невозможна, если бы в первых не изменилась генеалогия исторического, и во вторых, если бы ей не была придана определённая аксиологическая перспектива. То, что определялось в качестве негативной оценки темы «происхождения» восстанавливает свой полноценный археологический смысл и одновременно с этим позитивный аспект «происхождения» видоизменяется, так что бы стала возможной не только реконструкция маргинальной субъективности, но и её аксиологическое значение, анализируемое в отношении современного и несовременного. Исходя из вышесказанного, становится понятным, почему маргинальная герменевтика невозможна без маргинальной антропологии, а генеалогия античной морали невозможна без археологической реконструкции опыта субъективности. Поэтому основным вопросом истории сексуальности, становится вопрос «почему половое поведение, виды деятельности и удовольствия, связанные с ним оказываются предметом морального внимания?»⁶². По аналогии с предыдущим суждением мы можем заключить, что проект истории сексуальности будет постулирован презумпцией преемственности генеалогии по отношению к археологии, а также её аксиологическим переосмыслением. Следовательно, критика моральных ценностей и прояснение условий возникновения ценностных суждений, определившая всю проблематику книги Ф. Ницше «Генеалогия морали» задаст направление в соответствии, с которым история маргинального субъекта больше не связана с реконструкцией «систем порабощения». Она связана с реконструкцией опыта субъективности, в котором исторически «половая активность

⁶² Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 16.

конституировалась в качестве моральной области»⁶³. Пост ницшеанская генеалогия морали, соединившая историю морали, с новой моделью исторического познания перешла от деструкции субъекта к его реконструкции, сохраняя при этом всю ценность и позитивность вопроса о «происхождении». Это приводит к тому, что в центре внимания оказывается не вопрос о наказании, возникающий у М. Фуко в следствии переинтерпретации идеи Ф. Ницше, направленной на проблему происхождения и цели наказания. А вопрос, связанный с попыткой определения условий, «при которых человек «проблематизирует» то, чем он является, то, что делает, и мир, в котором он живёт»⁶⁴. Тем самым мы видим, как в маргинальной антропологии французского мыслителя возникает то, что по своей форме почти дублирует практики наказания. Например, в истории сексуальности по аналогии с дисциплинарными практиками будут выделены особые «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определённые эстетические ценности отвечающие определённым критериям стиля»⁶⁵. Эти практики человеческого существования полностью воспроизведут принципы, которые были представлены в истории наказания, следующими правилами.

1. Наказание рассматривалось как сложная социальная функция. В процессе реконструкции «систем порабощения» данное правило сводилось как к редукции общих социальных форм, так и интересубъективности. Это указывает на критику социологических подходов Э. Дюркгейма и М. Вебера. В проекте истории сексуальности практики человеческого существования приобретают не только эстетические качества, но и социальные поэтому «проблематизация связана с совокупностью практик, которые имели достаточно большое значение в наших обществах»⁶⁶. В этом смысле искусство человеческого существования, как и наказание, выполняет сложную социальную функцию.

2. В генеалогической истории наказание рассматривалось и в качестве политической тактики, опираясь на это правило М. Фуко критически анализировал марксистскую политологию, для которой власть непосредственно выводилась из сферы экономических отношений. В проекте истории сексуаль-

⁶³ Там же. С. 17.

⁶⁴ Там же. С. 17.

⁶⁵ Там же. С. 18.

⁶⁶ Там же. С. 17.

ности практики человеческого существования, осуществляют синтез власти и знания, поэтому они исторически «интегрированы в практику пасторской власти, и позднее в практики образовательного, медицинского и психологического типа»⁶⁷.

3. Та или иная технология власти в истории наказания, была представлена в виде общей матрицы всей совокупности дискурсивных и не дискурсивных практик, связанных как с историей права, так и с познанием человека. В отношении практик человеческого существования это приводит в проекте истории сексуальности к постановке проблемы, связанной с историей человека желания, который открывает в античности, по словам М. Фуко первую главу «общей истории «техник себя»⁶⁸.

4. Поскольку позитивность вопроса о «происхождении» была заключена в позитивности вопроса о наказании, то генеалогические принципы, с помощью которых осуществлялась реконструкция «систем порабощения» рассматривали появление души в качестве способа захвата тела. Поэтому политическая технология тела была совокупностью трансформаций, связанных с отношениями власти по замечанию французского мыслителя это была «общая история отношений власти и объектных отношений»⁶⁹. В проекте истории сексуальности подобный способ реального существования индивидов, трансформируется в историю истины. Тем самым субъект и истина возвращаются к позитивности вопроса о «происхождении» и теперь именно «происхождение», а не наказание позволит определить форму истории, где будет проблематизирована основная тема маргинальной антропологии.

Эта тема будет представлена у французского мыслителя следующим положением «анализировать не поведение и не идеи, не общества и не их «идеологии», но проблематизации, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено, и практики, на основе которых эти проблематизации формируются»⁷⁰. К этому необходимо добавить, что данная тема будет во многом вытекать из идеи преемственности генеалогической модели познания истории к археологической. Теперь позитивность «происхождения» помимо проблематизации маргинального объекта будет обозначать и радикальную трансформацию метода познания. Поэтому так же необходимо выделить в маргинальной антропологии – археологию, но уже не

⁶⁷ Там же. С. 18.

⁶⁸ Там же. С. 18.

⁶⁹ Фуко. М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 37.

⁷⁰ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 19.

как форму маргинальной герменевтики, а как морфологию субъективности, которая в качестве способа познания и элемента бриколажной конструкции «позволяет анализировать сами формы проблематизации»⁷¹. В маргинальной антропологии выделяется и генеалогия, которая с учётом приведённых выше принципов истории наказания даёт методологический эффект, направленный на историю «практик и их модификаций» то есть на совокупность исторических трансформаций обуславливающих морфологию субъекта.

На основании вышесказанного мы можем сделать вывод, что изменение генеалогической матрицы истории сексуальности, стало следствием, продуманной М. Фуко стратегической диспозиции в которой, традиционная для его исследований тема маргинального была проблематизирована в форме антропологии. С точки зрения тех преимуществ, которые выделял сам автор истории сексуальности, это означало более точную формализацию объекта и метода познания, но в плане исторической преемственности, воспроизводимый им вопрос об античности, указывал на состояние пост современной философии. Означало ли это то, что А. Бадью оценил в качестве завершения эпохи метафизики «Современная фигура метафизики, какую она сложилась вокруг категории субъекта, находится в стадии своего завершения»⁷². Во всяком случае, возобновляемый после М. Хайдеггера вопрос об античности означал, что одновременно с этим вопросом воспроизводится весь объём археологического парадокса, когда структура прерывного в одном и том же стратегическом для творчества М. Фуко повороте является и «инструментом и объектом исследования». Мы видим, как прерывность в маргинальной антропологии изменилась в различие себя как объекта и метода, поэтому эксплицитно занимая центральное место проблематизация позволяет «показать, как в античности половая активность и связанные с ней удовольствия проблематизировались на основе практик себя, в которых были задействованы критерии определённой «эстетики существования»⁷³. Вопрос об античности по своему смысловому содержанию является вопросом, который в проекте истории сексуальности потребовал определения предметной области соотносимых между собой дискурсивных фактов. Подобная исследовательская задача возникала в силу наложения друг на друга двух взаимосвязанных идей – идеи «назад к дискурсу», означающей изменение герменевтической модели и представленной в тексте Археологии знания теорией высказывания. И собственно идеи «назад к ан-

⁷¹ Там же. С. 19.

⁷² Бадью. А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 23.

⁷³ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб. С. 19.

тичности» представленной в свою очередь археологической реконструкцией форм проблематизации и генеалогией практик себя. Всё это на наш взгляд говорит о радикальном изменении ситуации, которую А. Бадью назвал «стадией метафизического завершения» современной философии. Следовал ли М. Фуко в своих начинаниях, совету М. Хайдеггера или нет возобновляя актуальность вопроса об античности, думается, будет не так существенно, существенным является проект истории сексуальности, в котором мы находим новую концепцию субъективности, возникающую вследствие изменения маргинальной герменевтики в маргинальную антропологию.

Вопрос об античности не только очерчивает предметную область, внутри которой совокупность дискурсивных фактов условно будет разделена на «практические тексты» и «тексты теоретические», сам вопрос обладает спецификой маргинальной складки. Поэтому, в соответствии с логикой археологического парадокса в проекте истории сексуальности, текст вне зависимости от формы является «объектом практики». Например, тексты «должны были быть своего рода операторами, которые давали индивидам возможность думать о своём собственном поведении, следить за ним, выстраивать его и формировать самого себя в качестве этического субъекта»⁷⁴. Вместе с тем по другую сторону условного разделения текст выполнял функцию комментария, расширяя смысловое поле, он позволял обращаться к «доктрине удовольствий и страстей». В целом специфика маргинальной складки вопроса об античности такова, что она в области дискурсивных фактов, реконструировала метафизическую прерывность в качестве этической проблемы. И одновременно осуществляла переход от герменевтической проблемы к проблеме антропологической в силу чего «анализ человека желания располагается в точке пересечения археологии проблематизаций и генеалогии практик себя»⁷⁵. Именно поэтому такие концепты как «формы проблематизаций» или «практики себя» ставят задачу собственной структуризации, что позволит в дальнейшем совместить дискурсивный анализ текстов с анализом не дискурсивного.

1.4. Археология маргинального этоса.

Археологическая реконструкция «форм проблематизации», с точки зрения французского философа должна, принципиально отличаться от истории моральных систем, подобное допущение служит методологическим обоснованием для редукции общих понятий, не способствующих решению поставлен-

⁷⁴ Там же. С. 21.

⁷⁵ Там же. С. 21.

ной антропологической задачи. Вследствие, чего по аналогии с Археологией знания, во введении которой, были заключены в феноменологические скобки понятия – традиции, влияния, эволюции, менталитета, духа и так далее в проекте истории сексуальности будут методологически нейтрализованы, такие понятия как мораль тела и другие. Всё это в итоге служит у М. Фуко для обоснования тематической преемственности, образующей закономерность между объектами, высказываниями и понятиями. То, что раньше характеризовало дискурс в качестве «особого вида существования». Теперь становится особой формой перехода из неструктурированного, представленного анализом истории моральных систем в структурированное, представленное археологической позитивностью этических проблематизаций.

Тематическая преемственность у автора истории сексуальности, просматривается и на примере дискурсивных наложений. Которые приобретают порой статус анализируемого объекта, а в методологическом смысле возможно «наблюдать постоянство тем, предметов озабоченности и требований, которые очевидно, повлияли на мораль современных европейских обществ и, в то же время, отчётливо присутствуют уже в греческой и греко-римской мысли, в самой сердцевине её интересов»⁷⁶. В общей структуре тематической преемственности, выделяются следующие дискурсивные фигуры:

1. Страх – эта конфигурация обладает важнейшей характеристикой дискурса она формационна, а поскольку понятие дискурсивной формации возникает в процессе археологической реконструкции, то проблематизация существует теперь в форме прерывности. Проблема прерывности реконструируется в ней как система рассеивания или виде той позитивности, когда между объектами, типами высказываний, понятиями, тематическими выборами существует определённая закономерность. Исходя из этого условия, которым подчиняются объекты дискурса в системе рассеивания, образуются правила формации «Условия, которыми обуславливаются элементы подобного перераспределения (объекты, модальность высказываний, концепты и тематические выборы), назовём правилами формации – правилами применения»⁷⁷. Таким образом, страх как конфигурация дискурса в качестве описания высказывания является «очень древним фактом» и вместе с тем он служит для вторжения в предметную область классического психоанализа. Например, между употребляемыми З. Фрейдом терминами *angoisse* и *Angst* не только лингвистическое, но и концептуальное различие. Приводимый пример, понятийного

⁷⁶ Там же. С. 24.

⁷⁷ Фуко. М. Археология знания. Киев: Ника-центр. 1996. С. 40.

различия, говорит о том, что конфигурация страха в истории сексуальности противопоставлена страху автоматическому и страху перед реальностью. Данное различие представлено «отцом психоанализа» в теории страха изложенным в работе⁷⁸ «Торможение, симптом и страх».

2. Схема поведения – это вторая конфигурация дискурса, которая воспроизводит ещё одну специфическую черту, она характеризуется таким признаком как повторяемость – рекуррентность. Дискурсивная схема поведения, рассматриваемая в качестве высказывания или определённой совокупности высказываний «является вариацией на тему» это означает, что она включает в себя целое поле предшествующих элементов, таких как тип поведения, твёрдость души, самообладание, устойчивость моногамного отношения и так далее. Все эти элементы дискурса в соответствии с повторяемостью – рекуррентностью будут его реорганизовывать и перераспределять, они создадут для себя «своё прошлое». В качестве примера М. Фуко использует творчество Франциска Сальского, который будет не просто воспроизводить морально-дидактические темы древнегреческих и древнеримских писателей и мыслителей, таких как Плиний, Плутарх или Катон Младший он сам окажется внутри дискурсивной формации, что собственно и позволит ему рассматривать прошлое как форму, которую возможно видоизменить как дискурсивную материю и одновременно как объект о котором можно говорить. Таким образом, дискурсивная схема поведения, анализируемая в аспекте повторяемости – рекуррентности должна рассматриваться как специфическая форма накопления, которая служит для темпоральной характеристики высказываний существующих в истории. И если моногамное постоянство становится «проблемой, подлежащей решению и формой самоограничения, которую некоторые моралисты оценивали очень высоко»⁷⁹, то и описание высказываний устанавливает позитивность в значительной мере, выходящей за пределы индивидуального творчества. Пространство дискурса с присущей ему формой позитивности, предшествующих элементов, будет тем пространством, в котором сохраняется тематическая непрерывность и одновременно происходят полемические процессы, связанные с определённой схемой поведения.

3. Образ – это третья конфигурация дискурса, выделенная в общем порядке тематической преемственности, данная конфигурация связана в истории сексуальности с переходом от маргинальной герменевтики к мар-

⁷⁸ <https://freudproject.ru/?p=12139>. (Дата обращения 08.06.2024)

⁷⁹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 29.

гинальной антропологии. Этот переход удаётся проследить при сравнении той роли, которую играл художественный образ в археологическом проекте и проекте истории сексуальности, а также на его репрезентации. Например, барочный иллюзионизм картины испанского художника Д. Веласкеса, Менины – Придворные дамы, позволял французскому философу трансформировать герменевтическую модель, основанную на онтологической репрезентации художественного образа. В археологическом проекте всё строилось на саморазрушении имманентной медиальности, на разрыве вербального и визуального. Поэтому археологическая структура картины, была с одной стороны определена отношением «видимое – невидимое», что приводило к эффекту оптической иллюзии, а с другой стороны позволяло «оставить открытым отношение языка и видимого и говорить, не предполагая их адекватности»⁸⁰. В интерпретации картины испанского художника М. Фуко был настолько нарушен принцип онтологической репрезентации, насколько художественный образ был не представлен в представлении. Соответственно на картине было децентрировано пространство и художественный образ одновременно располагался в границах видимого и невидимого, что позволяло отображаемому и изображаемому, в картине зеркально повторять друг друга. В итоге всё это приводило к произвольности связи художественного образа и представления, поэтому децентрация, произвольность и разрыв структурировали не только способ интерпретации картины Д. Веласкеса, но и характеризовали способ познания, в котором «изъят сам субъект, который является одним и тем же»⁸¹.

4. Модель воздержания – это четвёртая конфигурация дискурса, которая, как и предыдущие находится в тематической импликации с античным и отличным от него способом конституирования субъекта. Посредством самоограничения индивид, оказывается в ситуации проблемного выбора существующего между доступом к духовному опыту. Уже образ Сократа, представленный в диалогах Платона в качестве античного первообраза, воплощает тему связи «между половой воздержанностью и доступом к истине»⁸². Сам субъект будет указывать на модальность как важнейшую черту дискурса, независимо от того идёт ли речь об античном персонаже или об образе Христианской святости. А поскольку модальность высказывания будет определена, институциональным положением субъекта, которое было занято в зависимости от той или иной дискурсивной области и соответственно от различных объектов, то

⁸⁰ Фуко. М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 47.

⁸¹ Там же. С. 53.

⁸² Там же. С. 34.

всё это неизбежно ставит субъекта в положение объекта. Таким образом, модель воздержания в качестве особой дискурсивной конфигурации размещает субъекта в области где «предельная добродетель была зримым выражением господства над самим собой»⁸³.

Наряду с тематической преемственностью дискурсивных фигур, создающих эффект постоянства в проекте истории сексуальности используется заимствованный из археологии знания, методологический принцип. В соответствии, с которым тематическая преемственность будет структурирована в качестве концептов прерывности. Это в свою очередь говорит о том, что тематическую преемственность невозможно анализировать в исторической непрерывности, поэтому данный принцип будет определён как решающий во всей истории сексуальности. А поскольку структура прерывного в археологических исследованиях М. Фуко сама являлась «инструментом и объектом исследования» то понятие прерывного в маргинальной антропологии точно так же структурирует дискурс, направленный на периоды больших длительностей. Как можно заметить нейтрализация такого понятия как мораль и так далее не только обосновывает в проекте истории сексуальности, тематическую преемственность, но так же, что является более важным с методологической точки зрения позволяет осуществить переход из состояния неструктурированного в структурированное. Это позволяет поставить задачу исследования археологической позитивности этических проблематизаций. Поэтому становится понятным почему «Ряд тем, принципов и понятий можно, действительно, обнаружить и в первом и во втором типе морали, однако их место и их значение в этих двух случаях различны»⁸⁴. Различие прослеживается и в отношении универсальное – не универсальное, что в свою очередь указывает на факт существования – дискурсивных высказываний. Которые больше не связаны с историей моральных систем и больше не способствуют описанию дискурсивной событийности, которая в «моральной рефлексии античности очень рано сформировалась как «четырёхмерная» тематика строгости в вопросах пола – вокруг и в отношении жизни тела, института брака, отношений между мужчинами и существования мудрости»⁸⁵.

В структуре археологической позитивности этических проблематизаций, описание дискурсивных высказываний, существующих за границами истории моральных систем, возможно как описание внутри дискурсивной формации,

⁸³ Там же. С. 33.

⁸⁴ Там же. С. 34.

⁸⁵ Там же. С. 35.

которой эти высказывания принадлежат. А поскольку «начиная с античности существовало четыре пункта проблематизации, на основе которых постоянно переформулировалась – в соответствии с зачастую очень разными схемами – забота о самоограничении в вопросах пола»⁸⁶. То мы можем, как и в археологии знания говорить о том, что структура позитивности выделенных выше этических проблематизаций, не просто выходит за рамки исследования истории моральных систем но, что она представляет себя как особая дискурсивная формация, в которой выделяются входящие в неё компоненты. При этом мы не должны забывать, что описание высказываний возможно с методологической точки зрения только в разрыве двух фаз археологической реконструкции.

Первый структурный компонент определён в качестве поверхности появления объектов дискурса. При котором сами рассеянные объекты существуют в «позитивных условиях сложного пучка связей»⁸⁷, отсюда в позитивной фазе реконструкции выделяется особая дискурсивная формация, с определённой множественностью своих объектов. Аналогом такой поверхности в истории сексуальности является проблемное поле, которое «проходя сквозной темой через институты, через совокупности наставлений и предписаний, через самые разнообразные теоретические своды, сохранило, несмотря на многочисленные изменения, определённое постоянство»⁸⁸.

Второй структурный компонент – инстанции разграничения, отождествляемые с общественными институтами, экономическими и социальными процессами. Поскольку такая позитивность реконструкции, как правило, не определяет внутреннее строение объекта дискурса, то она располагает всю множественность своих объектов в поле взаимодействия внешнего характера. Например, этические проблематизации могут не совпадать с фундаментальными общественными, гражданскими или религиозными запретами. Поэтому внешний характер системы запретов по отношению к определённой совокупности дискурсивных высказываний, создаёт внутри дискурсивной формации ситуацию «особой асимметрии всей этой моральной рефлексии в отношении полового поведения»⁸⁹. Асимметрия дискурсивных высказываний такова, что она по оценке М. Фуко представляет одну из самых интересных особенностей моральной рефлексии и наиболее полно выражает себя в следующем структурном компоненте.

⁸⁶ Там же. С. 36.

⁸⁷ Фуко. М. Археология знания. Киев: Ника-центр. 1996. С. 46.

⁸⁸ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 35.

⁸⁹ Там же. С. 36.

Третий структурный компонент – решётки спецификации они выполняли функцию, на основании которой раннее в проекте истории безумия, разделялись, противопоставлялись и наоборот объединялись, группировались и классифицировались различные «безумия». Это позволяло с одной стороны вводить в пространство «слов и вещей» лакунарную множественность дискурсивных объектов, а с другой стороны приводило к определённой автономности дискурсивных отношений. В проекте истории сексуальности, асимметрия дискурсивных высказываний, пропущенная через решётки спецификаций, указывает как на половую асимметрию «эта мораль обращена не к женщинам, то, о чём она напоминает, то, что она обосновывает и развивает, не имеет отношения ни к женскому долгу, ни к женским обязанностям. Это мораль мужчин»⁹⁰, так и одновременно говорит об автономии, которая в качестве моральной рефлексии «не пытается определить поле поведения и область правил, пригодных с необходимыми вариациями – для обоих полов; она представляет собой выстраивание мужского поведения, осуществляемое с точки зрения мужчин и для того, чтобы придать форму их поведению»⁹¹. Существенным моментом является так же то, что «эту проблематику строгости в вопросах половой жизни следует понимать не как выражение или комментарий неких глубоких и сущностных запретов, но как выстраивание и стилизацию определённой деятельности в осуществлении своей власти и в практиковании своей свободы»⁹².

Все структурные элементы в процессе археологической реконструкции оказываются переориентированными в отношении того, что М. Фуко в проекте истории сексуальности будет называть своей исследовательской проблематикой. Именно здесь и проявит себя такая характерная черта дискурса как концептность, она будет методологически использована для решения задачи связанной с изменением проекта истории сексуальности. В «Археологии знания», концептность была направлена на описание «организации поля высказываний». На понятия и концепты, которые появлялись и циркулировали в этом поле. Эта специфическая черта дискурса она была представлена не только теми или иными формами последовательности, но и различными упорядоченностями рядов высказываний, а так же типами зависимостей высказываний, риторическими схемами в соответствии с которыми комбинировались группы высказываний, и формами сосуществования. Данные

⁹⁰ Там же. С. 37.

⁹¹ Там же. С. 36.

⁹² Там же. С. 37.

формы, очерчивающие поле присутствия всех когда-либо сформулированных высказываний, и воспроизведённых в каком либо дискурсе, указывали на описание, отличное от поля присутствия. Это были высказывания, затрагивающие иные области объектов и принадлежащие различным типам дискурса. Они сосуществовали в качестве суждений по аналогии неких общих принципов рассуждения и неких высших инстанций, с которыми сопоставлялись описываемые высказывания. Такие высказывания, больше не признаются и не обсуждаются, с ними устанавливаются отношения родства, генезиса, исторической непрерывности и прерывности. Методологическое использование такой характерной черты дискурса как концептность позволит французскому мыслителю, поставить в проекте истории сексуальности следующую задачу «описать, на основе каких областей опыта и в каких формах половое поведение проблематизировалось, становясь объектом заботы, элементом для рефлексии, материалом для стилизации»⁹³. При этом обращает на себя внимание, что описание областей опыта, отличается, от описания понятий, а поскольку основная задача археологической дескрипции была связана с дискурсивной множественностью. Представленной в книгах и текстах то описание в качестве структурного компонента археологической реконструкции необходимо рассматривать как способ придания дискурсивной множественности тематического единства. Археология знания как реконструкция концептуальных формаций, неизбежно оказывалась перед проблемой связанной с прояснением условий возможности той или иной интерпретации. Иными словами, она, становилась археологией герменевтики, помогающей выяснить «почему в античных обществах четыре большие сферы отношений, где свободный человек, судя по всему, мог действовать так, как считает нужным, не наталкиваясь на серьёзные запрещения, как раз и являлись областями особой интенсивной проблематизации половой практики»⁹⁴. Так же требовалось исходя, из форм дискурсивного сосуществования, определить «Каким образом половое поведение – в той мере, в какой оно было связано с этими несколькими разными типами отношений – осмыслялось как область морального опыта?»⁹⁵.

Решение поставленных задач в методологическом аспекте, означает, что теперь в процедуре археологической реконструкции, на смену редукции общих понятий, приходит позитивная фаза археологической дескрипции, и

⁹³ Там же. С. 39.

⁹⁴ Там же. С. 39.

⁹⁵ Там же. С. 40.

она будет, осуществляется в соответствии со стратегиями самого дискурса. Это подтверждается наличием у разных дискурсов определённой организации понятий, той или иной перегруппировкой объектов. Сюда же относят, типы актов высказываний, которые в зависимости от степени связности, строгости и устойчивости формируют темы или теории: «эти темы и теории мы условно назовём стратегиями – независимо от их формального уровня»⁹⁶. Поскольку дискурс по определению французского мыслителя стратегичен в силу формальной концептности своих объектов и независимо от тематической структуры их распределения, то основная задача заключается в распределении этих формальных концептов в истории, так как дискурсы, как правило рассеяны во времени. Несмотря на то, что археологический анализ был затруднительным в силу множественной спецификации различных дискурсов. А так же непояснённости способа их исследования, в проекте истории сексуальности, он должен был определить «что за объект мы имеем в виду, когда пытаемся изучать формы и трансформации той или иной «морали»⁹⁷. Морализация выделенных в проекте истории сексуальности четырёх форм проблематизации, с точки зрения внешней формы дублирует приём, используемый при археологической реконструкции опыта безумия. Для эпохи классицизма, например в проекте истории Безумия необходима была дистанция между рациональным и нерациональным. Поэтому помимо социального смысла и логики отчуждения она имела и моральный смысл «Отныне неразумие связано с упорядочиванием этических норм, в центре которого такие проблемы, как смысл сексуальности, святотатство и границы сакрального разграничения внутри понятия любви, причастность истины к морали»⁹⁸. Происходила не просто морализация сфер, которые в предшествовавший период считались сакральными, главным образом происходило изменение эпистемологической формы разума и неразумия. Это говорит о том, что перестройка этической структуры, подразумевала и некий дискурс, некую структурную археологию знания. Поэтому с точки зрения внутреннего содержания морализация, выделенных в истории сексуальности форм проблематизации означает, что сама мораль в качестве маргинального объекта оказывается в центре археологической реконструкции. В качестве реконструкции дискурсивных формаций археология знания не занималась исключительно пересмотром понятийно-концептуального аппарата, но для решения по-

⁹⁶ Фуко. М. Археология знания. Киев: Ника-центр 1996. С. 65.

⁹⁷ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности Т. 2. СПб., 2004. С. 41.

⁹⁸ Фуко. М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 113.

ставленной исследовательской задачи, она используется у М. Фуко как всегда инструментально, то есть как реконструкция особого маргинального этоса. В таком случае дискурсивная стратегия, имманентно является археологией присвоения, что означает в-первых, постановку вопроса об условиях возможности любой интерпретации и во вторых идентифицирует проект истории сексуальности в проект, в котором ставятся фундаментальные для западной культуры антропологические проблемы. В этом смысле название лекционного курса Герменевтика субъекта, прочитанного в Коллеж – де Франс в 1981–1982 учебном году, является весьма провокационным, что типично для исследовательской практики такого автора как М. Фуко. Таким образом, незавершённый проект истории сексуальности концептуально был определён в границах маргинальной антропологии.

Реконструируя маргинальный этос французский философ в своём проекте воспроизвёл процедуру в ходе, которой стратегия тех или иных дискурсов была структурирована посредством компонентов: точки дифракции дискурса и точки сцепления определенной систематизации.

Точки дифракции дискурса – они характеризовались как точки «несовместимости двух объектов, двух типов высказывания, двух концептов, которые находятся в одной и той же формации, но в силу очевидных или неосознанных противоречий не обладают достаточной энергией для того, чтобы войти в один и тот же ряд высказываний»⁹⁹. Несовместимые элементы дискурса при эквивалентных условиях появления определяли ситуацию эпистемологического выбора. Поэтому альтернативная несовместимость морали в качестве дискурсивного объекта выражалась, по словам М. Фуко в её двусмысленности. Поскольку она одновременно являлась совокупностью «ценностей и правил действия, предлагаемых индивидам и группам через различные предписывающие структуры и механизмы»¹⁰⁰ и исторически образовывала «сложную игру элементов, которые уравнивают друг друга, корректируют, взаимно отменяют в некоторых пунктах создавая, таким образом возможность для разного рода компромиссов и лазеек»¹⁰¹, именно такая игра элементов и будет обозначена в проекте истории сексуальности в качестве «морального кодекса».

Точки сцепления определённой систематизации – элементы дискурса, которые одновременно несовместимы и эквивалентны, приводили, как

⁹⁹ Фуко. М. Археология знания. Киев: Ника-центр. 1996. С. 66.

¹⁰⁰ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности Т. 2. СПб., 2004. С. 41.

¹⁰¹ Там же. С. 41.

правило, к образованию новых форм высказывания и новых объектов или понятий со своими точками несовместимости. В этом смысле мораль в проекте истории сексуальности это «реальное поведение индивидов в его связи с предлагаемыми индивидам правилами и ценностями; этим словом обозначают способ, каким индивиды более или менее полно подчиняются тому или иному принципу поведения, повинуются или сопротивляются тому или иному запрету или предписанию, блюдут или игнорируют те или иные ценности»¹⁰². Подобная моральность поведения индивида в ситуации альтернативной несовместимости, приводила в антропологической перспективе к образованию новой несовместимости. По словам французского мыслителя, существовал «способ, каким человек должен «вести себя» – иными словами, способ, каким человек должен организовать самого себя как морального субъекта, действующего с учётом прескриптивных элементов, составляющих кодекс»¹⁰³. Дифракция дискурсивного объекта такова, что точки сцепления определённой систематизации включают в себя «различные способы «вести себя» морально; существуют различные способы, дающие действующему индивиду возможности совершать то или иное действие не просто в качестве агента, но в качестве морального субъекта этого действия»¹⁰⁴. В итоге всё это повторяло ситуацию эпистемологического выбора, рассматриваемую в отношении «либо – либо» с поправкой на то, что теперь всё это происходит в проекте который проблематизировал маргинальный этос в качестве складки, то есть несовместимости эпистемологического и этического.

Описание специфических инстанций решения проецируемых на совокупность меж дискурсивных отношений позволяло М. Фуко определить и описать ту роль, которую изучаемый дискурс играл по отношению к современным и соседствующим с ним дискурсам. Поэтому необходимо обратить внимание на то, что эта исследовательская задача, поставленная ещё в Археологии знания включала в себя три позиции.

А) Изучение устройства дискурсивной констелляции, например, дискурс мог быть конкретной моделью, соотносимой с другими дискурсами более высокой степени абстракции. Если общая грамматика XVII–XVIII веков рассматривалась как частная модель в общей теории представления классической эпохи, то аналогом этому в проекте истории сексуальности было соотношение при котором наличие некоего конкретного кодекса действий подразумевало

¹⁰² Там же. С. 42.

¹⁰³ Там же. С. 42.

¹⁰⁴ Там же. С. 43.

выбор этической субстанции, того «каким образом индивид должен конституировать ту или иную часть самого себя в качестве основного материала своего морального поведения»¹⁰⁵.

В) Дискурс мог находиться, в отношении аналогии, оппозиции или ком-плементарности с другими дискурсами. Если аналогия между анализом богатств и естественной историей или оппозиция Естественной истории и Всеобщей грамматики иллюстрировала это в археологический период, то на заключительной стадии создания проекта истории сексуальности различие способов морального действия формировало тип подчинения по аналогии с некой духовной традицией или оппозиции к незаметной повседневности. В любом случае индивид стремился «придать своей собственной жизни особую форму, отвечающую определённым критериям блеска, красоты, благородства и совершенства»¹⁰⁶. Такая эстетизация существования в ситуации когда «индивид устанавливает своё отношение к правилу и признаёт себя как бы связанным обязательством применять его на деле»¹⁰⁷, означала, что маргинальный этос в качестве некой складки создаёт ситуацию альтернативной несовместимости, но теперь не эпистемологического и этического, а этического и эстетического. Именно этот момент станет объектом критики П. Адо поскольку «определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в античности»¹⁰⁸, приводило к тому, что «определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, то есть, боюсь, новую форму дендизма – вариант конца XX века»¹⁰⁹. Оставляя в стороне оценку этой критической точки зрения, укажем лишь на логическую последовательность процедуры реконструкции маргинального этоса, в которой формы проблематизации дискурсивны, то есть подчиняются всем методологическим правилам при условии, что они не выходят за границы теории высказывания созданной французским философом. Иными словами они маргинальны, как и сам проект истории сексуальности, обращённый к античности не в духе метафизической модальности, а строгой проблемной последовательности интересующей М. Фуко. В этом мы и усматриваем причину, почему содержание форм проблематизации оценивается исходя, из критериев эстетики

¹⁰⁵ Там же. С. 43.

¹⁰⁶ Там же. С. 44.

¹⁰⁷ Там же. С. 44.

¹⁰⁸ Адо. П. Духовные упражнения и античная философия. СПб., 2005. С. 308.

¹⁰⁹ Там же. С. 308.

существования и почему, именно в них заключается вся парадоксальность проекта истории сексуальности.

С) Так же необходимо выделить и отношения взаимного ограничения, которые существовали между дискурсами. Поскольку каждый дискурс стремился присвоить отличительные признаки, отличающие его от других за счёт своей предметной области, методов и объектов. Процедура описания междискурсивных отношений во многом была определена принципом детерминации, структурные характеристики которого, как правило, включены в лакунарную область дискурсивной формации. Например, несмотря на то, что каждый индивид пытался «преобразовать самого себя в моральный субъект своего поведения»¹¹⁰. Герменевтика субъекта была производна от лакунарности дискурсивных отношений или от форм проблематизации. При всех различиях, которые могли существовать внутри этической формы, интерпретация могла быть только формой маргинального, она осуществлялась «посредством расшифровывания – с максимально возможной тщательностью, постоянством и во всех возможных подробностях – движений желания, за какими бы формами, даже самыми тёмными, последние ни пытались скрыться»¹¹¹. Так как статус подобной герменевтики был детерминирован, то практику дешифровки скрытых желаний индивида, необходимо рассматривать как археологическое описание и как способ обозначения исторических границ маргинальной антропологии. На это указывает, телеология морального субъекта, в которой, несмотря на существующие различия, обнаруживает себя диахронический аспект. Он характеризовал процесс становления маргинальной субъективности «действие является моральным не только в самом себе и в своей личности, действие морально также благодаря тому, что вписывается в некое целое, благодаря месту, которое оно занимает в общей структуре поведения. Оно есть элемент и аспект этого поведения, оно характеризует определённый временной этап поведения, возможный прогресс в его последовательном развитии»¹¹².

Все вышеперечисленные компоненты связаны с анализом междискурсивных отношений, поэтому моральное действие в качестве объекта описания ставит проблему редукции тех форм, которые к нему не имеют отношения. Таким образом, описание морального действия воспроизводит общий характер и цель реконструкции, направленной на маргинальный этос

¹¹⁰ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности Т. 2. СПб., 2004. С. 44.

¹¹¹ Там же. С. 45.

¹¹² Там же. С. 45.

в котором статус морального субъекта аналогичен статусу высказывания, в процедуре артикуляции и описания дискурсивных формаций. Подобно нелингвистическому способу существования высказывания, установленному посредством процедуры археологического сравнения, способ морального существования субъекта, потребовал от французского мыслителя в проекте истории сексуальности проблематизации форм морального. Так как действие морально только в том случае, если оно, как и археология высказывания редуцирует формы анализа не свойственные существованию дискурса и конституирует свой объект описания на уровне, отличном от того, где обычно осуществлялся формальный анализ языка в одном случае и морали в другом. В этом смысле моральное действие как и высказывание референциально, так как на уровне археологического описания оно «не должно сводиться к поступку или серии поступков, соответствующих некоему правилу, закону, ценностям»¹¹³. В любом случае на этом уровне его референциальность, так или иначе связана по словам М. Фуко с определённым отношением индивида к себе, к способу конституирования себя как морального субъекта. По аналогии с функциональной референциальностью высказывания, которая формирует условия, место и поле своего возникновения. Индивид ограничивает часть самого себя, что позволит ему задать «самому себе определённый тип бытия, который будет для него иметь ценность морального самоосуществления»¹¹⁴.

Ещё один признак, реконструируемый на уровне высказывания необходимо выделить, поскольку он позволит более точно определить дискурсивную специфику моральной субъективности. Поскольку ранее мы уже выделяли различие антропологической проекции направленной на проект истории Безумия и проект истории сексуальности, то теперь мы можем более точно указать и на специфическую особенность, связанную с антропологическим вектором такой конструкции как моральный субъект. Всё должно происходить на уровне дискурсивного анализа, так как именно этот уровень соответствует формам проблематизации, выделенным французским философом в процессе исследования маргинальной тематики увязанной с анализом человека желания. Исходя из того, что функция автор или субъект, поддерживает с высказыванием определённую детерминированную связь, например в тексте «Археологии знания» и в статье «Что такое автор» М. Фуко детально и подробно систематизирует природу данной детерминации. Мы

¹¹³ Там же. С. 46.

¹¹⁴ Там же. С. 47.

можем указать, что общая критика трансцендентальной субъективности у него связана с формой существования этого субъекта в пространстве дискурса «вопрос стоит об открытии некоторого пространства, в котором пишущий субъект не перестаёт исчезать»¹¹⁵. Пространство дискурса с методологической точки зрения французского мыслителя видоизменяется от высказывания к высказыванию и присваивается любым индивидом, когда он формулирует, то или иное высказывание. В силу чего функция автор есть ничто иное как лингвистическая проекция всеобъемлющей формы субъективности на то измерение, которое характеризует дискурс на уровне высказывания. Историческим примером всеобщей субъективности у М. Фуко являлись дискурс марксизма и психоанализа, поскольку оба дискурса устанавливали бесконечную возможность, а сами К. Маркс и З. Фрейд как основатели дискурсивности «являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов»¹¹⁶. Таким образом, функция автор не только характеризует единство и различие тех или иных текстов и определяет правила их последующей трансформации, она является дискурсивной гетерогенностью реконструируемой на уровне высказывания.

Что же меняет М. Фуко в своём исследовательском проекте, определяя морального субъекта в качестве конструкции, определённой посредством детерминации определённых правил? Причём общий характер этих правил позволяет любому индивиду занять место такого субъекта. На наш взгляд всё заключается в изменении характера самой детерминации, так как в одном случае речь идёт о создании теории высказывания и самоопределении французского мыслителя по отношению к общей лингвистики и философии языка. А в другом случае речь идёт о постановке историко-антропологической задачи, в которой такая конструкция как моральный субъект весьма проблематична с точки зрения форм проблематизации выделяемых в проекте истории сексуальности.

С моральным субъектом происходит то же самое, что происходило с субъектом высказывания, если в археологической реконструкции нейтрализуется акт высказывания, его место и время, то субъект высказывания, как и само высказывание не является необходимым для существования языка. По аналогии с этим возникает следующий вопрос, насколько моральный субъект

¹¹⁵ Фуко. М. Что такое Автор // Фуко. М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / М. Фуко. – М. Касталь, 1996. С. 30.

¹¹⁶ Там же. С. 31.

необходим для существования морали? В силу детерминации трансформирующей индивида в морального субъекта, было «невозможно конституирование морального субъекта без определённых «типов субъективации» и, соответственно, без поддерживающей их определённой «аскетики», или «практик себя»¹¹⁷. Как мы видим дискурсивная детерминация «практик себя» такова, что если бы не было такой конструкции как моральный субъект, мораль бы не существовала. Но существование морального субъекта не обязательно для существования морали. Подобная археологическая формула позволяет более точно понять почему «Моральное действие неотделимо от этих форм деятельности, направленной на самого себя, которые при переходе от одной морали к другой варьируются столь же сильно, как и системы ценностей, правил и запретов»¹¹⁸. Следствия, которые будут выделены из данной археологической апории, по сути своей будут воспроизводить проблематизацию связи дискурсивного и не дискурсивного поставленной М. Фуко в инаугурационной лекции «Порядок дискурса». Исходя из археологической постановки вопроса, специфика не дискурсивного в данной лекции была представлена гипотезой в соответствии с которой «в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых нейтрализовать его властные полномочия»¹¹⁹. Тем самым анализ социокультурного механизма, направленного на регуляцию, контроль и ограничение дискурсивных практик, можно было с полным правом понимать как анализ трансформированной позитивности. Главным образом в этой не дискурсивной позитивности выделялись, системы исключения, к которым французский философ относил, например, запрет, представленный такими типами как табу на объект, ритуал обстоятельств и исключительное право субъекта на дискурс. Все эти три типа запрета в позитивной динамике не дискурсивного создавали «сложную решётку», ограничивающую дискурсивные практики, связанные с запретом с сфере сексуальности и политики. Поэтому на вопрос, поставленный в «Археологии знания»: как возможна археология не дискурсивных практик, М. Фуко отвечает проектом анализа не дискурсивной позитивности, то есть происходит переинтерпретация проблемы соотношения дискурсивного и не дискурсивного.

¹¹⁷ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности Т. 2. СПб., 2004. С. 47.

¹¹⁸ Там же. С. 47.

¹¹⁹ Фуко. М. Порядок дискурса // Фуко. М. Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Касталь, 1996. С. 51.

В условиях, которые заданы проектом истории сексуальности, «порядок дискурса» таков, что специфика связи дискурсивного и не дискурсивного, преломляется в различии истории «кодексов» и истории «моделей», предлагаемых для установления и развития определённых отношений индивида с собой, «Это-то, что можно было бы назвать историей «этики» и «аскетики», понятой как история форм моральной субъективации и предназначенных для обеспечения такой субъективации практик себя»¹²⁰. Это указывает на выделение форм проблематизации, то есть дискурсивных форм, выделяющихся из структуры не дискурсивного, анализу которого М. Фуко и посвятил свою инаугурационную лекцию. Такое выделение на наш взгляд изменяет и условия, при которых был возможен анализ процедур дискурсивного подчинения, тем более что эти условия существовали, подчиняясь ещё и второй гипотезе французского мыслителя, связанной с темой стирания реальности дискурса. Именно эта гипотеза в генеалогическом анализе, дисциплинарных практик, соединит не дискурсивное, отношение в единстве власти и знания.

Поэтому выделение дискурсивных форм позволит, во-первых, дифференцировать «аспект кодексов поведения и аспект форм субъективации – и если верно, что хотя эти два аспекта никогда нельзя полностью отделить друг от друга, они тем не менее нередко развиваются в относительной автономии друг по отношению к другу»¹²¹. Во-вторых дискурсивный анализ, учитывающий маргинальную специфику этих форм позволит «говорить о таких моральных, в которых собственно сильный и динамичный элемент следует искать в сфере форм субъективации и практик себя»¹²². Тем более, что выделенная выше археологическая формула, указывая на дифференциацию кодексов и форм субъективации, свидетельствует, что «моральная мысль в греческой и греко-римской античности была в гораздо большей степени ориентирована на практики себя и проблему *askesis*, чем на кодификацию поведения и строгое определение того, что дозволено, а что запрещено»¹²³.

Конструкция моральной субъективности в проекте истории сексуальности, обладает всей полнотой онтологического существования, французский мыслитель указывает, что она есть полное обладание самим собой или высшая власть над собой и тем не менее она оказывается проблемной с ме-

¹²⁰ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 48.

¹²¹ Там же. С. 48.

¹²² Там же. С. 49.

¹²³ Там же. С. 50.

тодологической точки зрения. Специфика поставленной М. Фуко в проекте истории сексуальности, методологической задачи станет более понятной, если мы сравним её с ментальной геологией античного человека предпринятой, известным английским учёным Е. Р. Додсом. Исследуя тему иррациональности, применительно к особенностям ментально-психологического восприятия, в своём междисциплинарном подходе, он отмечал «развитие религиозных представлений очень напоминает геологический процесс; его основным принципом, хотя и не без исключений, является агломерация, то есть собирание вместе и объединение различных элементов, а не их замещение. Новая система верований крайне редко полностью замещает собой предыдущую»¹²⁴. В отличие от метафорической геологии, археология обращена к античности в качестве проблематизации современного, или как писал Р. Кастель «истории настоящего». В силу чего требуется не только более точная формализация метода и традиционный для археологии отказ от понятий, которые порождают «суверенитет коллективного сознания», но и придание маргинальной антропологии проблемной конфигурации всей совокупности практик субъективации. При существующем различии элементов кодекса и элементов аскезы, эти практики ставят вопрос принципиально несовместимый ни с какой метафорической геологией «каким образом в ходе непрерывного развития, заимствования или трансформации кодексов под этими процессами складывались, видоизменялись, перестраивались и множились формы отношения к себе и связанные с ними практики себя»¹²⁵. При всей постулируемой М. Фуко гипотетичности, отчётливо выделяется методологическое различие метафорической геологии менталитета и археологической реконструкции форм проблематизации. Это различие заключается в изменении методологического статуса принципа исторической событийности, который рассматривается вне контекста сингулярного закона, направленного, в том числе и против геологической структуры якобы существующей в истории непрерывности.

Нелинейная динамика исторических событий в силу очередного для французского мыслителя методологического предпочтения, обращена теперь к пониманию природы механизма субъективации «Задачей здесь было бы проследить, как складывалась, и видоизменялась эта субъективация»¹²⁶.

¹²⁴ Е. Р. Додс. Греки и иррациональное. М. СПб. Университетская книга. Культурная инициатива. 2000. С. 183.

¹²⁵ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. СПб., 2004. С. 52.

¹²⁶ Там же. С. 53.

Таким образом, способ чтения позднего М. Фуко позволяет нам заключить, что выделение форм проблематизации в качестве дискурсивных форм, означает не только постановку методологической задачи, связанной с описанием различных аспектов субъективации, помимо этого в соответствии с темой стирания реальности дискурса, все дискурсивные формы, будут приведены в структурное единство. Это немаловажно, поскольку концепт «использования удовольствий», *chresis aphrodision*, структурирует маргинальную антропологию по «осям опыта: отношения к телу, отношение к супруге и отношение к истине»¹²⁷.

¹²⁷ Там же. С. 54.

ЭТИКА УДОВОЛЬСТВИЯ: ОПЫТ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗЛИЧИЯ

*Но поскольку не одно и то же и является и кажется наилучшим
естеством и складом души, то и удовольствие все ищут не одно и то же,
хотя все ищут удовольствие.
Аристотель [Никомахова Этика]*

2.1. Позитивная диалектика удовольствия у раннего Х. Г. Гадамера.

Перед тем как обратиться к анализу структуры маргинального этоса, которая, по словам французского мыслителя М. Фуко, определяет типы стилизации полового поведения в эпоху античности. Необходимо более пристально рассмотреть концепт «использования удовольствий», в контексте развития европейской философии XX века. Для этого мы должны рассмотреть феноменологическую интерпретацию диалога «Филеб», представленную в докторской диссертации Х. Г. Гадамера. В предисловии к русскому переводу своей книги¹²⁸, один из наиболее влиятельных мыслителей второй половины XX века отмечал, что его исследовательский замысел напрямую был связан с концептом «жизненного мира», Э. Гуссерля, а так же с влиянием М. Хайдеггера, плодотворно, развернувшем «Lebenswelt» в традиции философии Аристотеля и Августина. Выделяя диалог «Филеб» в числе других диалогов Платона Х. Г. Гадамер, придавал ему особый статус. Поскольку рассматривал его в качестве «предвосхищения аристотелевской практической философии»¹²⁹. Современное прочтение диалога, по мнению автора, оказы-

¹²⁸ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 256.

¹²⁹ Там же. С. 21.

вается в ситуации «вызова нашему мышлению», поскольку начиная с Гегеля, всё что будет связано с диалектикой предполагает «большой синтез, при помощи которого Гегель превращает греческую философию в гигантских размеров понятие – понятие философской системы»¹³⁰. Место диалога в истории философии и его форма, проецируемые на фигуру Сократа, а также способ его интерпретации, предложенный Х. Г. Гадамером, позволяют в границах нашего исследования, определить и различие этого экзистенциального замысла по отношению к маргинальной антропологии М. Фуко. Именно литературный образ Сократа – философа, не практикующего и не обращённого к письменной речи, указывает по замыслу немецкого философа на распространённый анахронизм, связанный с гегелевской систематичностью. Аутентичный Платон и Сократ как образ, выражающий его взгляды, не только указывают, на то, что было совершенно не характерно для античного мыслителя, но помогают определить экзистенциальную ситуацию «конечности человека», в которой опыт субъекта это в первую очередь «вопросание и поиск». Обращаясь к своей ранней работе «Диалектическая этика Платона» Х. Г. Гадамер по сути дела ставит вопрос об античности? Поэтому этот вопрос имеет, как мы можем заметить, благодаря образу платоновского Сократа и общую точку сближения, столь различных проекций связанных существованием человека в современную эпоху. Для начала определим концептуальные основания «Lebenswelt» в творчестве позднего Э. Гуссерля, поскольку именно они, по мнению Х. Г. Гадамера привели к феноменологической интерпретации диалога «Филеб». Истолкование этого концепта, как правило, связывают с работой «Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология», где данный концепт получает свои развёрнутые черты. В своей более ранней работе «Картезианские размышления» Э. Гуссерль анализируя жизнь трансцендентального «я». Постулирует, что «бытие мира (даже когда он сам по себе дан в очевидности) трансцендентно сознанию и с необходимостью остаётся трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания, как неотделимая от неё, конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь, в частности как сознание о мире, несёт в себе неотделимый от неё смысл, заключённый в слове «мир», а также в выражении «этот действительно сущий мир»¹³¹. Субъективная идентификация трансцендентального «я» по определению оказывается в ситуации коррелятивности опыта, который в трансцендентальной философии,

¹³⁰ Там же. С. 22.

¹³¹ Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Санкт-Петербург «Наука» 1998. С. 140.

как известно представлен либо в «естественной установки» сознания либо в феноменологической. Само обращение к картезианской традиции, во многом будет связано с её интерпретацией, поскольку вместо того, чтобы форма мыслящего «я» была взята как аподиктическое положение, Э. Гуссерль через редукцию приходит к бесконечной сфере бытия, которую он назовёт трансцендентальным опытом. Такая деструкция картезианской субъективности, неизбежно привела немецкого философа к идее коррекции опыта сознания. Насколько плодотворна была такая интерпретация, мы можем судить не только по ранней герменевтике Х. Г. Гадамера, в отечественной феноменологии гуссерлианская идея коррекции опыта сознания представлена в концепции сознания как первичного опыта различений¹³². В сочинении «Картезианские размышления» опыт трансцендентального субъекта, даётся в раскрытии горизонтов опыта. Это по определению конституирует «смысл и действительность бытия», и указывает, что «сам этот мир, есть бесконечная идея, относимая к продолжающимся до бесконечности, согласуемым в их единстве опытам – идея, коррелятивная идее совершенной очевидности опыта, полного синтеза возможных опытов»¹³³. Развитие идеи коррекции опыта сознания в «Картезианских размышлениях» привело немецкого философа к интенциональному истолкованию опыта «другого» то есть к переходу от *ego cogito* к *alter ego*. В §49 V размышлений Э. Гуссерль постулирует трансцендентальную intersубъективность не только как монадологическую гармонию, в аспекте коррекции опыта он снимает различие между объективным миром и *alter ego*. Поэтому *ego cogito* определяясь на почве intersубъективности, приобретает опыт понимания того, что «объективный мир уже не трансцендирует» но сам становится «имманентной трансцендентностью», мира людей. Объективный мир теперь выступает в качестве коррелята опыта *alter ego* это «intersубъективно обобщённый опыт». Дальнейшее развитие интенциональной интерпретации опыта «другого» в «Картезианских размышлениях» с одной стороны указывает на то, что «опыт есть изначальный способ осознания, и в действительности, применительно к опыту, в котором нам дан некий человек, мы вообще говорим, что этот другой человек сам «вживе» стоит перед нами»¹³⁴. А с другой стороны способ бытия *alter ego* в интенциональной интерпретации, не становится изначальной данно-

¹³² Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 328.

¹³³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. Санкт-Петербург «Наука» 1998. С. 141.

¹³⁴ Там же. С. 213.

стью, он сам коррелирован тем, что немецкий философ назовёт «приведением в соприсутствие» (Mit – gewartig – machens) или аппрезентацией. Осознание бытия alter ego в его «соприсутствии», привела Э. Гуссерля в «Картезианских размышлениях» к определению, что «Всякий опыт предполагает последующие опыты, которые могли бы наполнить и подтвердить аппрезентированные горизонты»¹³⁵. Результаты такой интенциональной интерпретации, связывающей в бытийном единстве ego cogito и alter ego получают, статус метафизических положений. При всей критичности немецкого философа по отношению к «исторически выродившейся метафизике» речь идёт именно о совместном бытии, поскольку высшая степень феноменологической очевидности, может быть только позитивным опытом. Поэтому феноменологическое истолкование «не занимается ничем иным, кроме истолкования смысла, которым этот мир обладает для всех нас до всякого философствования, черпая его, по-видимому, только из нашего опыта, – смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменён»¹³⁶. Таким образом, в трансцендентальной феноменологии мы находим развёртывание универсального априоризма, который по замечанию Э. Гуссерля является врождённым как для трансцендентальной субъективности, так и интересубъективности. Это то, что автор «Картезианских размышлений» будет определять в качестве «логоса всякого мыслимого бытия», или подлинной онтологией, учитывающей корреляцию опыта трансцендентального субъекта. А значит, в бытийном единстве ego cogito и alter ego всегда будут возникать «все те же проблемы случайных фактов, смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла»¹³⁷. Такая почти экзистенциальная проекция в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, имеет и свой исторический вектор, который как нам представляется, во многом определит и феноменологическую интерпретацию Х. Г. Гадамера. «Картезианские размышления» Э. Гуссерля не только содержат обоснование концепта «Lebenswelt», но и предлагают тематически рассмотреть и подвергнуть интенциональной интерпретации вопрос об античности. Дельфийское изречение γυνὴ σεαυτὸν – по замечанию немецкого философа – приобретает для современной философии новое значение, и только внутренний опыт трансцендентальной субъективности оказывается в ситуации когда «нужно сперва потерять мир в ἐλοχῇ чтобы вновь

¹³⁵ Там же. С. 222.

¹³⁶ Там же. С. 283.

¹³⁷ Там же. С. 291.

обрести его в универсальном самоосмыслении»¹³⁸. Именно из этого вопроса как прозорливо заметил в своё время Э. Гуссерль будут вытекать две взаимоисключающие проекции с помощью которых будет решаться вопрос о человеке в западной философии XX века. Усиленные экзистенциальные мотивы, связанные с концептом «Lebenswelt», находят своё развёрнутое выражение в тексте поздней работы Э. Гуссерля «Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология». Приём, который использует немецкий философ в этом сочинении, традиционен для трансцендентальной феноменологии. Поскольку меняя способ рассмотрения проблемы «кризиса современной науки» он не только, ставит вопрос об отношении науки и философии, но и возвращает нас к «загадке субъективности»¹³⁹. На общем фоне грандиозных научных открытий середины XIX и начала XX века, оказавших, по мнению, автора, значительное влияние на мировоззрение современного человека и определённых Э. Гуссерлем в качестве эмпирической жизненной установки «Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах»¹⁴⁰. Выделяется группа вопросов имеющих общее экзистенциальное основание. Это вопросы о смысле и бессмысленности человеческого существования, о разуме и неразумии, о свободе современного человека живущего в эпоху исторических преобразований, качественно изменяющих его социальное существование и т.д. Именно феноменологический способ рассмотрения проблемы «кризиса современной науки», указывает на универсальный априоризм трансцендентальной субъективности, раскрытый Э. Гуссерлем ещё в тексте «Картезианских медитаций» на основании данного априоризма ставится основной фундирующий вопрос о всеобщем и абсолютном разуме. На фундаменте отношений субъективного и интересубъективного, такой разум способен затронуть существование всех людей, поскольку для самого человека характерно быть свободным в главном, – в своём отношении к «окружающему человеческому и нечеловеческому миру»¹⁴¹. Вопрос о всеобщем и абсолютном разуме в феноменологической установке это так же вопрос о возможностях разумного преобразования себя и окружающего мира, ведь человек способен «придавать себе и окружающему миру разумную форму»¹⁴². Может ли современная наука подойти к загадке

¹³⁸ Там же. С. 292.

¹³⁹ Эдмунд Гуссерль. Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Санкт-Петербург «Наука» 2013. С. 21.

¹⁴⁰ Там же. С. 22.

¹⁴¹ Там же. С. 22.

¹⁴² Там же. С. 22.

субъективности? Что говорит она «разуме и неразумии, что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы»¹⁴³. В этом вопросе содержится формальное различие естественных наук и наук о духе в том виде, в каком автор «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» мог их видеть, в своё время, а так же проблема их генезиса. Иными словами во всех этих вопросах содержится момент самоопределения феноменологического подхода к пониманию и интерпретации исторических событий и смысла истории. На период последней четверти XIX века, как известно, приходится формирование традиции, которую немецкий философ и социолог М. Шелер назовёт «*Lebensphilosophie*». Одним из наиболее ярких представителей этой традиции является В. Дильтей, в 1883 году в сочинении «Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории» он, так же как и Э. Гуссерль будет, исходит из ситуации духовного кризиса, в котором оказалась европейская культура в конце XIX века. В числе проблемных вопросов затрагивающих природу духовного кризиса немецкий историк, полагал следующие вопросы «Какова система положений, что лежит в основе суждений историка, позволяющая ему быть уверенным в фундаментальных основаниях своей науки? Существует ли философия истории, которая опирается на какую либо метафизику?»¹⁴⁴. В ситуации духовного кризиса, становилось очевидным, что принципы исторического познания, нуждаются в определённом метафизическом обосновании. В «Кризисе Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» Э. Гуссерль исходил из ситуации фактичности мира, как физического, так и духовного «Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический так и духовный. Но может ли мир и человеческое вот – бытие в нём обладать по истине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено»¹⁴⁵. Подобная фактичность в эпоху господства парадигмы позитивизма означала, что в первых каждый факт, следовало рассматривать как объект, который может быть познан отдельным познавательным актом. Поэтому историческое знание делилось с точки зрения своей внутренней организации на бесконечно большую совокупность всё менее и менее значимых

¹⁴³ Там же. С. 22.

¹⁴⁴ Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т.1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. Под ред. В. С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 273.

¹⁴⁵ Эдмунд Гуссерль. Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Санкт-Петербург «Наука» 2013. С. 23.

исторических фактов. Каждый из этих фактов подлежал отдельному рассмотрению. Во вторых каждый исторический факт считался независимым не только от остальных фактов, но и от познающего их историка. Все субъективные факторы, приносимые в строгую объективность научного исследования по Э. Гуссерлю «объективную истину» должны были быть нейтрализованы. Максима позитивизма утверждала, учёный историк не должен давать оценки фактам, существовало положение об «исключении всех ценностных установок». Знаменитая формула исторического позитивизма Ранке говорила об этом следующим образом «wie es eigentlich gewesen» как было на самом деле. Определяя фундамент наук о духе В. Дильтей, отмечал, что само это выражение в высшей степени несовершенно, отражает предмет исследований, но взятое в аспекте изучения «критики исторического разума» может быть продуктивным. Такая оценка становится понятной, если мы обратим внимание на проходившие в немецких университетах в конце XIX века дискуссии, связанные с полемикой по поводу принципов исторического знания. В соответствии с тем или иным пониманием этих принципов, выстраивались и исторические исследования, например, такие учёные как Якоб Буркхардт и Карл Лампрехт требовали синтетического охвата всех изучаемых культурных эпох. Для представителей и наследников исторической школы, таких как Моммзен всё ограничивалось изучением политической истории. В сочинении «Введение в науки о духе» В. Дильтей введёт принцип исходя из которого все науки могут быть разделены на науки содержательные и формальные. На протяжении всей своей творческой эволюции он выражал этот принцип в различных формулировках. Например, в третьей редакции отграничения «наук о духе» эта формулировка представлена следующим образом, «Каким образом науки о природе могут быть отграничены от другого класса наук, назовём ли мы их «науками о духе» или «науками о культуре»... Все ведущие понятия, которыми оперирует эта группа наук, отличаются от соответствующих понятий знания о природе. Реальность имеет в них смысл, отличный от смысла в естественном знании, даже если она вызвана одним и тем же физическим предметом. Эта группа наук составляет, следовательно особую область, подчинённую собственным законам, корнящимся в природе того, что может быть пережито, выражено и понято»¹⁴⁶. Исходя из логики рассуждений, немецкого историка, все естественные науки, призваны лишь

¹⁴⁶ Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 тт. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. Под ред. В. А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. С. 115–116.

формулировать законы однозначного действия и объяснять происходящее посредством выявления причинно-следственных связей в массивах однородных и повторяющихся явлений. Другими словами положения естественных наук достаточно далеки от внутреннего человеческого смысла, ценности и смысл привносит человек, именно здесь и возникают жизненные основания «наук о духе». Специфической особенностью этих наук является то, что их объект не просто какое либо явление или образ чего-то реального, их объект сама непосредственная реальность, которая для человека существует в качестве «переживаемого». Во втором разделе своего сочинения «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей отметит, что «Праклеткой исторического мира является переживание, которое согласно комплексу воздействий жизни субъект испытывает по отношению к своей среде... В каждой части исторического мира наличествует поэтому одна и та же взаимосвязь течения психического процесса, связанная комплексом воздействия с окружением»¹⁴⁷. Таким образом, психология у В. Дильтея, оказывается фундаментальным основанием всех исторических наук. Опубликованная в 1894 году работа «Описательная психология» станет самым спорным фрагментом наследия немецкого историка, поскольку осуществив поворот к историческим наукам, он одновременно поставит и проблему объективности самого исторического знания, которая в границах психологизма не могла быть решена. В герменевтический период своего творчества, размышляя, над проблемами исторической идентичности и исторической объективности В. Дильтей будет исходить из того, что образ исторического мира – это продукт критической исследовательской работы, а не отражение объективной данности. Проблема заключалась в том, чтобы определить, при каких условиях и в соответствии с какими критериями историческое знание или как отмечает автор «знание о духовной действительности» из субъективно мотивированного повествования становится научным. Ведь в истории бывают ситуации, когда ссылка на её «объективные законы» как гарантии достоверности самого знания не всегда возможна. Это привело в итоге к отказу от психологизма и позволило разработать герменевтическую методологию исторического исследования. В основании «наук о духе» теперь находится триада «переживание – выражение – понимание». Переживание и выражение это два измерения жизни, которые очень тесно взаимосвязаны, всякое «переживание» выражает себя, а любое «выражение» есть выражение «переживания». В «переживании» отмечает В. Дильтей, мы можем знать всегда

¹⁴⁷ Там же. С. 208.

только единичное – то, что является нашей собственной жизнью. Оно остаётся знанием о единственном и ничто не поможет нам выйти за границы этого ограничения, предписанного самим характером опыта «переживания». Только понимание снимает ограничения индивидуальным переживанием и открывает путь от общего к всеобщему. Взаимное понимание с точки зрения автора убеждает нас в наличии общности между индивидами и указывает на тождественность человеческого разума. Это и есть, по мнению немецкого историка, исходное основание «наук о духе». Поэтому «всё постижение духовного мира пронизано, фундаментальным опытом общности, в котором связаны человеческая природа и индивидуальность. Именно это и составляет предпосылку любого понимания и самопонимания»¹⁴⁸. Герменевтическое понимание исторической жизни как мы видим, отказывается от психологического обоснования «наук о духе». Методы психологической интроспекции могут уходить очень глубоко в бессознательные структуры, индивидуальной жизни, но построить на их основании объективное знание невозможно. Понимая себя, считал В. Дильтей люди приходят к пониманию других, а затем осознают общность существующую между ними, общность разнообразных духовных форм существования жизни. В лучших традициях немецкой критической философии всё это будет определено в качестве «объективного духа». Под явным влиянием учения И. Канта В. Дильтей поставит задачу критики исторического разума «с одной стороны, духовный мир это творение постигающего субъекта, а с другой стороны, движение духа направлено на то, что бы достичь в этом мире объективного знания. Тем самым мы подходим к вопросу, каким образом построение духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности. Я назвал это задачей критики исторического разума»¹⁴⁹. Таким образом, исторический мир представленный повторным обретением «я» в «ты» в исторической intersубъективности, требует раскрытия смысловых содержаний различных форм духовной жизни. Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл, замечал В. Дильтей, поэтому условием для интерпретации тех или иных исторических фактов является их общечеловеческое и культурное значение. Поскольку историческая действительность находила у него аналогию в виде букв, предложений и текстов подлежащих расшифровке, то историческая жизнь это, как правило «письменно зафиксированные проявления». Поэтому в границах «наук о духе» понимание в качестве основания должно

¹⁴⁸ Там же. С. 230.

¹⁴⁹ Там же. С. 239.

быть связано с учением о правилах истолкования. В третьем разделе своего сочинения «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей даст следующее определение «Истолкованием мы называем искусство понимания устойчиво фиксированных проявлений жизни»¹⁵⁰. Именно учение о правилах *Kunstlehre* указывает на ситуацию, в которой человеческий разум пытается найти исторический смысл своего существования и ответить на вопрос как становится возможен этот смысл истории. Теперь мы должны указать на критику дильтеевского историцизма представленную в статье Э. Гуссерля «Философия как строгая наука» в разделе «Историцизм и мирозерцательная философия»¹⁵¹. Первичным допущением позволяющим, выдвинуть критические аргументы против мировоззренческой позиции В. Дильтея является положение, что «Историцизм полагает свою позицию в сфере фактов эмпирической духовной жизни»¹⁵². Именно это положение, по мнению немецкого философа во многом способствует общему релятивизму, приводящему к историческому скептицизму пронизывающему взгляды В. Дильтея. Имеют ли факты духовной жизни, находящиеся в процессе становления и развития объективное значение? Или они её лишены, именно эта проблема фокусирует критическую аргументацию Э. Гуссерля. Введя различие абсолютного и относительного по отношению к поставленной проблеме, и проецируя её на науку, немецкий философ находит момент самоопределения феноменологического подхода. Существенно с точки зрения данного подхода и проблемы в целом то, что мы можем говорить о науке и как о культурном образовании и как о «объективных единствах значимости». Историцизм не затрагивая этого различия как правило переходит в «крайний скептический субъективизм» Феноменологический подход в отличии от историцизма делает различие между «изменчивой значимостью» и «значением объективным абсолютным. Поэтому историцизм определяется Э. Гуссерлем в качестве «теоретико-познавательного заблуждения» в котором существенным является различие между природой и историей. В силу данного обстоятельства «психофизическая психология не есть та, которая могла бы послужить в качестве «основы наук о духе»¹⁵³. Её необходимым основанием может быть только «феноменологическое учение о сущности». Не-

¹⁵⁰ Там же. С. 265.

¹⁵¹ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск. Сагуна: 1994. С. 357. С. 129–174.

¹⁵² Там же. С. 158.

¹⁵³ Там же. С. 163.

обходимость истории, позволяет понять, что в полноте жизни человек не через историю философии становится философом. В своём существовании, он приходит к тому, что «толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем»¹⁵⁴. Критика историцизма предпринятая Э. Гуссерлем получит систематическую экспликацию, в творчестве Х. Г. Гадамера. Основная апория историцизма, на которую обращает своё внимание немецкий философ в сочинении «Истина и метод: Основы философской герменевтики» отталкивается от различия введённого Э. Гуссерлем. Например, обоснование принципа исторических взаимосвязей в герменевтической проекции делает различие субъективного и объективного основным при решении проблемы герменевтического круга. Поэтому любая историческая реконструкция будет определена отношением целого и частей «структурная взаимосвязь жизни определена отношением целого и частей. Каждая часть выражает некоторую сторону жизни, то есть имеет значение для целого, а собственное значение части определяется на основе целого. Это старый герменевтический способ интерпретации текста, который верен также в отношении взаимосвязи жизни, – верен на том основании, что в ней сходным образом предполагается единство значения, которое выражается во всех её частях»¹⁵⁵. То, что в учении В. Дильтея обосновывалось в «понимании и взаимопонимании» в качестве перехода от субъективного к объективному смыслу. В критических размышлениях Х. Г. Гадамера, будет выражено как проблема перехода «исходя из построения взаимосвязи в жизненном опыте индивида совершался переход к исторической взаимосвязи, которая не переживается и не испытывается никем»¹⁵⁶. Данный переход заключает, в себе, всю проблему смысла истории, поскольку «проблема истории состоит не в том, как вообще становится переживаемой и познаваемой взаимосвязь, а в том, как должны познаваться и такие взаимосвязи, которые как таковые никем не переживаются»¹⁵⁷. Так же необходимо отметить воздействие «Логических исследований» Э. Гуссерля на размышления В. Дильтея по поводу структурированности душевной жизни. Это позволит последнему определить, что структуры душевной жизни, отличаются от каузальной взаимозависимости. Х. Г. Гадамер акцентирует внимание на том, что в философии жизни В. Диль-

¹⁵⁴ Там же. С. 173.

¹⁵⁵ Х. Г. Гадамер. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер с нем. М.: Прогресс, 1988. С. 273.

¹⁵⁶ Там же. С. 273.

¹⁵⁷ Там же. С. 274.

тея «значение не является логическим понятием, а понимается как выражение жизни. Сама жизнь, эта текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она имеет герменевтическую структуру»¹⁵⁸. Подобное обоснование герменевтики не могло не привести к вопросу о возможности познания истории, поскольку в истории человек «фундаментально обусловлен соотношением между индивидуальностью и объективным духом»¹⁵⁹. Анализируя преобразование гегелевского понятия объективного духа в творческой эволюции В. Дильтея, Х. Г. Гадамер подведёт искусство, религию, философию как формы объективного духа под универсальность исторического сознания, поскольку это не более чем «формы выражения жизни». Историческая апория между индивидуальностью и объективным духом имеющая в сочинениях В. Дильтея статус герменевтической проблемы позволит Х. Г. Гадамеру в его критике основных положений философии жизни определить, что историческое сознание «ассимилирует в себе то, что казалось достоянием особых творений искусства, религии и философии. Не в спекулятивном знании понятия, а в историческом сознании дух завершает познание самого себя»¹⁶⁰. Историческое преодоление метафизики, при котором происходит преобразование гегелевского объективного духа, как раз и является условием для постановки вопроса о возможностях и границах исторического понимания. Х. Г. Гадамер отметил, что уже сам В. Дильтей указал «мы лишь потому способны исторически познавать, что сами являемся историческими»¹⁶¹. Это положение восходящее ещё к воззрениям Д. Вико во многом определит и форму вопроса, который составит смысл неразрешимой апории в творчестве В. Дильтея. Вопрос о возможностях исторического понимания это вопрос о том «Не должна ли историческая обусловленность сознания стать непреодолимой преградой, не позволяющей ему завершить себя в историческом знании?»¹⁶². Если жизнь является постоянной и изменяющейся взаимосвязью, то не отражает ли это внутреннее противоречие самого исторического сознания. Как способ самопознания историческое сознание, понимает себя исходя из своей истории. Одновременно с этим «согласно Дильтею, взаимос-

¹⁵⁸ Там же. С. 275.

¹⁵⁹ Там же. С. 276.

¹⁶⁰ Там же. С. 279.

¹⁶¹ Там же. С. 280.

¹⁶² Там же. С. 281.

вязь жизни и сознания является изначальной данностью»¹⁶³. Критика историцизма в творчестве В. Дильтея, позволила Х. Г. Гадамеру с одной стороны определить его место в традиции эпохи Просвещения, а с другой стороны указать на его связь с романтической герменевтикой. Фундаментальные противоречия исторического сознания, были скрыты, с помощью обращения к традиции истолкования текстов. Герменевтика В. Дильтея, по мнению Х. Г. Гадамера это определённый способ согласования с методологией естественных наук. Поэтому апологетическое намерение мыслить исторический мир как подлежащий расшифровке текст, приводит В. Дильтея к положению, что герменевтика «была чем-то большим, чем просто средством. Она – универсальная среда исторического сознания, для которого не существует другого познания истины, чем понимание выражения и в выражении жизни. В истории всё является понятным. Ибо всё есть текст»¹⁶⁴. Таким образом, критика дильтеевского историцизма предпринятая Х. Г. Гадамером на основании принципиального различия, введённого Э. Гуссерлем в статье «Философия как строгая наука», позволила ему определить, что «Дильтей в конечном счёте мыслил исследование исторического прошлого как расшифровку, а не как исторический опыт»¹⁶⁵.

2.2. Концепция «Lebenswelt» и её влияние на раннюю герменевтику Х. Г. Гадамера.

Возвращаясь к концепту «Lebenswelt» в работе Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» мы должны с учётом критики дильтеевского историцизма, выделить проекцию, которую автор «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии», рассматривает, начиная с эпохи Ренессанса. Смысл данной проекции представлен вопросом: В чём заключаются исторические причины позитивного ограничения идеи науки? Начиная с эпохи Ренессанса обесценившей, по словам Э. Гуссерля средневековый образ жизни, и нашедшей для себя в качестве примера «античный образ» человека, мы встречаемся с феноменологической установкой, которая будет определена в свою очередь вопросом, который повлияет и на место концепта «использования удовольствий». Вопрос Что же можно считать наиболее существенным в человеке античности? Или

¹⁶³ Там же. С. 287.

¹⁶⁴ Там же. С. 292.

¹⁶⁵ Там же. С. 292.

точнее «Что схватывается в античном человеке как существенное»¹⁶⁶. Данный вопрос с одной стороны указывает на единство точки пересечения археологических изысканий М. Фуко в области маргинальной антропологии, и ранней герменевтики Х. Г. Гадамера наследующего экзистенциальные мотивы концепта «*Lebenswelt*» в своих феноменологических интерпретациях, а с другой стороны говорит о принципиальном различии, существующем между этими мыслителями. Трансцендентальным фундаментом «жизненного мира» становится чистый разум, исключительно присущий миру в качестве имманентной причины и телеологии, находящей у Э. Гуссерля принципиальное завершение в универсальном познании. Как историческая форма «жизненный мир» античного человека, это всегда «философская форма вот бытия, состоящая в том, чтобы из чистого разума, из философии свободно устанавливать правила для себя самого, для всей своей жизни»¹⁶⁷. Это означает, что в антропологической перспективе такой человек станет выражением универсальной автономности, единства теоретического и практического разума. Свободно формирующего этические, социальные и политические условия своего существования, на фундаменте универсальной философии. Поэтому в исторической перспективе, так называемое позитивное понимание науки, указывает с точки зрения Э. Гуссерля не только на причины в силу которых «высшие и предельные вопросы» оказываются вне границ универсального познания. Но также на то, что все эти вопросы едины, поскольку «обнаруживают своё нерасторжимое единство, в том, что явно или имплицитно, в своём смысле, содержит в себе проблемы разума – разума во всех его особых формах»¹⁶⁸. Концепт «*Lebenswelt*» изначально выстраиваемый автором «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» на трансцендентальном фундаменте, теперь приобретает трансцендентные черты, поскольку если «разум выступает как титульное обозначение «абсолютных», «вечных», «надвременных», «безусловно», значимых идей и идеалов»¹⁶⁹. То, несмотря на выделенную Э. Гуссерлем специфическую морфологию разума, отталкивается она от «античного образа человека», так как человек, поднимая «метафизические» собственно философские проблемы, и сам становясь философской проблемой вопрошает о себе как о «разумном

¹⁶⁶ Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Санкт-Петербург «Наука» 2013. С. 25.

¹⁶⁷ Там же. С. 25.

¹⁶⁸ Там же. С. 27.

¹⁶⁹ Там же. С. 27.

существо, а если встаёт вопрос о его истории, то дело идёт о «смысле», разума в истории»¹⁷⁰. Трансцендентность «жизненного мира» заключена в том, что все эти метафизические вопросы выходят за пределы мира, отождествляемого с универсумом простых фактов, а так же в том, что они «претендуют на более высокое достоинство по сравнению с вопросами о фактах, которые в порядке вопрошания располагаются уровнем ниже»¹⁷¹. По метафорическому определению Э. Гуссерля позитивное понимание науки «обезглавливает философию», что несомненно нарушает принцип автономности европейского человечества, который начиная с эпохи ренессанса наследует «античный образ человека». А так же позволяет, говорит о том, что в историческом смысле так называемое позитивное понимание науки это не более чем «пережиток» эпохи забвения метафизики и кризиса самой науки.

Эпоха Нового Времени, наследующая в полной мере идеал универсальной философии и воодушевлённая «высокими идеалами духовности», по оценке Э. Гуссерля, оказалась несостоятельной и имеющей свои не только исторические, но и онтологические причины, во многом объясняющие процесс позитивного ограничения науки. Метафорические формы, указывающие на данную оценку – «пропасть между постоянными неудачами метафизики и непрерывным, всё более мощным ростом теоретических и практических результатов позитивных наук», или «разложение идеала универсальной философии», и «переворот всего мышления» и так далее. Всё это в итоге, так же имеет свои внутренние и внешние причины, помогающие понять критическую логику «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной философии». Идущая от «Критики чистого разума» И. Канта модальность вопроса о возможностях метафизики, не только будет тесно связана с возможностями познающего разума. В аспекте указанных выше причин, она указывает на то, что «проблема возможной метафизики *eo ipso* включала в себя и проблему возможности наук о фактах, ведь именно в неразрывном единстве философии последние обретали свой соотносительный смысл, свой смысл в качестве истин для отдельных областей сущего»¹⁷². Модальность вопроса о возможности метафизики трансформирована в тексте «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» таким образом, что отношения между философией и наукой деонтологизированы в своих исходных основаниях. У Э. Гуссерля понятие исторического становится тождествен-

¹⁷⁰ Там же. С. 27.

¹⁷¹ Там же. С. 27.

¹⁷² Там же. С. 31.

ным, понятию онтологического, поэтому любая деонтологизация отношений между философией и наукой, указывает на проблему подлинности самого «идеала универсальной философии». В результате науки о фактах, также теряют своё подлинное значение, поэтому если не будут изначально определены их онтологические границы, то возникает вопрос. Это вопрос о том «Можно ли разделить разум и сущее там, где познающий разум определяет, что есть сущее?»¹⁷³. В этом смысле несостоятельность эпохи Нового Времени будет связана с «внутренним разложением», этого идеала, потерей исходного единства между наукой и философией. И если данное онтологическое единство тождественно историческому единству, то проблема подлинного идеала универсальной философии и её подлинного метода оказывается внутренней движущей силой всех исторических изменений европейской философии. Жизненный мир человека эпохи Нового Времени, как и античного человека, был связан, с возможностью радикального обновления себя и своей жизни посредством философии, он имел то же самое трансцендентальное основание. В силу чего совпадение кризиса философии и науки в эпоху Нового Времени, неизбежно приводит к констатации «кризиса европейского человечества», затронувшего смысл его культурной жизни, всю его «экзистенцию». Также мы можем отметить, что метафорическое у автора «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии», существует в границах метафизического. Поэтому все экзистенциальные констатации, получают соответствующую форму «пропадает также и вера в «абсолютный разум», из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, смысл человечества, в его свободу, понимаемую как способность человека придавать разумный смысл своему индивидуальному и всеобщему человеческому вот – бытию»¹⁷⁴. Такое экзистенциальное содержание, связанное с утратой веры, имеет онтологическое основание, поэтому подлинное и неподлинное, истинное и неистинное, означает не только, что человек теряет веру «в самого себя», «собственное истинное бытие», но и указывает на проблему характеризующую отношения разума и мира. Фундаментальной апорией концепта «Lebenswelt» становится, следующее положение «Сам же разум и его «сущее» – разум как придающий из себя смысл сущему миру и, если посмотреть с противоположной стороны, мир как сущий из разума – становятся всё более загадочными, до тех пор пока... эта загадка всех загадок, не становит-

¹⁷³ Там же. С. 31.

¹⁷⁴ Там же. С. 33.

ся, наконец, собственной темой философии»¹⁷⁵. Не менее важными метафорами, диагностирующими современную эпоху и находящимися в отношениях исторической преемственности, с эпохой Нового Времени, станут образы отражающие влияние философии на европейское человечество. Например, образ духовной борьбы или твёрдой почвы, стоящего на ней европейского человечества преломляются в границах вопроса о возможности метафизики, таким образом, что духовная борьба европейского человечества развёртывается как борьба различных философий, а именно борьба между «скептической философией и действительной философией». В этом смысле сама постановка исторической задачи, которая была бы тождественна онтологической природе человека как разумного существа, приобретает у Э. Гуссерля традиционные черты аристотелевской метафизики. Поскольку его исходное основание, заключено в том, чтобы «Привести скрытый разум к пониманию им его возможностей и тем самым усмотреть возможность метафизики как истинно возможной – таков единственный способ стать на многотрудный путь действительного осуществления метафизики или универсальной философии»¹⁷⁶. Следуя движению мысли Аристотеля, приближающего свой неологизм *энтелехия* к понятию форма, немецкий философ воспроизведёт его, когда будет рассматривать науку и философию в качестве исторического движения, связанного с выявлением «универсального разума», свойственного человечеству как таковому. В силу чего *энтелехия* человеческого разума раскрывается им в форме универсальной философии и аподиктического метода, но разрыв онтологического и исторического делает беспочвенным основания европейского рационализма. Поэтому в бессмысленности истории, которая больше не воплощает в себе, абсолютную идею европейского человечества Э. Гуссерль найдёт не только наивность рационализма эпохи Просвещения и антиномию иррационализма. Он определит «мучительное экзистенциальное противоречие», которое в форме исторического размышления, может позволить современному человеку обрести радикальное и универсальное самосознание. В самой беспочвенности исторического существования европейского человека и человечества содержится, по его мнению «аподиктичность нашего экзистенциального бытия» в качестве философов. Осуществимость этого жизненного пути он по его словам «проверял десятилетиями»¹⁷⁷. Только в полной тождественности понятия исторического и по-

¹⁷⁵ Там же. С. 34.

¹⁷⁶ Там же. С. 36.

¹⁷⁷ Там же. С. 41.

нятия онтологического история западной философии, может раскрыть свой внутренний смысл или «скрытую генеалогию». Таким образом, подлинная почва европейской философии или как её определит автор «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» универсальная и аподиктическая заключена в постановке новой задачи, затрагивающей жизненный мир современного человека. Выделяя этот аспект своих размышлений Э. Гуссерль отметит «Я не притязаю ни на что, кроме позволения по совести и со знанием дела высказаться в первую очередь перед самим собой, а в меру этого также перед другими, как тот, кто испытал в своей жизни судьбу философского вот – бытия»¹⁷⁸.

Дальнейшая интерпретация исторического аспекта концепции «Lebenswelt», приведёт немецкого философа к констатации различия античной и новоевропейской традиций. С точки зрения Э. Гуссерля античная наука, представленная евклидовой геометрией, математикой и силлогистикой Аристотеля, определена в «конечно – замкнутое априори» связанное с конечными задачами. Это такое априори «которому подчинено всякое другое. До этих пределов доходит античность; но она никогда не идёт столь далеко, чтобы постичь возможность бесконечной задачи»¹⁷⁹. Поэтому противопоставляя античную науку – науке новоевропейской немецкий философ с одной стороны отождествит «возможную бесконечность» с понятием геометрического пространства и геометрического знания и тогда в научном сознании, он найдёт такие аксиоматические понятия и положения, что позволяют «с дедуктивной однозначностью конструировать любой мыслимый, вписываемый в пространство гештальт. То, что *idealiter* «существует» в геометрическом пространстве, заранее однозначно решено во всех своих определениях... наше аподиктическое мышление лишь «открывает» то, что истинно уже заранее, уже само по себе»¹⁸⁰. А с другой стороны новоевропейское сознание античному *Universum, summa Rerum*, противопоставит идею «бесконечного рационального универсума бытия» в котором «мир идеальностей – такой мир, объекты которого становятся доступны нашему познанию не по отдельности, в несовершенном виде и как бы случайно, а достигаются рациональным, систематическим единым методом; и при бесконечном движении вперёд каждый объект, в конце концов, достигается в своём полном по – себе – бытии

¹⁷⁸ Там же. С. 42.

¹⁷⁹ Там же. С. 44.

¹⁸⁰ Там же. С. 45.

[An – sih – sein]»¹⁸¹. Таким образом, идеал как определит Э. Гуссерль «рационального всеединства» новоевропейской науки будет, не только существенным образом отличаться от античной традиции, но и определит её дальнейшее развитие. Главным образом это будет связано с идеей математического естествознания с «математизацией природы Галилеем», а поскольку «математизация природы идеализируется...выражаясь современным языком, она сама становится неким математическим многообразием»¹⁸². То мы можем вновь обратить внимание на конститутивное и герменевтическое значение принципа тождества понятий исторического и онтологического при постановке основного вопроса, который в терминологии Э. Гуссерля помогает понять возникающее в эпоху Нового Времени различие между физикалистским объективизмом и трансцендентальным субъективизмом. Конститутивное значение принципа тождества понятий исторического и онтологического, заключено в самой постановке вопроса «В чём состоит смысл этой математизации природы, как нам реконструировать ход мысли, который её мотивировал?»¹⁸³. Концепция «Lebenswelt» получающая в тексте «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии», развёрнутую экспликацию, определяется в аспекте отношения «донаучное – научное». Такое различие с одной стороны в качестве своего исходного условия, имеет экзистенциальное основание, ведь речь в конечном итоге идёт о «загадке субъективности». Кризис европейских наук в социокультурных реалиях XX века, как мы помним с точки зрения автора текста, вызывал усиленную экзистенциальную мотивацию. А с другой стороны отношение «донаучное – научное» в иерархии различий, лишь конституирует то, что В. И. Молчанов в своей работе «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания»¹⁸⁴, определял в качестве первичного по отношению к опыту сознания. Такой первичностью вытекающей из принципа тождества онтологического и исторического станет значение мира, который дан человеку и именно из него мы и получаем различие «донаучного – научного». Ведь первичный, в отношении к опыту понимается как «то без чего невозможно», как то, что всегда исторически предшествует всем другим видам опыта. Предшествующей формой опыта в качестве первичного оказывается донаучный, который

¹⁸¹ Там же. С. 45.

¹⁸² Там же. С. 46.

¹⁸³ Там же. С. 46.

¹⁸⁴ Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания / В. И. Молчанов – М: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 328.

как повседневный и чувственный «дан в отношении к субъекту». Поэтому «у каждого из нас свои явления, и для каждого эти явления имеют значимость действительно сущего»¹⁸⁵. Если первичный опыт не тождественен понятийному и научному, но при этом он в качестве *Apriori distinctionis*, определяет понимание и восприятие мира, то «Общаясь друг с другом, мы давно уже осознали, что расходимся в том, чему придаём бытийную значимость. Но мы не полагаем из-за этого, что существует много миров. Мы с необходимостью верим в этот мир, с одними и теми же, только по-разному являющимися нам вещами»¹⁸⁶. В структуре первичного опыта как донаучного, лежат основные или воспользуемся термином В. И. Молчанова базисные элементы, которые с его точки зрения определяют многообразие первичных различий, образующих сам первичный опыт. В эпоху Нового Времени в качестве *idealiter* многообразия пространственно-временных форм, они с абсолютной общезначимостью, конструировали чистые гештальты. Подобное конструирование и определяет смысл «математизации природы», который по замечанию Э. Гуссерля в сознании Галилея, присутствует как «само собой разумеющееся». Поэтому понимание первичного опыта как донаучного, указывает не только на конститутивный аспект принципа тождества понятий онтологического и исторического, но так же указывает и на герменевтический аспект концепции «*Lebenswelt*». Если донаучный опыт как опыт различий коренится в самом этом опыте, то «само собой разумеющееся» повлиявшее на математизацию природы Галилеем «нуждается в тщательном истолковании»¹⁸⁷. И точно так же исходя из многообразия различий, образующих первичный опыт «мы не должны подсовывать ему то, что благодаря ему самому и дальнейшему историческому развитию стало «само собой разумеющимся» для нас»¹⁸⁸.

Это «само собой разумеющееся» в герменевтическом аспекте концепции «*Lebenswelt*» содержит, элементы базовых различий, помогающих понять особенности геометрического способа познания. В основании научных знаний эпохи Нового Времени, по мнению Э. Гуссерля необходимо выделять различие между пространственными гештальтами, эмпирической действительности и пространственными гештальтами о которых говорит геометрия. С его точки зрения данное различие помогает понять «как строится мысль Галилея», при условии, что в образе математики, которым он руководство-

¹⁸⁵ Там же. С. 47.

¹⁸⁶ Там же. С. 47.

¹⁸⁷ Там же. С. 47.

¹⁸⁸ Там же. С. 48.

вался, мы можем обнаружить и «скрытые смысловые предпосылки», прямо повлиявшие на научные знания своего времени. Например, в структуре первичного опыта, мы всегда находим пространственно-временные гештальты или тела «не геометрически – идеальные, а именно те тела, которые мы познаём в опыте, с тем содержанием, которое действительно есть опытное содержание»¹⁸⁹. Мысленное преобразование этих тел в воображении, при помощи творческих способностей или как отмечает автор «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» в фантазии не позволяет, определить начала геометрического способа познания. Поэтому «геометрическое пространство – это отнюдь не пространство фантазии...или иначе представимого в фантазии (мыслимого) мира вообще»¹⁹⁰. Подобное «тщательное истолкование», в определённом смысле возвращает нас в границы аристотелевской традиции. Ведь не только «Все люди от природы стремятся к знанию. Свидетельством тому привязанность к чувственным восприятиям...восприятия эти ценятся ради них самих, и больше всех то из них, которое происходит с помощью глаз»¹⁹¹. Но и «чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию и обнаруживает много различий»¹⁹². Возникающая на этом основании онтологическая репрезентация вещи, как известно в качестве умозрительной и сверхчувственной, начиная с Аристотеля, определяла метафизический способ познания. Так же и у Э. Гуссерля в «Кризисе Европейских наук и трансцендентальной феноменологии», в качестве скрытой смысловой предпосылки, вошедшей в «тщательное истолкование», начал геометрии содержится имманентная медиальность вещей. Поэтому место истолкования традиционно, связано с метафизикой присутствия, имеющей феноменологическую, а значит и методологическую проекцию. Неслучайно М. Хайдеггер во второй главе «Бытия и Времени» подчёркивал, что выражение феноменология, это методическое понятие, и оно характеризует «как» предметов философского исследования. Вопрос как «тщательной интерпретации» Э. Гуссерля, в первых становится более заметным при учёте визуальной проекции Аристотеля, которая способствует по его словам обнаружению множества различий в познании. А во вторых помогает поставить вопрос о границе мира в познании, то есть выделить усло-

¹⁸⁹ Там же. С. 49.

¹⁹⁰ Там же. С. 49.

¹⁹¹ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. / Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002. – 832 с. С. 29.

¹⁹² Там же. С. 29.

вия для определения различий донаучного и научного, в визуальной проекции в самих вещах. Именно суждение Аристотеля о множестве различий в познании, позволяет автору «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» заключить «Фантазия может превращать чувственные гештальты...лишь в чувственные гештальты. И подобные гештальты, будь то в действительности или в фантазии, можно мыслить только в определённых градациях – как более или менее прямое, более или менее плоское, округлое и т. д.»¹⁹³. Визуальная проекция самих вещей, в структуре первичного опыта, характеризуется изменчивостью самого мира, в силу чего все вещи «созерцаемого нами окружающего мира вообще и во всех своих свойствах лишь колеблются в типических пределах; их самотождественность, их равенство самим себе и временное пребывание в этом равенстве лишь приближительны, так же как и равенство другим вещам»¹⁹⁴. Возникающая в этом случае степень большего или меньшего совершенства, изменчивых вещей полностью соответствует положению Аристотеля о ценности самих восприятий. Рассуждение Э. Гуссерля о предельных гештальтах, [Limes – Gestalten] к которым, сводится разнообразная практика технического совершенствования и все вновь и вновь возникающие «горизонты мыслимого», так же содержит отсылку к Аристотелю. Вопрос Аристотеля «является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет, и имеет ли такая причина отдельное существование или нет»¹⁹⁵ с одной стороны повлиял на понимание предельных гештальтов как инвариантных полюсов, к которым устремляется технический прогресс человечества. А с другой стороны как скрытая смысловая предпосылка, указывает, что «Заинтересовавшись этими идеальными гештальтами и последовательно занимаясь их определением и конструированием новых из тех, что уже определены, мы и становимся «геометрами»¹⁹⁶. Поскольку уже в «Картезианских медитациях» Э. Гуссерль снимал различие между объективным миром и alter ego, то его трансцендентальная интересубъективность, теперь располагает предельными гештальтами в качестве продуктов идеализации и конструкции, неким [habituell] культурного развития человечества. Снимая в процессе этого развития различие между

¹⁹³ Гуссерль Э. Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Наука, 2013. – 494 с. С. 49.

¹⁹⁴ Там же. С. 50.

¹⁹⁵ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002. – 832 с. С. 77.

¹⁹⁶ Гуссерль Э. Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Наука, 2013. – 494 с. С. 51.

действительными и эмпирическими телами и телами геометрическими, между реальным и идеальным, научное познание достигает точности. Поскольку в структуре первичного опыта в силу изменчивости мира вещи колебались в границах типического разнообразия, то теперь «мы достигаем того, в чём нам отказано в практике эмпирической, а именно «точности»¹⁹⁷. Только в научном познании в «отношении идеальных гешталтов возникает возможность определить их в абсолютной тождественности, познать их как субстраты абсолютно тождественных и методически однозначно определимых свойств»¹⁹⁸. Методологическая проекция «тщательной интерпретации» начал геометрии немецкого философа, так же будет связана с различием донаучного – научного познания и с допущением снятия данного различия в процессе исторического развития человечества. Например, Э. Гуссерль делал допущение, что на стадии донаучного познания подобием возможности «конструктивно и однозначно, с помощью априорного, всеобъемлющего систематического метода породить все вообще мыслимые идеальные гешталты»¹⁹⁹, было измерительное искусство. В качестве такового оно открывало «практическую возможность выбрать в качестве мер известные эмпирические основные гешталты»²⁰⁰. Дальнейший ход интерпретативной стратегии автора «Кризиса Европейских наук и трансцендентальной феноменологии» подчинён, логике герменевтического круга. Вновь в виде скрытой смысловой предпосылки мы возвращаемся к допущению Аристотеля, поскольку теперь оно выполняет для начал геометрии основную фундирующую функцию. Из донаучной и практической возможности, Э. Гуссерль вслед за древнегреческим философом выводит метафизическую возможность, она то и станет фундаментом геометрического способа познания. Структура фундирующего положения построена таким образом, что в самом начале прочитывается трансцендентальная интересубъективность, поскольку именно она располагала возможностью построения предельных гешталтов. Итак, фундаментом на котором строится по Э. Гуссерлю мысль Галилея, будет следующее допущение «становится понятно, что следуя пробудившемуся стремлению к «философскому» познанию, определяющему «истинное», объективное бытие мира, эмпирическое измерительное искусство...при обращении практического интереса в чисто теоретический были идеализированы и в таком

¹⁹⁷ Там же. С. 52.

¹⁹⁸ Там же. С. 52.

¹⁹⁹ Там же. С. 53.

²⁰⁰ Там же. С. 54.

виде вошли в чисто геометрический способ мышления»²⁰¹. Герменевтический аспект концепции *Lebenswelt*, получит систематическое развитие в «Началах геометрии» которые фигурируют в наследии Э. Гуссерля²⁰² [Husserliana, Bd. VI, S. 365–386] как дополнение и приложение к & 9а вошедший в текст «Кризиса» под названием «Чистая геометрия». Само изменение названия указывает на смысловой вектор, помогающий более отчётливо определить значение принципа тождества исторического и онтологического. В силу того, что исторические размышления «о философии Нового Времени впервые здесь, с Галилеем, через обнаружение глубинных проблем смыслового истока геометрии»²⁰³ позволяют осуществить «самоосмысление нашего собственного современного философского состояния, причём надеясь в ходе этого обрести в конце концов смысл, метод и начало философии, той одной философии, которой хочет и может посвятить себя наша жизнь»²⁰⁴. То, оставляя за пределами нашего исследования, анализ практики деконструкции «Начал геометрии» Э. Гуссерля, осуществлённый Ж. Деррида. Мы можем выделить, такие исходные экзистенциальные мотивы и принципы концепции *Lebenswelt*, которые в дальнейшем существенно повлияют на феноменологическую интерпретацию диалога «Филеб», осуществлённую Х. Г. Гадамером. Например, вопрос об истоке геометрии получивший статус «встречного вопрошания» и связанный с объективностью целого класса духовных образований, повлияет на определение последнего онтологического принципа, лежащего в основании интерпретативной стратегии Х. Г. Гадамера. Поскольку «геометрическое существование» в «Началах геометрии» становится почти тождественным экзистенциальной самореализации, и одновременно подчиняется правилу, что оно не психично «это не существование частного в частной сфере сознания»²⁰⁵. Необходимо отметить, что способ бытия дедуктивных наук, находящийся в «живом, продуктивно прогрессирующем смыслообразовании»²⁰⁶ с одной стороны сохраняет экзистенциальную ценность субъективной самореализации, а с другой стороны сохраняет то, что Э. Гуссерль называл подлинным смыслом изначальности. В этом смысле так называемый последний онтологический принцип Х. Г. Гадамера в его

²⁰¹ Там же. С. 54.

²⁰² <https://open.org/pub-110228> (Дата обращения 13.06.2024)

²⁰³ Э. Гуссерль. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. Перевод с французского и немецкого М. Маяцкого. Ad Marginem. Москва. 1996. – 268 с. С. 211.

²⁰⁴ Там же. С. 211.

²⁰⁵ Там же. С. 215.

²⁰⁶ Там же. С. 227.

феноменологической интерпретации диалога Платона «Филеб» наследует все онтологические корреляции концепции *Lebenswelt*. Примером такой коррелятивности может служить герменевтический принцип в соответствии, с которым каждый платоновский диалог должен быть понят из своих собственных предпосылок. В целом для концепции *Lebenswelt* онтологическая корреляция, вытекающая из принципа тождества исторического и онтологического, определялась постановкой следующей проблемы «обращаясь к сущностному в истории, открыть исторический смысл изначальности, который мог бы и должен был бы придать всему становлению геометрии свойственный ему устойчивый истинностный смысл»²⁰⁷.

Возвращаясь к тексту «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» необходимо также обратить внимание на идею «проблематизации» геометрического способа мышления. В силу того, что в этом тексте концепция «*Lebenswelt*», конституирована таким образом, что историческое развитие научного знания всегда указывает на своё онтологическое обоснование, исходя из тождества исторического и онтологического, то парадоксальной у Э. Гуссерля становится идея в соответствии с которой «Галилей был весьма далёк от мысли, что геометрии как ветви универсального познания сущего (философии) когда-нибудь потребуются и даже станут в корне важно проблематизировать геометрическую очевидность, поставить вопрос о том, «как» она возникает»²⁰⁸. В этом смысле «проблематизацию» геометрической очевидности, мы можем понимать как ещё один герменевтический аспект концепции *Lebenswelt*. В аспекте трансцендентальной интерсубъективности, данная идея, будет связана с историческим развитием научных знаний, с превращением природы в концепцию математического универсума. Сама парадоксальность вопроса о том, как возникает геометрическая очевидность в интерпретативной стратегии Э. Гуссерля, во многом определена онтологией герменевтического круга. Эта стратегия построена таким образом, что через так называемое понятие эмпирического стиля «эмпирически созерцаемый нами окружающий мир обладает общим эмпирическим стилем»²⁰⁹ мы возвращаемся к модальности вопроса о возможности, научного и философского познания. Отвечая на свой вопрос Э. Гуссерль констатирует, что «Познать мир «философски», всерьёз научно – это имеет

²⁰⁷ Там же. С. 242.

²⁰⁸ Э. Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: «Наука» 2013. – 494 с. С. 56.

²⁰⁹ Там же. С. 59.

смысл и возможно только если изобрести метод, с помощью которого можно было бы систематически и, в известной мере, заранее конструировать мир, бесконечность его каузальных связей»²¹⁰. Именно идея «проблематизации» геометрической очевидности позволит автору «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии, сделать свой исторический вывод. Унаследованная Галилеем традиция геометрического мышления, привела его к подмене «донаучно созерцаемой природы – природой идеализированной»²¹¹. Герменевтическое следствие данного вывода, построено таким образом, что общая телеология вопроса возвращает нас к исходной ситуации, всегда соотносимой с «жизненным миром». Так как онтологическое различие идеализированной природы и природы донаучной, построено таким образом, что «Живущий в этом мире человек, в том числе испытующий природу, мог задавать все свои практические и теоретические вопросы только ей...в бесконечных горизонтах её неизвестности»²¹². В силу чего, герменевтический аспект концепции «Lebenswelt» помогает более точно обозначить онтологическое различие донаучного и научного познания. При этом по замечанию Э. Гуссерля поскольку мы живём «соразмерно способу бытия нашего живого тела и нашей личности»²¹³, то в границах нашего «жизненного мира» мы никогда не находим «никаких геометрических идеальностей, не находим ни геометрического пространства, ни математического времени со всеми их гештальтами»²¹⁴. Всё это вместе взятое, говорит о том, что принцип тождества онтологического и исторического в своём герменевтическом выражении, привёл немецкого философа к идее обоснования причины кризиса, как европейских наук, так и всей европейской цивилизации. Онтологическим основанием концепции «Lebenswelt» стало положение, в силу которого, начиная с эпохи Нового Времени естественно – научная символизация природы, привела к тому, что «мы принимаем за истинное бытие то, что является методом»²¹⁵. Именно из этого положения, вытекает новая метафорическая форма вопроса о модальности научного и философского познания природы и мира. Если идеализированная природа по выражению Э. Гуссерля заменяет собой жизненный мир, то «Не уподобляются ли наука

²¹⁰ Там же. С. 61.

²¹¹ Там же. С. 91.

²¹² Там же. С. 92.

²¹³ Там же. С. 92.

²¹⁴ Там же. С. 92.

²¹⁵ Там же. С. 94.

и её метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надёжной машине»²¹⁶. В этом смысле необходимо отметить, что логика метафорического образа в концепции «Lebenswelt», подчинена традиционному для европейской рациональной традиции отношению, когда метафорический образ находится внутри и в границах метафизического положения. Вследствие чего метафора машины полностью воспроизводит вопрос о возможности познания «Но могла ли геометрия, могла ли наука быть заранее спроектирована как некая машина исходя из столь же совершенного – научного – понимания? Разве не вело бы это к «regressus in infinitum»²¹⁷. Так же необходимо обратить внимание на то, что если «проблематизация» геометрической очевидности, понималась в качестве герменевтического аспекта концепции «Lebenswelt». То и вопрос о возможности научного познания в метафорической форме, так же имеет герменевтическую структуру «Разве это не проблема скрытого разума, который только став явным сознаёт сам себя в качестве разума?»²¹⁸. Влияние подобных построений прослеживается не только на ранней герменевтике Х. Г. Гадамера подвергающего платоновский диалог «Филеб» феноменологической интерпретации. В названии его основной философской работы «Истина и метод», имеющей метафорический статус «герменевтической Библии» XX века так же прослеживается, влияние концепции «Lebenswelt». Сам же автор «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» герменевтическую структуру своего вопроса о модальности познания, связал с Галилеем, который завершив «открытие физики и, соответственно, физикалистской природы, является в одно и то же время и гением открытия, и гением скрытия. Он открывает математическую природу, методическую идею, он прокладывает в физике путь бесконечной череде первооткрывателей и открытий»²¹⁹. Герменевтическая составляющая этой исторической констатации такова, что начиная с эпохи Нового Времени «каждое событие «природы» – природы идеализированной – должно подчиняться точным законам. Все эти открытия в то же время что-то скрывают, и мы по сей день принимаем их как расхожую истину»²²⁰. Следуя логике своего рассуждения и проецируя его на современное состояние развития научного естествознания Э. Гуссерль подчёркивал, что при

²¹⁶ Там же. С. 95.

²¹⁷ Там же. С. 96.

²¹⁸ Там же. С. 96.

²¹⁹ Там же. С. 96.

²²⁰ Там же. С. 96.

всех важнейших открытиях в области этих наук, сохраняется «принципиально существенное: сама по себе математическая природа, данная в формулах и интерпретируемая только исходя из формул»²²¹. Поэтому в ситуации кризиса европейских наук, для понимания причин этого кризиса необходимо учитывать принципиальное различие между методическим смыслом «который становится понятен в операциях с формулами и в их практическом применении, в технике»²²² и смыслом который непосредственно связан с жизненным миром и человеком.

Герменевтический аспект концепции «Lebenswelt», становится более понятен, если обратить внимание на оценку, которую Э. Гуссерль дал своей интерпретативной методологии. Он отмечал мы попадаем в «своеобразный круг», так как понимание начал науки достигается лишь при условии того на какой стадии развития она сейчас находится и какое историческое развитие она прошла. В силу чего «без понимания начал это развитие, как развитие смысла, ничего не может нам сказать»²²³. Метафора «зигзагообразного» движения, употребляемая автором «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» как раз и указывает на характер и специфическую особенность такой интерпретации «уходя вперёд и возвращаясь назад; в этом чередовании одно должно прийти на помощь другому»²²⁴. Стратегическая задача такой «зигзагообразной» интерпретации, помогает раскрыть не только изначальный смысл и дальнейшее развитие европейского естествознания, но и «дух новоевропейского человечества вообще»²²⁵. В этом смысле отказ от «естественнонаучной манеры речи» и замена её на «свойственную жизни наивную манеру речи» на которой немецкий философ акцентировал своё внимание, является не только стилистической особенностью, практики интерпретации но и фундаментальной характеристикой бытия Логоса. Именно бытие Логоса, определившее методологию проблемы кризиса европейских наук помогает вернуться «к наивности жизни, сопровождаемое, однако, возвышающейся над ней рефлексией»²²⁶. Иными словами такое указание Э. Гуссерля можно понимать не только как преодоление «философской наивности», но и как указание на историческую связь с античной традицией. Ведь имен-

²²¹ Там же. С. 97.

²²² Там же. С. 97.

²²³ Там же. С. 105.

²²⁴ Там же. С. 105.

²²⁵ Там же. С. 106.

²²⁶ Там же. С. 106.

но в период античности, между разными философскими школами возникали многочисленные дискуссии по поводу вопроса какова же природа истинных речей. И если после Платона и Аристотеля любая герменевтическая трактовка будет предполагать предпонимание и понимание или реконструкцию и перевод, не иначе как, воспроизведение имманентного смысла эйдосного начиная с Платона и субстанционального с Аристотеля. То онтологизация языка, таким образом, означает универсальное единство, Логос при всей своей многозначности всегда пребывает в границах видимого смысла. Сама возможность языка быть видимым и определила способ феноменологической интерпретации проблемы кризиса европейских наук у позднего Э. Гуссерля.

2.3. Проблема Филеба: между удовольствием и разумом.

Генетическая концепция немецкого филолога В. Йегера, в которой между основными этическими сочинениями Аристотеля были выделены предметные взаимосвязи, станет для Х. Г. Гадамера основанием для того что бы определить платоновский диалог «Филеб» в качестве своей проблемной задачи. Так как «ориентируясь на изучение аристотелевской этики, решающим является в первую очередь то, что здесь действительно видится проблема этики, а также то, что сама по себе она не схватывается как задача»²²⁷. Вместе с тем экзистенциальные аспекты концепции Э. Гуссерля «Lebenswelt», так же как и генетическая концепция В. Йегера существенно повлияют на постановку проблемы этики как «проблему блага человеческой жизни». В герменевтическом отношении, концепция «Lebenswelt», содержащая принцип тождества онтологического и исторического, позволит немецкому мыслителю, более предметно указать на то, что только из «общей онтологической идеи блага должно быть обосновано благо фактического человеческого бытия»²²⁸. Онтологические корреляции данной концепции, просматриваются и при обосновании диалектического анализа «удовольствия и разума, позитивное содержание которого, равно как и его методологическая выдержанность, делают «Филеб» подлинным основанием для толкования специфически аристотелевской проблемы науки этики»²²⁹. Таким основанием для постановки вопроса о толковании аристотелевской этики, у Х. Г. Гадамера является образ Сократа в диалогах Платона. В. Йегер в исследовании,

²²⁷ Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 23.

²²⁸ Там же. С. 23.

²²⁹ Там же. С. 23.

развития античных представлений о παιδεία «Пайдейя», обращает внимание на то, что Сократ в качестве воспитателя, обращён к такой проблеме как «забота о душе». При этом манера его бесед сводится к двум основным формам, *πρoτρeπτικὸς* (протрептикос), увещание и *ἐλεγχος* (эленксихос), испытание применяемых, древнегреческим философом в виде вопросов. Обе формы в сократических беседах, тесно связаны друг с другом и «представляют собой лишь две стадии одного и того же духовного процесса»²³⁰. Этот духовный процесс, с точки зрения немецкого филолога выражает как единство симметрии тела и души, так и определяет «водораздел между пониманием термина «благо» Сократом и в современной этике»²³¹. Для В. Йегера «благо», это наиболее сложное из всех сократических понятий, герменевтический статус которого порождает многочисленные недоразумения. В силу чего «Правильнее будет понимать это слово не только как «благо», но и как «ценность», ибо такое понимание показывает связь «ценности» с тем, кто ею владеет и для которого в этом владении есть «благо», то есть «хорошее»²³². Правильное и неправильное в качестве определённого вектора смысловой интерпретации понятия «благо» в генетической концепции В. Йегера, отражает его отношение образу Сократа в творчестве Ф. Ницше. Критическая оценка этого образа в творчестве раннего Ф. Ницше, как известно, позднее была выражена в концепции «сверхчеловека». Поэтому определение смыслового критерия, для правильности понимания понятия «благо» подчиненно смысловому единству и связи между ценностями и человеком в качестве субъективного представителя и носителя этих ценностей. Подобный критерий позволяет, немецкому филологу, определить «понятие «Благо» для Сократа – это то, что мы делаем или должны делать ради него самого; с другой стороны, именно в этом заключается действительно полезное, благотворное, приносящее радость и счастье, так как оно позволяет проявиться внутренней сущности человека»²³³. Таким образом, герменевтическая структура понятия «благо» в генетической концепции В. Йегера определена в границах этического антропологизма, а понятие «благо» выражает «правильно» понятию природу человека. Неслучайно сократические беседы в форме платоновского диалога у Х. Г. Гадамера, становятся диалектическим выражением экзистенциально-

²³⁰ В. Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). – «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. М. 1997. 335 с. С. 68.

²³¹ Там же. С. 73.

²³² Там же. С. 73.

²³³ Там же. С. 73.

го идеала жизненного пути мыслителя. Это во многом коррелируется с понятием «Lebenswelt» у Э. Гуссерля, так и с генетической концепцией В. Йегера. Вместе с тем герменевтическая структура понятия «блага» у Х. Г. Гадамера, изменяет границы этического антропологизма, поскольку «фактическая человеческая экзистенция, и понятие блага такой человеческой действительности не сами по себе становятся предметом определения и сохранения, а подвергаются определению»²³⁴. Положение «подвергаются определению» теперь не просто выражает аксиологическое единство понятия «блага» по оценке немецкого мыслителя речь идёт не о понятии, это «понятие – не перенимается вовсе»²³⁵. Речь идёт о том, что в определении, происходит изменение вектора смысловой интерпретации, этот вектор «отсылает» к тому, что «является по-настоящему «бытием» и по-настоящему «благим»²³⁶. Метафизический статус понятия «блага» сохраняющий свою ценность в генетической концепции В. Йегера, уступает место или в терминологии Х. Г. Гадамера «отсылает» к тому, что в определении «блага» существенно меняется его герменевтическая структура. Герменевтическая структура понятия «блага», теперь определена в диалектическом становлении и развитии человека. В генетической концепции В. Йегера человек был субъективным носителем метафизической ценности идеи «блага», у Х. Г. Гадамера, человек это человеческая экзистенция или «высочайшая возможность человека». Отношения человека с идеей «блага» теперь не трансцендентны, а диалектичны, поскольку сам человек это становление «между» (al sein solces Unterwegs und Zwischen). Внутренняя сущность человека в качестве метафизического субстрата уступает своё место экзистенциальной возможности человека быть человеком, поэтому «платоновская философия является не постигающим сохранением этой высочайшей возможности, а осуществлением самой этой возможности»²³⁷. По сути дела речь идёт об изменении, такого метафизического конструкта как «внутренняя сущность человека» на модальный конструкт. В герменевтической структуре понятия «блага» в процессе изменения границ этического антропологизма, человек становится у немецкого мыслителя диалектической формой становления не имеющей, своего метафизического основания. Для Х. Г. Гадамера это означало, что «человеческое

²³⁴ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 25.

²³⁵ Там же. С. 25.

²³⁶ Там же. С. 25.

²³⁷ Там же. С. 25.

бытие включает и некое не распоряжение самим собой, и философия, как человеческая возможность, осуществляется диалектически в этой диалектической сомнительности, где она знает себя в качестве человеческой»²³⁸. В герменевтическую структуру понятия «блага» так же войдёт, осуществляемое немецким философом диалектическое различие между этосом и праксисом, рассматриваемое в контексте текстологического наследия Платона и Аристотеля. Проводимое различие отталкивается от сформулированного Х. Г. Гадамером вопроса «что делает Аристотеля создателем философской науки этики?». Проекция этого вопроса имеет, несколько аспектов, первый это антропологический аспект, указывающий на «человечность» человека у Платона, который «всегда рассматривает бытие человека – а тем самым и действительные соотношения этоса и праксиса, – в свете этого определения, а значит показывает человечность в определённости её превышения. Человек – это существо, которое превосходит самое себя»²³⁹. Для Аристотеля человеческая жизнь «сама по себе способна приблизиться к завершённости, даже если в конце такой завершённости находится новая принципиальная незавершаемость идеала чистой теории»²⁴⁰. Второй аспект немецкий философ, связывает с изменением литературно-философской формы, произведений Аристотеля и называет его позитивным, с его точки зрения, он неизбежно, приводит древнегреческого философа к системе этических понятий, теперь понятие становится «подлинным языком философствования». Проблема развития и трансформации литературно-философской формы в античной традиции, и её влияния на христианскую традицию представлена в историческом и философском аспекте в исследованиях, таких авторов как П. Хартлих, К. Гайзер, А. Ж. Фестюжер, В. Йегера, Д. Ауни. В отечественной историографии необходимо выделить, исследование Алиевой О. В.²⁴¹ Для Х. Г. Гадамера изменение литературно-философской формы, связанное с вопросом о соотношении этоса и праксиса, указывает на то, что этические понятия, служат нравственной действительности. Поскольку «для этического понятия и постижения важно уметь ориентироваться в нравственной реальности и в эту же реальность возвращаться»²⁴². Третий аспект историко-фило-

²³⁸ Там же. С. 25.

²³⁹ Там же. С. 26.

²⁴⁰ Там же. С. 26.

²⁴¹ Алиева О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе. // Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Москва. 2013.

²⁴² Там же. С. 27.

софский, имеющий традиционную форму определения различия между текстологическим наследием Платона и Аристотеля. Делая существенную оговорку, что «Смысл и оправданность критики Платона Аристотелем всё ещё остаётся спорной проблемой»²⁴³ немецкий мыслитель рассматривает её в герменевтическом аспекте. Исходным положением для него является, утверждение, что «Аристотель спроецировал Платона на уровень понятийной экспликации. И предметом его критики является тот Платон, который изображается в этой проекции»²⁴⁴. Подобно тому, как у Э. Гуссерля онтологическое обоснование концепции «*Lebenswelt*» приведёт его прояснению того, что в эпоху Нового Времени, произошла научная символизация природы и подмена истинного бытия методом познания в её геометрической очевидности. Так и у Х. Г. Гадамера подобная проекция, станет выражением «систематической проблемы самой философии». Сущностная составляющая этой проблемы, заключается в том, что используемые немецким мыслителем метафорические образы, «выравнивания, воплощённой телесности, геометрической проекции», и так далее традиционно наследуемые, немецким мыслителем выносятся теперь в герменевтическую плоскость. И хотя границы этой метафорической образности, определены положением, что «Всякая научная философия – это аристотелизм, поскольку она является работой понятий. Таким образом, философия Платона, если её хотят интерпретировать философски, с необходимостью должна интерпретироваться, преломляясь через Аристотеля»²⁴⁵. Опыт интерпретации, имеющий дело с таким метафорическим конструктом как «некая проекция» укажет на то, что «Платон – это нечто большее, чем то, что способны сконструировать из него Аристотель и понятийный анализ. Ибо этот опыт находится на границе всякой платоновской интерпретации, как на границе всякой философской понятийной работы находится опыт, говорящий о том, что всякое толкование делает однозначным то, что оно истолковывает, и осваивая что-либо, неизбежно так же и загораживает его»²⁴⁶. В диалектическом различии этоса и праксиса, входящих в герменевтическую структуру понятия «блага», выделяется и различие, которое для Х. Г. Гадамера, станет основанием, для универсально-онтологического определения, природы герменевтического опыта. Если универсально-онтологическое определение понятия «блага», указывает, что метафори-

²⁴³ Там же. С. 28.

²⁴⁴ Там же. С. 28.

²⁴⁵ Там же. С. 29.

²⁴⁶ Там же. С. 30.

ческий конструкт «некая проекция» выходит за границы понятийной экспликации, то критерием определения границы интерпретации, становится смысл бытия, который в единстве диалектического различия, представлен модальностью вопроса о самом благе. А поскольку «Философия для Платона является диалектикой», то «изначальный мотив платоновской идеи – это вопрос о благе, в котором спрашивается не что иное, как следующее: что может быть сущим? На основании чего оно всегда может пониматься как то же самое?»²⁴⁷. Основанием герменевтического опыта, теперь может быть онтологическая модальность, как бытия, так и человека как исторически конечного существа. В аспекте сравнения текстологического наследия Платона и Аристотеля, укажем на характерную черту герменевтического опыта, содержащуюся во второй части сочинения Х. Г. Гадамера «Истина и метод: Основы философской герменевтики». Резюмируя положение, что «опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт» (*ubi non reperitur instantia contradictoria*) как всеобщую сущность в научном и повседневном значении и обращаясь к анализу «Второй аналитики» Аристотеля, немецкий мыслитель отметит, что единство опыта, это единство «некоего всеобщего», но при этом «всеобщность опыта ещё не есть всеобщность науки. Скорее она занимает у Аристотеля на редкость неопределённое промежуточное положение между многочисленными отдельными восприятиями и подлинной всеобщностью понятия...опыт не есть сама наука, но необходимая предпосылка»²⁴⁸. И если мы находим «понятийный анализ» текстологического наследия Платона, то относительно, природы герменевтического опыта мы не должны забывать, что «интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий»²⁴⁹. Противопоставляя «понятийному анализу» единство негативного и позитивного в познании и языке, немецкий мыслитель, выделит диалектический тип опыта, который и будет определён в границах человеческого существования. В ранний период своего творчества природу человеческого существования в онтологическом и диалектическом аспекте Х. Г. Гадамер, обосновывает, обращаясь к Платону. Поскольку для платонизма «Подлинное бытие всякого сущего – это бытие идеи», то «человек в своей фактической обусловленности и конечности онтологически видится как изменяющаяся природа: ничтожным, сущим и по-

²⁴⁷ Там же. С. 30.

²⁴⁸ Гадамер. Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. С. 413.

²⁴⁹ Там же. С. 416.

нятым лишь в том, что собой представляет действительно бытие»²⁵⁰. Само тождественность подлинного бытия и модальность человеческого существования в самой структуре понятия «блага», определены теперь логикой герменевтического круга. Если «целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное – на основании целого», то данное правило пришедшее из античной риторики, повлияет и на сущность вопроса о благе. Например, поставленный немецким мыслителем вопрос «как это бытие, которое подлинно есть, встречается и обнаруживает себя в человеческом бытии»²⁵¹, одновременно раскрывает и возможности человеческого бытия. Поэтому вопрос о «благе» как универсально-онтологическая проекция имеет у Х. Г. Гадамера экзистенциальный эффект, так как историческая конечность человека, соотносена с его возможностью быть существовать и понимать. Поскольку исходная посылка для феноменологической интерпретации диалога «Филеб» у немецкого философа не только онтологическая, но и экзистенциальная, то сущность вопроса о «благе» заключена, в том числе и в раскрытии возможностей самого спрашивающего.

Таким образом, экзистенциально-онтологическая установка Х. Г. Гадамера, позволит ему указать, что «интерпретационным методом в отношении философа Платона является как раз не метод прочного привязывания к платоновским определениям понятий и развития платоновского «учения» в единую систему..., а ход вопрошания, где спрашивающий исследует и обозначает то направление, которое Платон всего лишь задаёт, но сам не развивает»²⁵². Выбор диалога «Филеб» в качестве предмета истолкования, один из существенных моментов для становления ранней герменевтики немецкого философа. Крупнейший отечественный философ А. Ф. Лосев в своих критических замечаниях к диалогу «Филеб» отмечал, что это один из резюмирующих диалогов Платона. В нём представлена вся философия древнегреческого мыслителя и вместе с тем, этот диалог принадлежит «к числу наиболее путанных, неясных и несистематических платоновских диалогов»²⁵³. Формулируя свою концептуально-стратегическую задачу исследования диалога «Филеб» Х. Г. Гадамер отмечал, что «в предметной интерпретации Пла-

²⁵⁰ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 30.

²⁵¹ Там же. С. 30.

²⁵² Там же. С. 32.

²⁵³ А. Ф. Лосев. Критические замечания к диалогу. // Платон. Собрание сочинений в 4т. Т. 3. / Пер. с древне-греч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо – Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654 с. С. 520.

тона мы попытаемся разработать внутри шаткости языковой платоновской подачи и ту смысловую тенденцию, которая не поддавалась понятийному масштабу Аристотеля» и вместе с тем «постараемся с помощью Аристотеля определить для себя, как греки рассматривали в целом феномены, о которых здесь идёт речь»²⁵⁴. Существенными компонентами такой интерпретативной стратегии, выступают как идентичность интерпретируемого смысла, так и его парадоксальность в их само тождественности. Если в соответствии с положением М. Хайдеггера «всякое сущее тождественно самому себе», то в ранней герменевтике Х. Г. Гадамера этот момент идентификации, выражен положением «через истолкование понять то, что понимается в них само собой». А поскольку достижение понимаемых, «само собой» смыслов не только идентично, но и парадоксально то «То, что понимается само собой, как такое само собой разумеющееся всегда является тем, что стремится избежать отчётливого схватывания постижения. Оно словно бы постоянно теряется во всём том, к чему имеет отношение»²⁵⁵. Дальнейшее развитие проблемы идентичности интерпретируемого смысла и его парадоксальности, приведёт немецкого мыслителя к разработке концепции герменевтической ситуации и понятия горизонта, представленных в сочинении «Истина и метод: Основы философской герменевтики». Герменевтическая ситуация которая представлена в «Диалектической этике Платона» исходит из положения «подлинного предметного понимания того о чём речь» и она связана с допущением «чтобы только понять то, что здесь было понято»²⁵⁶. Это будет связано как с изменением акцента исторической целесообразности интерпретативной стратегии, немецкого мыслителя у которой с его точки зрения иные цели, чем у исторического исследования. А так же с положением, что «в загадочном строении этого диалога» его интерпретация обязана вместе с тем историческому исследованию. Такая герменевтика должна будет «прояснить имманентное смысловое содержание» платоновского диалога и при этом она будет исходить «из разъяснения его композиционной проблемы». Смещение акцента исторической целесообразности в интерпретативной стратегии, у Х. Г. Гадамера прослеживается и при его обращении к форме диалога. В этой форме бытие человека интерсубъективно, так как сама форма диалога «служит тому, чтобы говорящий постоянно удостоверился в том, что в осво-

²⁵⁴ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 33.

²⁵⁵ Там же. С. 34.

²⁵⁶ Там же. С. 35.

ении вещи он продвигается в сопровождении другого»²⁵⁷. При этом анализ платоновского диалога с точки зрения немецкого мыслителя, говорит как о подлинности речевой деятельности протекающей в рамках диалога, так и о структуре взаимопонимания. Поэтому выявление структурных моментов «должно дать путеводную нить для интерпретации теории диалектики»²⁵⁸. В интерпретативной стратегии Х. Г. Гадамера качестве условий возможности intersubjectivного взаимопонимания, выступает предметная тематика диалогов, а поскольку требование знания о «благе» составляет в них «бытийный способ самой человеческой экзистенции», то исходное основание взаимопонимания, при таком подходе, может быть только универсально-онтологическим. Таким образом, универсально-онтологическое определение понятия «блага» позволило немецкому философу высказать суждение, что в диалогах Платона идея блага «делает доступным для понимания всё то, что существует в его бытии. Лишь в этой всеобщей онтологической функции идея блага является последней основой всякого взаимопонимания»²⁵⁹.

• Интерпретация диалога «Филеб» у Х. Г. Гадамера, начинается с анализа композиционной структуры, в котором основной акцент сделан на экзистенциальном эффекте проблемы «блага в человеческой жизни». В композиционной структуре диалога, главным образом выделяется «возвышение проблемы ἡδονή до специфического человеческого экзистенциального способа понимания – себя»²⁶⁰. С точки зрения немецкого мыслителя подобное истолкование человеческой экзистенции является результатом предшествующего разговора. Теперь разговор становится средой герменевтического опыта, в котором «подлинный разговор всегда оказывается не тем, что мы хотели «вести»...мы втягиваемся или даже впутываемся в беседу»²⁶¹. Структурно-композиционный аспект ведущегося разговора, подчинён требованиям «постановки вопроса», при этом универсально-онтологический подход напрямую связан с диалектической открытостью разговора, поскольку ««Ставить вопрос» означает «выявлять» в качестве чего то, о чём спрашивается, уже понято в вопрошании, и у кого о нём надо спрашивать в качестве вопрошания. Это пребывание в вопросе, пока ещё не заданном, и означает постановку вопроса: это некое пребывание в том, что уже имеется до всяко-

²⁵⁷ Там же. С. 70.

²⁵⁸ Там же. С. 70.

²⁵⁹ Там же. С. 93.

²⁶⁰ Там же. С. 120.

²⁶¹ Гадамер. Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. С. 446.

го ответа»²⁶². Антропологический эффект от подобной «постановки вопроса» позволяет указать, что в ситуации предварительного понимания благо заранее понимается «как состояние человеческой души... Ибо человек это его душа»²⁶³. Субъект – субъектный аспект ведущегося разговора, определённый различием, позиций и противоположностью удовольствия и разума, в феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера, связан самым способом пребывания субъекта в вопросе. И именно он и определяет возможность выбора субъекта между разумом и удовольствием, при этом выделение предметного ограничения ответа на этот вопрос, свидетельствует, что необходимо будет выйти за пределы возможных ответов, субъектов ведущегося разговора. Так как «Предметное значение этого ограничения таково: то, что является благом, может и должно быть только чем-то одним»²⁶⁴. И если вопрос направлен на определённый способ осуществления человеческой жизни, то он направлен на выяснение, не «свидетельствует ли удовольствие о некоем едином состоянии души»²⁶⁵. Интенциональная структура вопроса такова, что она в ходе ведущегося разговора выявляет множественность феноменов, не удовлетворяющих критерию единства человеческой души, именно в этом случае и возникает проблема, которую Х. Г. Гадамер определит в качестве «обеспечения надёжности метода». Традиционный феноменологический приём позволяет немецкому мыслителю констатировать, что в естественной установке или в естественном понимании «Удовольствие само встречается как нечто так или иначе другое»²⁶⁶. Беседа Сократа с Протархом обостряет проблему диалектической иерархии различий видов удовольствия, поскольку собеседник Сократа не соглашается, что «указанные различия принадлежат состоянию самой души»²⁶⁷. В результате это приводит к изменению естественной установки в интерпретационной стратегии Х. Г. Гадамера, он изменяет естественную установку в феноменологическую установку, а значит, усиливает методологический аспект своей интерпретационной стратегии. Поскольку Сократ в диалоге «Филеб» знает, что природа удовольствия нечто само по себе множественное, и подразумевал различие внутри генетического равенства удовольствия. То несостоятельность позиции Протарха

²⁶² Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 122.

²⁶³ Там же. С. 122.

²⁶⁴ Там же. С. 123.

²⁶⁵ Там же. С. 123.

²⁶⁶ Там же. С. 124.

²⁶⁷ Там же. С. 125.

феноменологически определена положением, что «Лишь в зоне предметной области, ограниченной категориальностью, существуют различия. Всякая различенность предполагает внимание к чему-то самотождественному – тому же самому, в котором обнаруживаются различия»²⁶⁸. Следуя феноменологическому «принципу всех принципов» который в феноменологической философии, как известно является особым методом познания, Х. Г. Гадамер в своей интерпретации воспроизводит по сути максиму «Назад к самим вещам» или «Назад к изначальному непосредственному опыту». Подобная гуссерлианская формулировка позволяет немецкому мыслителю применительно к платоновскому диалогу «Филеб» констатировать, что в ситуации плодотворного диалога «обращение взгляда обратно на тождественность вообще не способствует усвоению вещей в той отличающей их вещественности (Sachaltigkeit), в которой они встречаются и постигаются...и не обеспечивает взаимопониманию общности понимания подразумеваемого, ибо последнее является не тождественностью, а представляет собой то различное в своей разнородности, что встречается в качестве тождественного»²⁶⁹. Именно поворот к фундаментальному феноменологическому «принципу всех принципов» в герменевтической практике акцентирует внимание на софистической аргументации Протарха так как «он отдаёт себя во власть лишённой вещи и видимости данности λόγος и ὄνομα. Даже ссылка на ἥδονή как таковую открывает в вещи столь же мало, что и имя, которое говорит только то, как зовётся вещь»²⁷⁰. В ситуации плодотворного диалога, его дальнейшее развитие напрямую будет связано с отказом Сократа вести спор об именах богов, так как только этот отказ, соответствует «устремлению достичь идею εἶδος, выйдя за пределы имени ὄνομα»²⁷¹. В этом отказе прочитывается позиция Платона представленная им в диалоге «Кратил», где он сталкивал между собой натуралистический и конвенциональные подходы. В отечественном антиковедении, данный вопрос рассмотрен Верлинским А. Л.²⁷² Различие двух подходов, представлено, древнегреческим философом как разграничение двух гипотез – гипотезы о конвенциональном характере языка, для которой этимология не существенна для функционирования слова, и гипотезу «правильности имён», в соответствии с которой для каждой вещи есть слово, установленное

²⁶⁸ Там же. С. 125.

²⁶⁹ Там же. С. 127.

²⁷⁰ Там же. С. 127.

²⁷¹ Там же. С. 127.

²⁷² Верлинский А. Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 453.

специально для неё. Отказ Сократа в диалоге «Филеб» воспроизводит ситуацию диалога «Кратил» поскольку человеку в роли толкователя связи слов и вещей приходится постоянно выполнять частный относительно репрезентативный акт имени. Идеальная сущность слишком далека от человека и ввиду отсутствия абсолютной адекватности имени вещи самой вещи, человеку приходится тем или иным способом интерпретировать идеальные сущности или осуществлять диакритический акт имени. В аспекте исторической типологии данный вопрос, исследован в нашей статье²⁷³. Поворот к фундаментальному «принципу всех принципов» обеспечит надёжность метода феноменологической интерпретации, и раскроет существенную сторону диалога в котором «всякое более широкое предметное взаимопонимание стало бы невозможным, если бы Сократ отказался разъяснить, что подразумевается под знанием и разумением в их вещественных различиях»²⁷⁴. Таким образом, методологический аспект феноменологической интерпретации в качестве «обеспечения надёжности метода» позволит Х. Г. Гадамеру определить ситуацию «исследования возможности речи», поскольку признание Сократа, связанное с удовольствием и разумом по оценке немецкого мыслителя «не могут быть скрыты друг от друга в их непохожести».

Согласие Протарха и признание Сократа в ситуации равенства тезисов об удовольствии и разуме, «велико настолько, насколько это вообще возможно». Этот момент у немецкого философа имеет фундаментальное значение, поскольку «представляет собой радикальное обоснование теории диалектики»²⁷⁵. В структурном аспекте его необходимо рассматривать в качестве основных положений интерпретативной стратегии Х. Г. Гадамера, которая по замечанию автора должна иметь систематический характер. Трудности такой систематической интерпретации связаны с тем, что «объём методологических дискуссий, ведущихся Платоном, принимаются за масштаб его действительного методического сознания»²⁷⁶, а применяемый метод «видится исключительно в свете понятийной теории метода, вместо того, чтобы, наоборот, сущностные черты и границы собственного понятийного мышления Платона

²⁷³ И. В. Рязанов. Современная и античная герменевтика: к проблеме исторической типологии. // Вестник Пермского Университета. Философия. Психология. Социология. 2011. Выпуск 4(8). С. 4–9.

²⁷⁴ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 127.

²⁷⁵ Там же. С. 129.

²⁷⁶ Там же. С. 129.

прояснялись исходя из изначальных мотивов его философской «техники»²⁷⁷. Вследствие чего основным константным положением феноменологической интерпретации, становится положение, что техника сократического диалога это взаимопонимание субъектов диалога. Поэтому теория диалектики «должна постигаться исходя из конкретной ситуации взаимопонимания»²⁷⁸. Выделение структурных аспектов в интерпретативной стратегии Х. Г. Гадамера позволяет понять, почему он в своей феноменологической интерпретации исходит из допущения, что только из структуры диалога «как взаимопонимания относительно сути дела изначально становится объяснима взаимосвязь моментов диалектики»²⁷⁹.

Поскольку общность наименования различных видов удовольствия теперь не даёт понимания их многообразия и связи с благом, то «теория диалектики определённо привлекается в качестве обоснования возможности подлинного диалогического взаимопонимания»²⁸⁰. А феноменологический «принцип всех принципов», в методологическом аспекте укажет на принципиальный момент феноменологической интерпретации. Он связан с тем, что точки зрения немецкого мыслителя «во всяком знании о чём-либо требуется такое понимание вещи, чтобы при помощи его понятийного истолкования в λόγος каждый мог быть приведён в то же самое бытие в вещи, которым обладает сам знающий»²⁸¹. В диалогическом аспекте это положение означает, что «Знание и взаимопонимание требуют такого усвоения вещи в том, чем она всегда является, чтобы человеческое бытие получало возможность знающего распоряжения ею»²⁸². Таким образом, тождественность удовольствия не может «оправдать притязание на благодать», так как «остается непонятным, каким образом во всеобщем моральном понимании человеческого бытия различаются благие и дурные удовольствия»²⁸³. Общность наименования различных видов удовольствия не только не даёт понимания их многообразия, поскольку относительно «каждой отдельной вещи, с которой имеют дело в этом единстве, придется пребывать в неизвестности до тех пор, она не сможет быть рассмотрена в определённом от-

²⁷⁷ Там же. С. 129.

²⁷⁸ Там же. С. 129.

²⁷⁹ Там же. С. 129.

²⁸⁰ Там же. С. 130.

²⁸¹ Там же. С. 130.

²⁸² Там же. С. 130.

²⁸³ Там же. С. 130.

ношении»²⁸⁴. Но и указывает на возможность в речевой практике делать многое единым, чем пользуется Протарх в беседе с Сократом, такая возможность, как и возможность, делать единое многим «позволяет речи уклониться от своей функции раскрывать вещи»²⁸⁵. Подобная постановка проблемы единого и многого в интерпретации Х. Г. Гадамера качестве своего условия усматривает онтологическую связь и имманентное единство, что неизменно указывает на саму возможность языка λόγοςα быть видимым. Иными словами релятивные следствия лингвистического конвенционализма как констатация множественности удовольствий и их тождественность нарушают бытие вещей. Поскольку они перестают быть тем, что М. Хайдеггер в «Бытие и Времени» определил в качестве φαίνεσθαι «файнастай» – феноменов, то есть, нарушают возможность языка быть видимым. Поэтому феноменологическая проекция в интерпретации, немецкого мыслителя имманентно содержит своё онтологическое основание, в силу чего её методологическая функция неизменно, должна возвращать вещам их бытие в качестве «чего они уже были увидены». Позиция Протарха в диалоге оценивается Х. Г. Гадамером как совместное претерпевание возможностей языка λόγοςα так как «Такое превращение много в единое и единого в многое представляет собой не постижение вещи, а лишь средство запутать: увести от того, что так или иначе увидено, утверждая его противоположность, которая, по всей видимости несовместима с ним»²⁸⁶. В качестве различия этой возможности находящейся в самом языке может быть то, что проблема «единого и многого должна быть познана в λόγος в своей позитивной функции»²⁸⁷. Вместе с тем позитивная функциональность проблемы единого и многого требующая своей феноменологической ясности, в диалоге «Филеб» как считает Х. Г. Гадамер неясна и «пожалуй, искажена», предварительно отметив, что подлинная проблема единого и многого возникает только в «чистых» единствах. Эти «чистые» единства «являются не единичным сущим, а единством как тождественностью бытия многих сущих»²⁸⁸. Проблема возникает, тогда когда эти единства рассматриваются «как нечто всегда тождественное при всех изменениях своего становления и исчезновения»²⁸⁹. На-

²⁸⁴ Там же. С. 131.

²⁸⁵ Там же. С. 131.

²⁸⁶ Там же. С. 131.

²⁸⁷ Там же. С. 132.

²⁸⁸ Там же. С. 132.

²⁸⁹ Там же. С. 133.

пример, отрывок 15 (b) в диалоге «Филеб» в феноменологической интерпретации немецкого мыслителя структурирован на основании «трёх различных вопросов». Предварительно выделив общую композицию проблемы единого и многого Х. Г. Гадамер, ставит модальный вопрос «проблемой представляется то, как могут существовать такие единства и как они могут быть многим в области становящегося»²⁹⁰. Структурно данный вопрос, репрезентирован им как «вопрос о том, нужно ли принимать такие чистые единства за действительно существующие, а третий о том, каким образом эти единства могут иметься в области становления: либо они разделены и превратились во многое, либо они целиком существуют в каждой из этих многих вещей и тем самым оторваны от самих себя»²⁹¹. Герменевтическая сложность связана со вторым вопросом так как «каким должен быть второй вопрос не ясно не только формально, но и содержательно»²⁹². Различие тех или иных подходов к комментированию фрагмента 15 (b) у зарубежных и отечественных авторов во многом отражает их оценку всей философии Платона как тематическую, так и содержательную. Этот аспект подробно рассмотрен в статье С. В. Месяц²⁹³. В своей феноменологической интерпретации фрагмента 15 (b) Х. Г. Гадамер исключает второй вопрос, на том основании, что «главный принцип всякой интерпретации Платона, заключающийся в том, что каждый диалог понятен исходя из его собственных предпосылок – хотя он и не всегда может достаточным образом интерпретироваться»²⁹⁴. А поскольку постановка проблемы единого и многого в качестве, своего условия содержала онтологическую связь и имманентное единство, то её позитивная функциональность, несмотря на не всегда достаточную степень интерпретации тех или иных диалогов Платона может быть «осмыслена исключительно на почве платоновской идеи бытия». Подобная онтологическая констатация в феноменологической интерпретации немецкого мыслителя связана с тем, что «Всё, что есть, состоит из единого и многого и содержит в себе определяющее и неопределимое в непосредственном единстве (σύνφύτον)»²⁹⁵. В таком случае методологический аспект

²⁹⁰ Там же. С. 133.

²⁹¹ Там же. С. 133.

²⁹² Там же. С. 133.

²⁹³ Месяц С. В. Платоновский «Филеб» О Едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14 с. – 18 d) // Scholae Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. С. 324–339.

²⁹⁴ Там же. С. 134.

²⁹⁵ Там же. С. 136.

феноменологической интерпретации не только позволит, обеспечить «возможность исследования речи» но и позволит, определить подлинность самой процедуры интерпретации. Поэтому онтологическое основание феноменологической интерпретации, рассматриваемое в аспекте своей подлинности и не подлинности, с точки зрения немецкого мыслителя может быть только диалектическим. Подлинный диалектический метод «состоит в том, чтобы методически истолковывать в логосе единство многого, которое заложено в вещи и поэтому всегда может быть найдено»²⁹⁶. Крупнейший отечественный философ А. Ф. Лосев в своих критических замечаниях отмечал, что диалог «Филеб» несмотря на то, что он является одним из резюмирующих диалогов Платона, принадлежит «к числу наиболее путаных, неясных и несистематических платоновских диалогов»²⁹⁷. Он нуждается в обстоятельном комментарии и внимательном чтении. Рассматривая категории единого и многого при сравнительной характеристике разума и удовольствия, А. Ф. Лосев подчёркивал, что эти категории «слишком отвлечены и едва ли что-нибудь могут дать для нужного анализа»²⁹⁸. Так же он отмечал, что диалектический аспект проблемы единого и многого в диалоге «Филеб» связан с тем, что диалектика в качестве своей целесообразности противопоставлена произвольной эристике. В плане сравнения столь различных подходов к проблеме единого и многого, необходимо отметить, что в феноменологической интерпретации немецкого мыслителя диалектическое понимание в позитивном значении и смысле содержит самотождественность диалектического разума как чистого разума. А поскольку самотождественность чистого сознания, как известно, является достижением феноменологической редукции, то «обнаруживается не только то, что единое является многим, но и то – и это исключительно важно, – насколько оно есть, а значит, насколько единым оно является»²⁹⁹. Пределом такой смысловой экспликации может быть только отношение, в котором «вещи, им охваченные, более не могут быть понятийно схвачены абсолютно ни в каких других отношениях»³⁰⁰. Замена категорий единого и многого на категории беспредельного и предела, которая в диалоге «Филеб» по оценке А. Ф. Лосе-

²⁹⁶ Там же. С. 136.

²⁹⁷ Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / Пер. с древнегреч; М.: Мысль, 1994. С. 520.

²⁹⁸ Там же. С. 520.

²⁹⁹ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 136.

³⁰⁰ Там же. С. 136.

ва была, осуществлена Платоном ради своей диалектической целесообразности у Х. Г. Гадамера как было ранее отмечено, подчинена феноменологической редукции. Именно процедура феноменологической редукции существенно повлияла на его интерпретацию отношений единого и многого. Самотождественность чистого разума как диалектического разума не только указывает на невозможность всякой определимости, но и показывает, что «это неопределимо множественное означает для думающего одно и то же; что оно безразлично по отношению к множественности относящихся к нему особенностей»³⁰¹. То, что у А. Ф. Лосева выступало в качестве диалектической целесообразности в феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера представлено как подлинное диалектическое понимание. В котором «простое разбивание единого на неопределимое множество без получения новых единств представляет собой ликвидацию самой возможности постижения»³⁰². В своей самотождественности диалектическое понимание в процессе взаимопонимания, проблемы единого и многого достигает онтологической идентификации, так как согласно М. Хайдеггеру «всякое сущее тождественно самому себе». И именно в онтологической идентификации согласно феноменологической интерпретации немецкого мыслителя мы достигаем последний неделимый эйдос в котором «вещь, которую он сводит воедино, постигается в таком логосе, который фиксирует её (и только её) в том, что составляет её тождественное бытие»³⁰³. В своём комментарии А. Ф. Лосев отмечал, что диалектика предела и беспредельного должна была привести к понятию числа, поскольку число в его структурном и геометрическом понимании предполагает «неопределённый фон и определённо начерченную на этом фоне фигуру». В феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера число выступает в качестве «основной формы такого подразделяющего определения», чему служат примеры из теории музыки. При этом рассматриваемое в аспекте диалектического различия, множества музыкальных тонов число «является не самой непосредственной определённостью родов, а репрезентантом их определённости вообще»³⁰⁴. В отечественных исследованиях проблема числа в диалоге «Филеб» связана с пифагорейской традицией³⁰⁵, а её методологический аспект служит диалек-

³⁰¹ Там же. С. 136.

³⁰² Там же. С. 137.

³⁰³ Там же. С. 137.

³⁰⁴ Там же. С. 138.

³⁰⁵ Щетников А. И. Число в «Филебе» Платона // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2009 Т. 3, № 2. С. 450–465.

тическому разделению предмета по видам. Важным методологическим положением в феноменологической интерпретации немецкого мыслителя служит указание на то, что число «которое полагается всякому роду внутри единства категории, не является той определённой родов, которая составляет их предметную определённую»³⁰⁶. Поэтому диалектическое понимание проблемы числа в диалоге «Филеб» руководствуется тем, что сам Х. Г. Гадамер определил в качестве главного принципа всякой интерпретации. В силу данного принципа «Всё, что мы знаем об учении об идеях – числах, на самом деле, по сути своей, отсылает к подходам «Филеба». Но, отношения, которые предполагаются в этом учении между числами и предметными определёнными, в своём методическом смысле всё ещё остаются в высшей степени неясными»³⁰⁷. Герменевтическое решение проблемы числа в диалоге «Филеб» может быть связано у Х. Г. Гадамера, только с возможностью «сказать лишь, что то, что непосредственно соединяет числовую определённую и определённую идеи, было производностью множественности идей из некоего единства»³⁰⁸. В силу чего данное соединение в своём методическом выражении даёт нам знание диалектического различия, которое в качестве «насколько различно» по определению служит «отличительным признаком техне». Герменевтическое решение проблемы числа может иметь и антропологическое значение, при котором вопрос «Зачем прибегать к диалектическому различию», связан с тем, что «в представлении Платона душа обладает врождённой способностью видеть не только подобное во многом, но и различие между отдельными элементами множества»³⁰⁹. Знание «насколько различно» применительно к классам звуков может быть иным, чем численная определённая музыкальных тонов, в интерпретации проблемы числа у немецкого мыслителя. Но, тем не менее «Во всех случаях существенной функцией числа является то, что в нём предметная область постигается в определённом множестве единств – множестве, которое открывается как исчисленное в своей полноте»³¹⁰. Такая полнота бытия у немецкого мыслителя представлена в качестве онтологической модальности как определённая «возможность быть с другим», а в функцио-

³⁰⁶ Там же. С. 138.

³⁰⁷ Там же. С. 138.

³⁰⁸ Там же. С. 138.

³⁰⁹ И. В. Ощепков, Е. С. Ощепкова. «Дар Богов» в диалоге Платона «Филеб». «Грамматика» Тевта. // Вестник Москв. Ун-та. Сер. 7. Философия. 2017. № 2. С. 38.

³¹⁰ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 139.

нальном аспекте она как диалектическое постижение сущего в его бытии «делает это постижение предпосылкой всякого конкретного взаимопонимания относительно чего-либо»³¹¹. Таким образом, проблема числа, рассматриваемая Х. Г. Гадамером в качестве онтологической модальности «возможности быть или возможности не быть» является следствием общей теории диалектики. А множественное разнообразие видов удовольствия в человеческой жизни с точки зрения диалектического различия родов удовольствия означает, что «бытие удовольствия должно быть испытано на предмет его отношения к другому, т.е. благу». С решением проблемы числа, связано и критическое суждение А. Ф. Лосева, отмечавшим, что вместо понятия числа «Платон упорно пользуется неопределённым термином смешение, или смесь (μίξις), смешанный, смешанное (μικτός, μικτόν), а о числе говорит не как о первоначальном диалектическом синтезе предела и беспредельного, но лишь применительно к отдельным случаям»³¹². Неопределённый в терминологии А. Ф. Лосева термин смешение у Х. Г. Гадамера в его феноменологической интерпретации, рассматривается как в антропологическом аспекте, так и онтологическом. В антропологическом аспекте, в соответствии с общей диалектикой сократической беседы, необходимо выделить такую человеческую жизнь, которая была бы смешана из удовольствия и знания. Такая констатация, с точки зрения немецкого мыслителя приводит к вопросу о смешении «Это вопрос о некоем «как» этого смешения, о той доле, которую имеют в такой смешанной жизни гедоне и фронесис, и о том, каким образом определяется эта доля»³¹³. В онтологическом аспекте постановка вопроса о смешении удовольствия и разума в человеческой жизни, обозначает «онтологический поворот: то, что причиной является не какое-то сущее (удовольствие или знание) как таковое, а онтологические структурные моменты, которые полагаются этому сущему»³¹⁴. Подобная постановка вопроса о смешении удовольствия и разума в человеческой жизни воспроизводит экспозицию вопроса о смысле бытия, представленную М. Хайдеггером в сочинении «Бытие и Время». Выделяя необходимость возобновления вопроса о смысле бытия, и критически оценивая подходы, сложившиеся в истории философии к проблеме (вопросу о бытии) М. Хайдеггер

³¹¹ Там же. С. 140.

³¹² Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / Пер. с древнегреч; М.: Мысль, 1994. С. 520.

³¹³ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 145.

³¹⁴ Там же. С. 146.

во втором размышлении относительно сложившихся предрассудков о неопределимости бытия отмечал, что бытие не может «прийти к определённости путём приписывания ему сущего»³¹⁵. В силу чего онтологический аспект постановки вопроса о смешении удовольствия и разума в человеческой жизни отталкивается от положения, М. Хайдеггера ««бытие» не есть нечто наподобие сущего». Поэтому феноменологическая интерпретация вопроса о смешении «онтологически определяет бытийный способ «смешения», и при этом ведётся таким образом, что то, что делает смешение «благим», обнаруживается при анализе его бытийных условий»³¹⁶. В этом смешении неопределимость бытия и неопределимость смешения, определена как было выше отмечено различием бытия и сущего, а «Смешение не является неким родом сущего наряду с другими» но имеет всеобщий бытийный характер. Таким образом, вопрос о смешении удовольствия и разума в человеческой жизни, приобретает у немецкого мыслителя характер диалектического исследования в котором ««быть смешанным» – это «быть определённым». Бытие – это смешение, потому что бытие смешения – это определённость»³¹⁷. Существенным моментом в диалектическом исследовании Х. Г. Гадамера станет положение о «телеологическом понятии блага» определенное им как фундаментальное понятие платоновской онтологии. В результате своего диалектического исследования он придёт к положению о тождестве в котором «Благость и определённость означают по существу одно и то же», а телеологический характер, данного положения обусловлен тем, что «То, что определяется как нечто, характеризуется в своём бытии тем, в качестве чего и для чего оно определяется»³¹⁸. Таким образом, в постановке вопроса о смешении удовольствия и разума в человеческой жизни, категория смешения получив в феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера антропологическое и онтологическое обоснование, приходит в итоге к своему бытийному единству. Поскольку «Онтологическое «смешение» неопределённого и определяющего в определённости является, следовательно, условием возможности бытия и бытия – единством чего-то (онтически) смешанного»³¹⁹.

Дальнейшее исследование родов удовольствия, основанное на приме-

³¹⁵ М. Хайдеггер. Бытие и Время. Ad Marginem. Москва. 1997. С. 4.

³¹⁶ Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с. С. 147.

³¹⁷ Там же. С. 147.

³¹⁸ Там же. С. 155.

³¹⁹ Там же. С. 158.

нении диалектического метода, является «естественным родом осуществления взаимопонимания», в котором бытийное единство смешения удовольствия и разума в человеческой жизни неизбежно приходит к вопросу об отношении удовольствия к благу жизни. Теперь «Проблемой, пожалуй, является как раз то, каким образом удовольствие, как бы оно ни было само по себе беспредельно, входит в то, что ограничено, в то, что обладает мерой...какое удовольствие в состоянии перенять характер ограниченности, не переставая при этом быть самим собой»³²⁰. Поскольку в платоновской философии удовольствие превышает любую меру и сосуществует вместе со страданием. То в процессе анализа родов удовольствия, выделение связи «удовольствие – страдание» не только станет опровержением гедонистического тезиса, в силу того, что «беспредельность удовольствия приковывает удовольствие к страданию», но и укажет на его онтологическую невозможность «невозможность быть – тем, чем оно себя считало»³²¹. Более того неопределённость связи «удовольствие – страдание» станет основанием заблуждения и возможности существования ложного удовольствия. В диалектическом различии истинных и ложных удовольствий, существенным является и его феноменологическая аналогия, так как «Эта аналогия полностью разъясняет то, что удовольствие видится абсолютно параллельно созерцанию. Как созерцание снимает покров с того, что присутствует в настоящий момент воплощённым, так и истинное удовольствие открывает сущее, которое в настоящий момент воплощено»³²². Диалектическое различие родов удовольствия, вытекающее из платоновского различия души и тела необходимо рассматривать и как концептуальное отличие феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера от генеалогии телесности, идущее в европейской философии от Ф. Ницше к М. Фуко. В этом смысле вопрос о генеалогии удовольствия, «где и благодаря какому патхосу души они возникают?»³²³ приобретает, для европейской философии XIX–XX века концептуально – методологическое значение. Разрабатываемые в современной европейской философии XXI века концепции защиты гедонизма в качестве теории хорошей жизни, так или иначе, воспроизводят каталог восходящих к античной философии возражений против различных видов и форм гедонизма. Попытки обосновать, что определенные формы гедонизма дают правдоподобные оценки чело-

³²⁰ Там же. С. 166.

³²¹ Там же. С. 167.

³²² Там же. С. 211.

³²³ Там же. С. 167.

веческой жизни, так или иначе, обращены к динамическому пониманию удовольствия восходящее к корпусу этических текстов Аристотеля. В этом смысле сосуществование динамического понимания удовольствия, как и диалектического, неизбежно воспроизводят формы морали, в которых человек определяет модель своего поведенческого выбора.

ГЕНЕАЛОГИЯ УДОВОЛЬСТВИЙ: ИСКУССТВО ЗАБОТЫ О СЕБЕ

*Ничто не мешает, чтобы высшее,
благо было разновидностью удовольствия.
Счастливая жизнь – это жизнь,
доставляющая удовольствие.
Аристотель [Никомахова этика]*

3.1. Античный глоссарий М. Фуко.

Описывая в проекте «истории сексуальности» применительно к генеалогической телесности, те или иные аспекты субъективизации [modes de subjectivation] М. Фуко выделяет в концепте *chresis aphrodision*: этическую субстанцию, типы подчинения, формы самовыстраивания, или организации себя [elaboration de soi] и формы моральной телеологии. Поскольку для моралистов, философов, врачей эпохи античности, вопрос об *aphrodisia* был моральной проблемой, то в качестве этической субстанции *aphrodisia* с точки зрения французского мыслителя, образует «поле проблематизации», представленное текстами Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Археологический аспект «проблематизации», позволяет понять, что было «общим для всех этих текстов и сделало их всех возможными», а генеалогический аспект показывает в «общих и характерных чертах процесс формирования *aphrodisia* как области морального внимания [souci moral]». Определяя свою исследовательскую задачу, через составление античного глоссария М. Фуко считает, что он «сможет очертить то, что структурирует моральный опыт половых удовольствий, – его онтологию, его деонтологию, его аскетику и его телеологию»³²⁴.

³²⁴ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 61.

Античный глоссарий в проекте истории сексуальности позволяет ответить и на вопрос о возможности или невозможности проведения аналогии между античностью М. Хайдеггера и М. Фуко. А поскольку в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера античные понятия структурировали герменевтическую модель понимания, то совмещение с античностью у немецкого философа осуществлялось в границах герменевтического поля, в котором язык неразрывно сохранял свою мифопоэтическую природу и тайну бытия. В проекте истории сексуальности по оценке отечественного исследователя А. В. Дьякова онтологический аспект *aphrodisia*, определённый динамическим отношением. Именно в этом динамическом отношении Фуко усматривает сущность *ἀφροδίσια*³²⁵. Генеалогическая реконструкция *aphrodisia* в виде единого комплекса «в опыте *aphrodisia* акт, желание и удовольствие образуют единый комплекс, элементы которого прочно связаны друг с другом, хотя, конечно, и поддаются различению»³²⁶ образуют то, что французский мыслитель образно определит в качестве динамического ансамбля контроль над которым и составляет фундаментальную апорию *aphrodisia*. В предшествующий период своего творчества, в процессе реконструкции генеалогического метода Ф. Ницше, М. Фуко решая проблему соотношения прерывных систематик с конкретной практикой исторического дискурса, придавал понятию прерывного методологический статус: «История будет «действительной» в той мере, в какой она внесёт прерывность в само наше бытие»³²⁷. Методологический статус прерывного являлся не только критикой дильтеевского историзма – в силу тезиса, что знание создано не для понимания, но и позволял раскрыть уникальность и неповторимость исторического события как динамического показателя взаимодействия сил. Поэтому генеалогия в соответствии с методологическим статусом прерывного, раскрывала характерные черты исторического чувства, отталкиваясь от различия чувственного и сверхчувственного в познании «действительности» исторического процесса. Теперь в проекте истории сексуальности уникальный *Destruktion* исторического бытия приобретает структурную завершённость, он трансформируется в «то, что можно было бы назвать зерном этического опыта *aphrodisia*»³²⁸. Генеалогическая реконструк-

³²⁵ Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. / А. В. Дьяков. – СПб.: Алетей, 2010. – С. 359.

³²⁶ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 69.

³²⁷ Фуко М. Ницше, Генеалогия, История // Философия эпохи Постмодерна. Минск, 1996. С. 85.

³²⁸ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 70.

ция aphrodisia, анализируется французским мыслителем в «соответствии с двумя основными переменными. Первая – количественная. Как мы отмечали ранее в феноменологической герменевтике Х. Г. Гадамера диалектическое понимание проблемы числа в диалоге «Филеб» руководствовалось тем, что немецкий философ определит в качестве главного принципа всякой интерпретации. В этой интерпретации определённости числа была невозможна без определённости платоновского эйдоса, а человеческая душа обладала врождённой способностью «видеть в едином множественное различие». В генеалогической реконструкции aphrodisia, у М. Фуко апория числа связана с тем, что «основное разграничение, которое благодаря моральной оценке осуществляется в области полового поведения, основывается не на природе акта с его возможными вариантами, но апеллирует к активности и её количественным градациям³²⁹. Поэтому неразрешимость проблемы числа при реконструкции aphrodisia, осуществляется в антиплатоновской форме генеалогической телесности, для которой различие души и тела не имеет значения. Имеет значение динамическая модальность или степень активности как возможный исторический аспект субъективизации.

Существенным моментом в процедуре анализа генеалогической реконструкции aphrodisia, служит и практика удовольствий, которая «зависит также от ещё одной переменной, которую можно было бы назвать «роль» или «полярность». При этом французский мыслитель акцентирует внимание на том, что динамическая модальность это всегда «позиция субъекта и позиция объекта». В проекте истории наказания у М. Фуко исходным пунктом его генеалогической реконструкции «систем порабощения», была маргинализация объекта. Например, документально-художественное описание публичной казни XVIII века и воспроизведение тюремного распорядка дня XIX века, было направлено на историческую «действительность» наказания, в котором «исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрессии»³³⁰. Исчезновение тела в качестве объекта судебно-уголовного наказания в герменевтическом смысле было наиболее «скрытой частью уголовной процедуры» и указывало на линейную динамику истории наказания. Вместе с тем генеалогия наказания отражала и нелинейную динамику исторической событийности, в которой идентификация объекта, была невозможна вне динамики «тонких и быстрых перемен». В силу чего генеалогическая идентификация судимой души была множественным синтезом таких элементов как «страсти, инстинкты,

³²⁹ Там же. С. 73.

³³⁰ Фуко. М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 14.

аномалии, физические недостатки» и т.д. В итоге, это свидетельствовало не только об изменениях в системе судопроизводства XVIII–XIX веков, но и говорило о новом режиме производства истины. Так или иначе, деструктивное использование истины в качестве модальности исторического познания, было переходом с археологического уровня исследования на уровень генеалогический. Поэтому в проекте истории сексуальности *aphrodisia* как вид активности, предполагает «двух действующих лиц – каждое со своей ролью и функцией: тот, кто осуществляет деятельность, и тот, на кого она осуществляется»³³¹. Этическое отношение между субъектом и объектом, такой формы активности не знает различия души и тела в платоническом смысле для генеалогической реконструкции *aphrodisia*.

Динамический ансамбль в античном глоссарии французского мыслителя, связан и с понятием *Chresis*, которое относительно генеалогии удовольствий, по оценке М. Фуко определяется вопросом «как можно и как должно пользоваться (*chresthai*) этой динамикой удовольствий, желаний и актов?»³³². В рассмотренной ранее феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера вхождение удовольствия в сферу разума, обыгрывало, выделенное Платоном различие в диалоге Филеб между *λέρα* и *ἀ-τέρος* в качестве бытийного единства смешения удовольствия и разума в человеческой жизни. В проекте истории сексуальности проблема вхождения беспредельного в сферу ограниченного, исследовалась французским автором в аспекте меры смешения и была представлена в качестве моральной проблематизации полового поведения. Так же необходимо отметить, что в процедуре реконструкции генеалогической телесности М. Фуко воспроизводит и развивает идею Аристотеля, связанную в «Никомаховой Этике» с динамическим пониманием удовольствия. Поскольку «Скорее, следует определить удовольствие как деятельность сообразного естеству [душевного] склада и вместо «чувственно воспринимаемой» назвать эту деятельность «беспрепятственной»³³³. То *μικτόν* Платона, представленное в феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера через проблему онтологического поворота, у французского мыслителя приобретает характер принципов и законности относительно деятельности *chresis aphrodision*. Поэтому в генеалогии удовольствий понятие *Chresis*, в античном глоссарии М. Фуко это развитие аристотелевского динамического понимания удовольствий, которое

³³¹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 75.

³³² Там же. С. 83.

³³³ Аристотель. Никомахова Этика. // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 213.

в духе модальности ставит следующие вопросы: «На какие принципы опираться для придания этому виду деятельности меры, предела, упорядоченности? Какой тип законности признать за этими принципами...каков тип подчинения [Le mode d, assuiettissement], предполагаемый этой моральной проблематизацией полового поведения?»³³⁴. В лекционном курсе, Герменевтика субъекта прочитанном в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году, обосновывая различие между концептом души – субстанции и души – субъекта, в диалоге Платона «Алкивиад» французский мыслитель уже эксплицировал смысловые коннотации понятия *χρήδις*. С его точки зрения структура смысловой коннотации понятия должна быть выстроена, начиная с этимологических значений. Относительно которых М. Фуко отмечал, что употребляемое им французское слово *se server de* «пользоваться» служит переводом древнегреческого *χρήδις* и *χρεόμενοι*. Многочисленные лексические формы, в которых встречаются существительное *khresis* и глагол *khresthai* обозначают разные типы отношений с чем-либо или с самим собой. И если «Заботиться о себе как о субъекте *khresis* (со всей его полисемией: субъект разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций)»³³⁵. То рефлексия, об использовании удовольствий выделяемая в проекте истории сексуальности будет иметь три стратегии: стратегию потребности, стратегию момента и стратегию статуса. В любом случае «индивид в этой форме морали конституирует себя в качестве этического субъекта не через универсализацию правила своего действия, но, наоборот – через определённую позицию и поиск, которые индивидуализируют его действие, модулируют его и могут даже придавать ему особый блеск благодаря рациональной и продуманной структуре»³³⁶.

Генеалогическое исследование такой формы морали, будет построено у М. Фуко на изменении традиционного понимания различия между «языческой» и христианской моралью, как оппозиции внешнего и внутреннего. По мнению французского мыслителя, историческое развитие или «эволюция от язычества к христианству» это в первую очередь «реструктуризация форм отношения к себе». В археологический период своего творчества автор уже использовал принцип упорядоченности вещей вне критерия рациональной ценности. Используя понятия эпистема, он подвергал археологическому анализу

³³⁴ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 84.

³³⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. С. 73.

³³⁶ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 98.

пространство знания, акцентируя внимание на модальных возможностях познания в целом. Если история Безумия была у него «историей Иного» обозначавшая нижний порог смысла подвергаемого археологическому анализу. То верхний порог смысла был представлен «мышлением Тожественного» он включал в себя весь объём метафизического вопроса «Как возможно познание, отказывающее себе в абсолютно рациональном обосновании?». Традиционное различие между «языческой» и христианской моралью как раз и имело такое рациональное обоснование, построенное на оппозиции «внешнего» и «внутреннего». Проект истории сексуальности, как и проект истории Безумия, обозначит границы, в которых станет возможным появление идеи человека, при этом эти границы не более чем «смысловые разрывы» в эволюции познания. Таким образом, критика морального разума в проекте истории сексуальности это по сути своей, традиционная для М. Фуко критика трансцендентальной феноменологии. Перестав быть «странным формообразованием знания» человек в проекте истории сексуальности в качестве объекта исследования, изучается посредством генеалогического метода, направленного на морфологию динамического ансамбля, поскольку античная мораль, как и христианская «тоже включает в себе принцип определённой работы над собой – однако в совершенно иной форме»³³⁷. Поэтому в античном глоссарии французского мыслителя появляется ещё один термин *εὐκράτεια*, служивший в классическую эпоху для «обозначения этой формы отношения к себе, этой «позиции» [attitude], необходимой для морали удовольствий и проявляющейся в правильном использовании последних»³³⁸. Текстологические комментарии, приводимые автором к сочинениям древнегреческих философов Ксенофонта и Платона, будут указывать на смысловую близость таких понятий, как *εὐκράτεια* и *σωφροσύνη* вместе с тем «они не являются точными синонимами. Они отсылают к несколько отличающимся друг от друга типам отношения к себе»³³⁹. Опираясь на введённое Х. Нормом при исследовании этических сочинениях Аристотеля, последовательное различие понятий *εὐκράτεια* и *σωφροσύνη*, М. Фуко, как и применительно к понятию *χρῆσις* развивает динамическое понимание генеалогии удовольствий. В силу чего он определит, что для этого понятия «характерна активная форма власти над собой [maitrise de soi], которая даёт возможность сопротивляться и бороться и обеспечивать своё господ-

³³⁷ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 99.

³³⁸ Там же. С. 100.

³³⁹ Там же. С. 101.

ство в области желаний и удовольствий»³⁴⁰. В этом динамическом смысле понятие *εὐκρατεῖα* может пониматься как условие *σωφροσύνη* человека, это «господство человека над самим собой» его индивидуальное усилие, требующее длительной работы с самим собой. Понятие *εὐκρατεῖα* в античном глоссарии М. Фуко имеет признаки, которые структурируют генеалогию удовольствий в определённой форме маргинального этоса. К таким характерным признакам будут отнесены: агонистические отношения, в которых *aphrodisia* возможны в качестве «определённой игры сил». В более ранний период своего творчества, реконструируя генеалогический метод Ф. Ницше французский мыслитель при анализе проблемы «происхождения» констатировал что, история в позитивности *Entstehung* это место афронтации исторических сил. В метафорическом смысле речь шла об исторической сцене, на которой разыгрывается тот или иной спектакль, при этом сингулярный закон и принцип событийности, позволил максимально освободить динамику исторических сил от форм зависимости. В этот период анонимность гарантировала разрыв связи с *ressentiment* и указывала, что ни субъект, ни народные массы не влияют на ход исторического процесса. Сохранение в проекте истории сексуальности метафоры «определённой игры сил» указывает на преемственность концепта сингулярного закона. Который в более ранний период творчества М. Фуко, был законом в соответствии, с которым каждый раз, снова и снова, на исторической сцене разыгрывался анонимный спектакль и исторические события повторялись. Агонистические отношения связаны с сингулярностью, в силу чего «Основу морального поведения в сфере удовольствий определяет сражение за власть [*pouvoir*]»³⁴¹. Динамика исторических сил трансформирована теперь в игру сил имеющих «естественное происхождение» и «естественные цели», она определена осью воздержанности [*temperance*] и невоздержанности [*intemperance*]. Поэтому приводимые М. Фуко текстологические комментарии из произведений древнегреческих мыслителей, выстраивают метафорический ряд, в котором заменён, принцип анонимности. В агонистических отношениях, индивид конституирует себя в качестве субъекта борьбы за власть, при котором его отношение к желаниям и удовольствиям «рассматриваются как отношение противоборства; необходимо взять на себя роль их противника и занять соответствующую позицию, либо по модели солдата, ведущего сражение, либо по модели борца, участвующего в атлетическом состязании»

³⁴⁰ Там же. С. 101.

³⁴¹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 104.

зании»³⁴². При этом существенным моментом служит и фактор того, что в этике aphrodisia это всегда «поединок с собой» или как отметит французский мыслитель «антагонизм отношения себя к себе должен структурировать этическую позицию человека в отношении желаний и удовольствий»³⁴³. Таким образом, понятие εὐκρατεία в античном глоссарии М. Фуко рассматриваемое через призму агонистических отношений, всегда указывает на определённые отношения господства и власти субъекта над собой. В генеалогической структуре удовольствий отношения «типа «господство – послушание», «руководство – подчинение», «властвование [maitrise] – покорность»... Это то, что можно было бы назвать «самократической» [heautocratie] структурой субъекта в моральной практике удовольствий»³⁴⁴. Дальнейшее развитие динамического понимания генеалогии удовольствий приводит автора истории сексуальности к дифференциации метафорического и генеалогического смысла, связанного с тем, что будет обозначено в качестве самократической формы. Текстологические примеры из сочинений древнегреческих мыслителей, Ксенофонта, Платона, Аристотеля приводимые М. Фуко указывают на модели и схемы в соответствии, с которыми игра сил имеющих «естественное происхождение» представлена как на уровне oikos так и на уровне πόλις что, несомненно, отражает смысловую иерархию бытия в античной культуре. Метафорические образы, взятые из сочинений древнегреческих мыслителей, констатируют, что для субъекта в моральной практике удовольствий «необходимо обучиться технике; mathesis сам по себе не достаточен, если он не опирается на определённую тренировку, askesis»³⁴⁵. В связи с этим необходимо обратить внимание на то, какое место в проекте истории сексуальности занимает понятие τέχνη и как оно влияет на «самократическую» структуру субъекта моральных удовольствий? В истории европейской философии XX века в творчестве М. Хайдеггера уже был представлен вариант критического подхода к инструментальному и антропологическому пониманию техники. Укажем на герменевтический подход немецкого мыслителя к τέχνη, который, как известно связан с понятием “Gestell” «Человек настолько решительно втянут в постав, что не воспринимает его как обращённый к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, прослушивает, тем самым все способы, какими в своей захваченности экзистировать из своего существа, и потому уже никогда не мо-

³⁴² Там же. С. 105.

³⁴³ Там же. С. 108.

³⁴⁴ Там же. С. 110.

³⁴⁵ Там же. С. 113.

жет встретить среди предметов своего представления просто самого себя»³⁴⁶. В хайдеггероведении, знаменитый вопрос немецкого мыслителя о *téchne*, генетически связывается как с ранними его работами, так и с более поздним периодом творчества³⁴⁷. Тем не менее, в самой диспозиции вопроса о бытии, вопрос, связанный с *téchne* свидетельствует не только, о его систематической разработке в сочинениях М. Хайдеггера как считал Фридрих Вильгельм фон Херманн. В истории развития европейской философии XX века этот вопрос получит в творчестве М. Фуко альтернативное истолкование, как отмечал Фредерик Гро «это заявка на историю самого субъекта как на смену исторических способов его философского конструирования»³⁴⁸. комментируя лекционный курс французского мыслителя 1981–1982 учебного года. Ещё в 1981 году выступая с лекцией «Правление собой и другими» М. Фуко отмечал «Для Хайдеггера, как раз в связи с появлением западной *tekhnē*, познание объекта отмечено печатью забвения бытия. Перевернём вопрос и спросим себя: благодаря каким *tekhnai* сложился западный субъект и начались свойственные ему игры истины и ошибки, свободы и принуждения»³⁴⁹. Альтернативное истолкование вопроса о *téchne*, его переворачивание в проекте истории сексуальности является методологической проблематизацией. Поэтому *téchne* в «самократической» структуре морального субъекта удовольствий не может быть редуцирована ни к техникам производства вещей, ни к техникам власти над людьми, ни к символическим техникам. Проблематизацию *téchne* Фредерик Гро предлагает определить следующей схемой «если Хайдеггер показывает, каким образом овладение *tekhnē* сообщает миру его форму объективности, то Фуко объясняет, как забота о себе ... превращает мир, служащий поводом для познания и преобразования себя, в место возникновения некоторой субъективности»³⁵⁰. Можно отметить, что проблематизация *téchne* в проекте истории сексуальности, методологически аналогична принципу различия происхождения и цели, который Ф. Ницше рассматривал в сочинении «Генеалогия морали» относительно истории наказания. В «самократической» структуре морального субъекта

³⁴⁶ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с. (Мыслители XX в.) С. 233.

³⁴⁷ Павленко А. Н. Мартин Хайдеггер: Сущность современной техники. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. С. 67–75.

³⁴⁸ Фредерик Гро. О курсе 1982 года. // Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. С. 570.

³⁴⁹ Там же. С. 570.

³⁵⁰ Там же. С. 571.

екта она указывает на историческую возможность техник и практик, которые сам автор в духе ницшеанства предлагал называть «новой генеалогией морали». Если в «Генеалогии морали» понятие наказания представляет не один смысл, но целый синтез смыслов, отсюда и вся история наказаний у Ф. Ницше – это единство, «совершенно неопределимое». То у М. Фуко проблематизация τέχνη в силу указанного принципа, станет герменевтикой субъекта, так как по утверждению Ф. Ницше «всякое возобладание и господство есть новая интерпретация». В качестве примера укажем на лекционный курс французского мыслителя за 1981–1982 учебный год. Данный курс содержит подробный анализ античных техник и практик, связанных с новой интерпретацией τέχνη. Платоновский диалог «Алкивиад» подвергается в лекционном курсе процедуре проблематизации, рассматривает ансамбль практик, сложившихся под знаком древнего императива «заботы о себе». Сократический принцип askesis выделяемый в диалоге «Алкивиад» соединит «требование практики и упражнения с необходимостью заниматься самим собой; epimeleia heautou», в генеалогическом смысле он, по мнению М. Фуко является «предварительным условием для того, чтобы заниматься другими и управлять ими»³⁵¹. Существенным моментом в методологической процедуре, которая связана с проблематизацией τέχνη, является маргинальный статус понятия «epimeleia heautou». В лекционном курсе Герменевтика субъекта французский мыслитель обратит на это особое внимание так как «забота о себе» возникает между «привилегией и политическим действием», и связана она как с воспитанием, так и возрастом человека. В целом интерпретация вопроса о τέχνη в генеалогическом смысле, то есть в последовательности ницшеанского различия синтеза смыслов приведёт автора проекта истории сексуальности к выводу что, несмотря на важность и дальнейшее историческое развитие. Так как τέχνη, станет «одним из основных инструментов духовного наставничества» в эпоху античной классики «весьма мало говорится о конкретной форме, которую может принимать моральный askesis»³⁵². Обусловлено это тем, что по мнению М. Фуко у «askesis» как у духовного упражнения в эту эпоху нет никакой собственной специфики, а также общей морфологией в которой власть над собой и власть над другими имеют общую форму. Таким образом, методологическое различие метафорического и генеалогического смысла в процедуре проблематизации τέχνη, определит его связь с «самократической формой». В силу

³⁵¹ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 115.

³⁵² Там же. С. 116.

чего динамическое понимание генеалогии удовольствий связано с тем, что в классическую эпоху τέχνη, позволяла «конституировать себя в качестве морального субъекта» и при этом «самократическая форма» принадлежит «практике [exercice] добродетельной жизни, которая является так же жизнью «свободного» человека в полном, позитивном и политическом смысле слова»³⁵³.

Ещё одним аспектом «самократической формы» анализируемой, французским мыслителем с точки зрения генеалогии удовольствий является понятие свободы. В проекте истории сексуальности это понятие рассматривается в контексте общей морфологии, так как является «определённой формой отношения человека к самому себе», оно обеспечивает достижение полной εὐδαιμονία человека в полисе. Комментарии М. Фуко к «Политике» Аристотеля позволяют ему указать, что понятие свободы в эту эпоху теснейшим образом коррелировано с понятием власти. «Позиция человека по отношению к самому себе, то как он обеспечивает свою собственную свободу по отношению к своим желаниям, форма власти [soverainete], которую человек осуществляет над собой, – всё это является конститутивным элементом счастья и упорядоченности полиса»³⁵⁴. Для понимания методологической диффузии, которая произошла в творчестве М. Фуко, ещё раз обратимся к тому, как в проекте истории наказания была представлена тема власти. Она была связана с генеалогическими принципами реконструкции «систем порабощения», и её правилами. Для сравнения возьмём четвертое правило, которое рассматривает появление души в качестве определённого способа захвата тела или совокупности исторических трансформаций, связанных с отношениями власти. В этом смысле политическая технология тела – это всегда «общая история отношений власти и объектных отношений»³⁵⁵ или способ реального существования индивидов в «действительной» истории. Использование отдельных правил не могло привести к методологическому единству в генеалогическом проекте в силу маргинально-позитивной идентификации объекта реконструкции и самой структуры истории наказаний. Поэтому все это указывало на методологическую диффузию, которая анализируется в «систематической» генеалогии на примере политической технологии тела и вытекающей из нее концепции микрофизики власти. По аналогии с археологическим проектом в генеалогической реконструкции происходила эпистемологизация объекта, создающая возможность «знания-тела» – знание, эксплицирующее историю

³⁵³ Там же. С. 122.

³⁵⁴ Там же. С. 125.

³⁵⁵ Фуко. М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. AD MARGINEM. М., 1999. С. 37.

тела, а не пространственные параметры, характеризующие структурную эпистемологию маргинального дискурса.

В генеалогической реконструкции эпистемологизация объекта была развернута на уровне исторической динамики, «поле действия которой простирается между большими делами власти и собственно телами с их материальностью и силами»³⁵⁶. Тем самым процедура генеалогической реконструкции была предопределена методологическим статусом объекта. Данный статус позволял М. Фуко анализировать концепт микрофизики власти посредством динамических показателей, взаимодействующих в «действительной» истории сил господства и подчинения, что, в свою очередь, говорило о микрофизике самого генеалогического метода, не способного в силу своего маргинального статуса привести принципы генеалогической реконструкции к методологическому единству. Например, все динамические характеристики, с помощью которых будет анализироваться концепт микрофизики власти, так или иначе отталкиваются от черт, присущих генеалогической чувствительности, а различие чувственного и сверхчувственного в диффузии генеалогического метода проявит себя в качестве конструкта, включающего в определение власти несколько структурных компонентов. В первую очередь, власть – это совокупность стратегических позиций, которые, с точки зрения еще одного классика маргинальной тематики Ж. Делёза, всегда требуют нового функционализма, поскольку «этот функциональный анализ, разумеется, не отрицает существования классов и их борьбы, но предлагает совершенно иную картину с другими пейзажами, персонажами и процессами, нежели та, к которой нас приучила традиционная, в том числе марксистская, история»³⁵⁷. В этом смысле функционализм Ж. Делёза опирается на эпистемологический принцип, соединяющий вербальную и визуальную модели познания. Власть, как и живопись, требует той же процедуры, что и археологический анализ доктрины дадаизма Р. Магритта. Неслучайно М. Фуко проделывает то же, что и Р. Магритт, он «связывает вербальные знаки и пластические элементы, не установив для себя правила первичной изотропности»³⁵⁸.

В генеалогической реконструкции диффузия метода способствует разрыву между двумя моделями – вербальной и визуальной, т. к. между «видеть» и «говорить» помещается «социальное», которое уже не привязано к традици-

³⁵⁶ Там же. С. 41.

³⁵⁷ Делёз Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманитарной лит., 1998. С. 49.

³⁵⁸ Там же. С. 79.

онным представлениям о сущности и происхождении власти (перефразируя название известной книги М. Фуко «Это не трубка», посвященной творчеству Р. Магритта). Можно указать на маргинальный хронотоп «социального», в котором «власть – это не власть»: в этом смысле генеалогический метод деидентифицирует социальное пространство власти. В зыбкости объема, без ориентиров пространства и без плана власть – это не более чем «сеть неизменно напряженных, активных отношений»³⁵⁹, подчиненных модели «вечного сражения»; поэтому в процессе генеалогической реконструкции изменяется и социальная оптика традиционных представлений о власти. В силу этого концепт микрофизики власти у М. Фуко является результатом различия исторической континуальности и постоянно изменяющихся соотношений сил, действующих в истории.

Власть – это децентрализация политико-правовых институтов и в первую очередь такого института, как государство, в силу того факта, что «само государство возникает как результат совместного действия или как равнодействующая функционирования множества механизмов и очагов, расположенных на совершенно ином уровне и самостоятельно образующих «микрофизику власти»»³⁶⁰. Выделенная Ж. Делёзом точечная локализация по своей сути является переосмыслением методологической диффузии, т. к. децентрализация власти – это результат диффузии метода, не способного локализовать свой маргинальный объект в социальном пространстве. Сама специфичность механизма и модальность генеалогически реконструируемой власти «проникает в самую толщу общества», вставая в оппозицию экономическому детерминизму, в соответствии с которым власть, «воплощенная в государственном аппарате, считалась подчиненной способу производства как базису»³⁶¹. Тем самым характерная для экономического детерминизма пирамидальность власти уступает место очагам нестабильности и бесконечным столкновениям исторически конфликтующих сил, т.е. уникальности и неповторимости исторического события как определенного динамического показателя.

Функциональный анализ Ж. Делёза усматривает в динамических чертах исторического чувства строгую имплицитность и оперативность, поскольку на микрофизическом уровне власть сама по себе не более чем «совокупность отношений сил, которые пронизывают подвластные силы в не меньшей степени, чем господствующие, при том что и те, и другие представляют собой

³⁵⁹ Фуко. М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. AD MARGINEM. М., 1999. С. 44.

³⁶⁰ Делёз Ж. Фуко. Изд-во гуманитарной лит., 1998. С. 49.

³⁶¹ Фуко. М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. AD MARGINEM. М., 1999. С. 50.

единичности сингулярности»³⁶². То, что в модальности исторического познания приводило к деструкции познающего субъекта, в диффузии генеалогического метода определит условия эпистемологизации реконструируемого объекта. Например, выделяемая М. Фуко фундаментальная импликация отношений власти и знания – «нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и, вместе с тем, не образует отношений власти»³⁶³ сама, в свою очередь, предполагает сакрально деструктивное использование истины. Поэтому импликация отношений власти и знания в генеалогическом проекте возникает как методологический результат негативного и позитивного деструктурирования познания истории. Использование динамического аспекта проблемы наказания как эпистемологического условия связи власти и знания одновременно является и способом трансформации модели познания, в которой «главную роль играет субъект»; в результате генеалогическое единство власти и знания оказывается эпистемологическим пределом любой исторической воли к знанию. Как мы видим все динамические характеристики, с помощью которых в проекте истории наказания французский мыслитель анализирует концепт микрофизики власти, так или иначе могут быть сведены к маргинальной антропологии. В проекте истории сексуальности в силу методологической диффузии понятие свободы, находясь в тесной взаимосвязи с властью, обретёт позитивное единство «В своей полной и позитивной форме она есть власть [pouvoir], которую человек осуществляет над самим собой в единстве с властью, которую он осуществляет над другими»³⁶⁴. При этом специфической особенностью является гендерный аспект свободы, так как в эпоху античной классики только мужчина с точки зрения М. Фуко мог демонстрировать качества присущие тому, кто способен управлять в полисе собой и другими. В проекте истории сексуальности в отличие от проекта истории наказания власть это ещё и «способ быть мужчиной по отношению к самому себе». В диалектике активного – мужского и пассивного – женского начал, именно мужская форма активности определяет все возможные способы моральной субъективации. Не менее важным является и то, что понятие свободы в проекте истории сексуальности это своего рода аналог экзистенциального эффекта проблемы «блага в человеческой жизни», представленного в феноменологической

³⁶² Делёз. Ж., Фуко. Изд-во гуманитарной лит., 1998. С. 51.

³⁶³ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. AD MARGINEM. 1999, С. 42.

³⁶⁴ Фуко. М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 126.

интерпретации диалога «Филеб» Х. Г. Гадамером. Например, в структуре диалога, где выделялась проблема ἡδονή как специфического человеческого и экзистенциального способа понимания – себя, может соответствовать фукельдианский концепт свободы – власти. Поскольку он, характеризуя «тип бытия воздержанного человека» не может быть понят вне определённого отношения, в новой генеалогии морали концепт свободы – власти означает, что человек может «Быть господином над своими удовольствиями» и может «подчинять удовольствия Logosy». Как отмечалось ранее диалектическое различие родов удовольствия, вытекающее из платоновского различия души и тела необходимо рассматривать как концептуальное отличие феноменологической интерпретации Х. Г. Гадамера от генеалогии телесности, идущее в европейской философии от Ф. Ницше к М. Фуко. Поэтому так же необходимо отметить, что проблематизация свободы – власти в определённом смысле изменяет и импликацию отношений власти и знания в проекте истории сексуальности она существует только в «самократической форме». В силу чего «Невозможно конституировать себя в качестве морального субъекта в использовании удовольствий, не конституируя себя одновременно в качестве субъекта познания»³⁶⁵. Таким образом, выделяя в античном глоссарии М. Фуко те или иные понятия, и определяя их место и значение в проекте истории сексуальности, мы подходим к вопросу о возможности или невозможности проведения аналогии между античностью М. Хайдеггера и М. Фуко. Это вопрос становится ещё более очевидным при обращении к понятию λόγος. Так как в проекте истории сексуальности типология «самократической формы» будет построена посредством этого понятия «Отношение к логосу в практике удовольствий описано греческой философией IV века до н. э. в трёх основных формах»³⁶⁶. В качестве первой формы выступает структурная форма, в которой λόγος как отношение к истине отражает главным образом иерархическую структуру человеческой души. В ней он занимает позицию суверенности и подчиняя желания индивида разуму управляет его поведением. Вторая форма определена в качестве инструментальной, поскольку λόγος выступает здесь как «определённая практика осторожности». В этой форме индивид, может так или иначе поступать, руководствуясь с потребностями времени и различными обстоятельствами. Третья форма онтологическая в ней λόγος определяет условия, при которых происходит «узнавание душой своего собственного бытия». Она получит развитие в сократической традиции, связан-

³⁶⁵ Там же. С. 136.

³⁶⁶ Там же. С. 137.

ной с требованием Γνωθι σεαυτόν. Существенным моментом в той или иной типологии «самократической формы» служит её принципиальное различие с более поздней христианской традицией. По утверждению французского мыслителя «отношение к истине никогда не принимает форму некоего расшифровывания самого себя и герменевтики желаний»³⁶⁷. Исследуя творческую эволюцию М. Хайдеггера, связанную с античной тематикой мы отмечали, что герменевтическая модель в феноменологический период его творчества выступает в качестве структуры античных понятий развёрнутых на фоне фундаментальной онтологии. Например, в границах герменевтического круга, через возможность смыслового развёртывания понятия λόγος создавалась основа для построения структуры феномена «высказывание», тем более, что понятие λόγος в платоновской философии позволяет необычайно широко раздвинуть горизонт своих интерпретаций. В случае с проектом истории сексуальности мы как раз находим вариант альтернативной интерпретации, в которой λόγος как отношение к истине «является структурным, инструментальным и онтологическим условием организации индивида как субъекта воздержанности»³⁶⁸. Так же обращает на себя внимание и период творчества М. Хайдеггера, который был связан с переходом от феноменологической герменевтики к герменевтике, которая, будет равноудалена как от феноменологических проблем, так и от метафизических конструкций обосновывающих онтологический замысел немецкого философа. Специфику процесса перехода мы исследовали по «Истоку художественного творения», в структуре этой работы содержалось пограничное соотношение между феноменологическим, герменевтическим и архаико-мифологическими смысловыми уровнями текста. В проекте истории сексуальности при обращении к понятию λόγος также происходит смысловая трансформация, в которой «конститутивное для субъекта воздержанности отношение к истине не ведёт к герменевтике желания»³⁶⁹. Все формы истолкования у М. Хайдеггера были взаимосвязаны, и включали в себя переход от предикативных качеств вещи в герменевтике Аристотеля до нахождения субъекта представлений об этой вещи. При этом вся пространственная типология текста «Истоку художественного творения» выстраивалась по законам архетипической живописи. Подобный поворот в сферу экспериментального в эпоху М. Хайдеггера искусства может показаться случайным, если бы мы отвлечёмся от логики построения языка и исполь-

³⁶⁷ Там же. С. 140.

³⁶⁸ Там же. С. 141.

³⁶⁹ Там же. С. 141.

зуемых аналогий между природой художественного образа и образов, замыкавшихся на проблеме «вещь в традиции истолкования». В любом случае опыт истолкования существует у немецкого философа, в том числе и форме эстетической. Отрицая герменевтику желания М. Фуко проецирует на понятие λόγος эстетическую форму, в которой индивид напрямую связан «с определённой эстетикой существования. Под этим следует понимать образ жизни, моральная ценность которого обусловлена не соответствием некоему кодексу поведения... но определёнными формами или скорее определёнными общими формальными принципами в использовании удовольствий»³⁷⁰. Именно λόγος в эстетической форме, превращает жизнь индивида в определённый онтологический порядок, в котором, такая жизнь будет «окружена блеском красоты». По замечанию французского мыслителя это такой тип бытия, к которому индивид приходит, благодаря власти над собой, которая характеризуется как «активная свобода, неотделимая от определённого структурного, инструментального и онтологического отношения к истине»³⁷¹. Вопрос о возможности или невозможности проведения аналогии между античностью М. Хайдеггера и М. Фуко, во многом фокусируется на проблеме понятия λόγος. Который в одном случае приходит к идее единства европейской духовной традиции, построенной на реконструкции античных понятий и определённой форме герменевтики. Для М. Хайдеггера совмещение с античностью будет невозможно вне герменевтического поля, в котором язык неразрывно сохраняет свою мифопоэтическую природу. В случае с проектом истории сексуальности М. Фуко в его античном глоссарии понятие λόγος рассматривается как форма, в которой способ бытия индивида, достигает высокого «искусства существования». Поэтому «в том, что касается удовольствий, моральная рефлексия античности направлена не в сторону кодификации актов и не в сторону герменевтики субъекта, но в направлении стилизации индивидуального отношения и эстетики существования»³⁷². В этом смысле эстетика существования субъекта может рассматриваться как вариант маргинальной антропологии XX века, в которой понятие λόγος указывает и на археологию герменевтики. Невозможность построения такой археологии без использования эстетики существования и отражает произошедшую в творчестве М. Фуко диффузию, используемого им генеалогического метода.

³⁷⁰ Там же. С. 141.

³⁷¹ Там же. С. 145.

³⁷² Там же. С. 146.

3.2. Структура античного этоса.

Как было отмечено ранее в археологический период своего творчества, структурируя эпистемологию маргинального дискурса, М. Фуко отталкивался от деонтологизации художественного образа. Примером может служить интерпретация знаменитой картины испанского художника Д. Веласкеса «Менины» в «Словах и Вещах», которая была построена на саморазрушении имманентной медиальности, на разрыве вербальной и визуальной моделей. В своей интерпретации французский мыслитель разрывает онтологическую зависимость образа от представления. Так же необходимо отметить, что репрезентация в структурной эпистемологии М. Фуко является моделью, отвечающей всем четырем условиям, которые Леви-Строс в работе «Структурная антропология» предъявляет к понятию структуры. В этом сочинении автор выносит понятие социальной структуры из этнологии в сферу эпистемологии. Обращает на себя внимание и принципиальное различие между археологией и феноменологией, по отношению к концепту структура. При всей парадоксальности слов и вещей, эпистемологического и археологического, можно четко обозначить основную процедуру рационального мышления, которая в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля оформилась строгим призывом: «Назад, к самим вещам». Поэтому структура интенционального в виде ноэматической корреляции предметности вещи и структура археологического в виде «опыта Тождественного и Иного» ведут к одному и тому же: к упорядочиванию вещей. Различие, таким образом, заключается в смысловом пределе – границе, которая в одном случае есть изначальный опыт и эйдетическая способность мышления созерцать чистые сущности, а в другом – является «пределом нашего мышления». Структура упорядоченности в трансцендентальной феноменологии всегда связана с многоступенчатым синтезом, конституирующим свои объекты. Каждый интенциональный объект есть структура. Более того, интенциональный опыт – безумен он или нет – репрезентирует бесконечную структуру, т.к. мышление – «универсальная сущностная форма структуры трансцендентальной субъективности»³⁷³. Структура в феноменологии выражена герменевтическим принципом – принципом самоистолкования трансцендентального субъекта. Э. Гуссерль всегда подчеркивал, что истолкование смысла по большому счету является систематическим раскрытием самой феноменологии. Критерий структурного различия смысла или принцип упорядоченности вещей затрагивает, таким образом, в трансцендентальной феноменологии абсолютно рациональное обоснование. В археологический период

³⁷³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1999. С. 131.

своего творчества М. Фуко структурирует смысл, который истолковывает себя вне критерия рациональной ценности: «нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность»³⁷⁴.

В проекте истории сексуальности использование *ἀφροδίσια*, по замечанию автора отталкивалось от определённых практик, существовавших в древнегреческой культуре. При этом необходимость заниматься своим телом имела в большей степени «диететический», нежели «терапевтический» характер. Поэтому «принцип соблюдения режима имел целью регулирование считавшегося важным для здоровья вида деятельности»³⁷⁵. В отличие от проекта истории наказания, в котором тело было элементом структурной конфигурации «Власть – Знание – Тело» диететика как стратегия управления здоровьем и жизнью тела в качестве структурного элемента, конституирует античный этос, поскольку прямо влияла на то или иное понимание «связи между *aphrodisia*, здоровьем, жизнью и смертью»³⁷⁶. В проекте истории наказания конфигурация ««Власть – Знание – Тело» была связана с антиномией идеального и телесного, поскольку происходило конструирование души. Антиномия идеального и телесного отталкивались от дисциплинарных практик, осуществляющих «политический захват тела», а душа конструировалась в качестве технологии власти над телом. Тело в проекте истории наказания было структурным элементом технологии наказания, оно могло быть одновременно репрезентацией судебной истины и поединком исторически враждебных сил. Тело в проекте истории сексуальности проблематизирует не наказание в качестве сложной социальной функции, оно наполняет конфигурацию «Власть – Знание – Тело» новым смыслом. Как структурный элемент античного этоса, оно определяет новый тип проблематизации «Это тип проблематизации поведения, имеющий в виду некую природу, которую необходимо предохранять и которой следует соответствовать»³⁷⁷. По замечанию М. Фуко диететика как стратегия управления здоровьем и жизнью тела, является фундаментальной категорией, которая представляет собой искусство жизни. В диететике возникает новая корреляция между душой и телом, подчинённая двойному регистру «хорошее

³⁷⁴ Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 34.

³⁷⁵ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 168.

³⁷⁶ Там же. С. 168.

³⁷⁷ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 172.

состояние здоровья и хорошее состояние души». На смену антиномии идеального и телесного, в проекте истории сексуальности приходит принцип общей эстетики существования, в котором «телесное равновесие должно быть одним из условий правильной иерархии души»³⁷⁸. Избегая крайних форм ограничения человеческой жизни в качестве искусства жизни диететика, предоставляет человеку возможность поступать и действовать, сообразуясь с теми или иными жизненными ситуациями. В силу чего в проекте истории сексуальности М. Фуко структурирует смысл, который определён рациональной ценностью искусства существования, а забота человека о самом себе «задаёт между телом и тем, что его окружает, стратегию взаимодействия по обстоятельствам»³⁷⁹. Эпистемологическое поле, которое в археологический период французский мыслитель, позиционируя себя по отношению к трансцендентальной феноменологии, рассматривал вне критерия рациональной ценности, трансформируется теперь в поле взаимодействия человеческого тела с жизненным пространством, в котором существование человека приобретает рациональную ценность. Поэтому в пространстве взаимодействия с окружающей средой все элементы окружающей действительности с точки зрения заботы о себе, приобретают характер позитивных и негативных факторов, происходит «постоянная и детальная проблематизация окружения, дифференцированная его оценка в отношении к телу»³⁸⁰. Все диетические темы, которые М. Фуко исследует посредством медицинских и моральных сочинений созданных как в классическую, так и эллинистическую эпоху сфокусированы основной проблемой, «какое место отводится *aphrodisia* в разумном и естественном регулировании жизни». Эта тема повторяющейся как во втором, так и третьем томе истории сексуальности, указывает на тело как структурный элемент античного этоса. Таким образом, пространственные характеристики динамического ансамбля *ἀφροδισία* в силу изменения типа проблематизации, привели к постановке вопроса о сексуальных удовольствиях в границах маргинальной антропологии. Текстологический анализ широкого круга античных источников, позволил французскому мыслителю отметить, что диететика как практика здорового и рационального образа жизни «проблематизирует половую практику». В новом типе проблематизации половая практика это не «набор актов, подлежащих

³⁷⁸ Там же. С. 176.

³⁷⁹ Там же. С. 184.

³⁸⁰ Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомя под общ. ред. А. Б. Мокроусова. – Киев: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук. 1998. С. 113.

дифференциации в соответствии с их формой и ценностью каждого из них»³⁸¹. Это отражение динамического понимания удовольствия, в котором половая практика «понимается как активность, которая – в точке пересечения человека и мира, темперамента и климата, телесных особенностей и свойств времени года – может вызвать более или менее пагубные последствия и, следовательно, нуждается в более или менее ограничительном регулировании»³⁸². Если в проекте истории наказания антиномия идеального и телесного была связана с дисциплинарными практиками, то в проекте истории сексуальности в процедуре проблематизации половой практики, она приобретает амбивалентный характер. Например, жизненная активность человека в форме половой практики одновременно может иметь как терапевтическое значение, так и разрушительное для жизни человека. Это прослеживается автором проекта истории сексуальности на примере основных тем характеризующих жизненный режим, связанный с *aphrodisia*. Основные темы режима удовольствия, в качестве переменных «время, благоприятное для зачатия, возраст субъекта, пора года или час, индивидуальный темперамент»³⁸³. С точки зрения М. Фуко указывают на определённый парадокс. В проекте истории сексуальности это парадокс связан с тем, что в режиме удовольствия должны сочетаться «регулирование активности, которая сама по себе не может считаться злом, и ограничительная экономия, в которой «меньше», кажется, всегда лучше, чем «больше»³⁸⁴. Тем не менее, в не зависимости от амбивалентности и парадоксальности половая практика в качестве того или иного способа жизни, всегда затрагивает отношение человека к самому себе в качестве морального субъекта. Это происходит, как мы указывали выше в силу динамического понимания удовольствия, которое относительно жизненной активности человека, всегда говорит, что это вопрос о «власти, о силе и жизни человека». В проекте истории сексуальности режим удовольствий, в отличие от проекта истории наказания станет обратным аналогом технологии власти над телом. Если «режим *aphrodisia* есть мера, направленная на поддержание здоровья; – одновременно

³⁸¹ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 195.

³⁸² Там же. С. 196.

³⁸³ Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомя под общ. ред. А. Б. Мокроусова. – Киев: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук. 1998. С. 137.

³⁸⁴ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 202.

это определённое экзистенциальное упражнение»³⁸⁵. То человек посредством режима удовольствий и заботы о теле, получает возможность организовать себя в качестве «субъекта власти». Поэтому для субъекта режим удовольствий это возможность «создавать из своей жизни произведение» и одновременно этот «режим удовольствий и экономия, которую он диктует, являются частью целого особого искусства себя»³⁸⁶. Таким образом, на примере проблематизации тела как структурного элемента античного этоса, мы видим, что в проекте истории сексуальности каждый маргинальный объект есть структура.

В структуре античного этоса отношение к супруге, у М. Фуко связано с практиками «ведения домашнего хозяйства и управления домочадцами», именно в границах института брака возникнет вопрос «Как, в какой форме, на основе чего половые отношения между мужем и женой рассматриваются греческой мыслью в качестве проблемных»³⁸⁷. Этот вопрос определит, основной вектор проблематизации между субъектами моногамных отношений. При этом необходимо отметить, что крупнейший французский лингвист Э. Бенвенист в работе «Словарь индоевропейских социальных терминов» отмечал, что не существует индоевропейского термина обозначающего брак. Отсутствие понятия с лингвистической точки зрения объясняется тем, что положение мужчины и женщины, состоящих в браке различалось; соответствующие термины родства так же были совершенно различны. Например «Как заметил Аристотель в отношении греческого языка ἀνώνυμος ἢ γυναικός καὶ ἀνδρός σύζευξις союз мужчины и женщины не имеет названия»³⁸⁸. Поэтому все выражения, которые мы находим в современных языках являются вторичными образованиями, примером могут служить такие морфемы как французское «mariage» или немецкое «Ehe». Относительно возможного разнообразия лексических и морфологических значений связанных с положением мужчины и женщины в браке, существенным является положение в соответствии, с которым используемые термины будут различны. С точки зрения Э. Бенвениста «в зависимости от того, идёт ли речь о мужчине или о женщине, термины оказываются различными, и это различие проявляется конкретно в том, что терминология, относящаяся к мужчине, является глагольной, а терминология, относящаяся к женщине, – именной»³⁸⁹. Исследование глагольных времён относительно ти-

³⁸⁵ Там же. С. 210.

³⁸⁶ Там же. С. 232.

³⁸⁷ Там же. С. 241.

³⁸⁸ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ.ст. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 164.

³⁸⁹ Там же. С. 164.

пологии предложения, приведёт французского лингвиста к суждению, что в некоторых языках обновляется значение понятия «вести». Этим понятием первоначально обозначали глагольное действие, когда хотели сказать, что мужчина «берёт жену». В сравнительно-историческом аспекте новый глагол унаследует значение «женится» в греческом языке это $\gamma\alpha\mu\epsilon\iota\nu$ не имеющее надёжных соответствий в других языках. Ещё один глагол «отдавать» постоянно присутствует при описании торжественного акта бракосочетания, он указывает на функции отца (брата) невесты. В греческом языке его находят с некоторыми вариациями в приставке $\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ или $\epsilon\kappa\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$, подобное постоянство способов выражения, говорит о типе семейной структуры, при которой супруг «ведёт» к себе молодую жену, отданную ему отцом (братом). Обращает на себя внимание и то, что если мы ищем термины, используемые для обозначения «брака» с точки зрения женщины то окажется, что не существует глагола со значением «выходить замуж», который противопоставлялся бы выше приведённым глагольным формам греческого языка. Подобная лексическая лакуна, указывающая на отсутствие глагола для обозначения роли женщины в бракосочетании, свидетельствует о том, что «скорее не женщина выходит замуж, а на ней женятся. Она не производит никакого действия, а лишь изменяет своё положение»³⁹⁰. Сравнительная аналогия глагольных и именных форм латинского языка показывает, что в обществе древнего Рима термин *matrimonium* выражал правовое положение, все производные от латинского *monium*, являлись терминами римского права. Например, *testimonium* «свидетельство», *vadimonium* «явка в суд», *mercimonium* «товар», *patrimonium* «наследство» и так далее, это означало, что словом *matrimonium* обозначали положение, в которое попадает молодая девушка, она занимает место *mater (familias)* «матери семейства». Как заметил Э. Бенвенист для молодой девушки бракосочетание это не акт, а предназначение, её отдают и уводят, обозначая эти ритуальные практики термином *matrimonium*. Таким образом, все «именные формы, которые в конце концов приобрели значение «брак», вначале обозначали статус женщины, которой предстоит стать супругой. Это специфическое значение с необходимостью должно было стереться, чтобы в конце концов оформилось абстрактное понятие «брака» и оно стало прилагаться к законному союзу мужчины и женщины»³⁹¹. Антропологическое исследование института брака в обществах Древней Греции и Древнего Рима, представленное в проекте «История женщин на Западе», реконструирующее матримониальные стратегии в

³⁹⁰ Там же. С. 165.

³⁹¹ Там же. С. 167.

качестве важнейшего аспекта социальных отношений. В определённом смысле продолжают предложенное Э. Бенвенистом понимание положения женщины как «дара» в античном обществе. Примером может служить предположение французского антрополога Клодин Ледюк «Я считаю, что свободный дар рассматривался как организующий принцип греческой системы законного воспроизводства. С VIII по IV вв. до н.э. женщина всегда отдавалась (*didomi*) своему мужу другим мужчиной, и этот мужчина всегда давал ей собой другие богатства (*epididomi*)»³⁹². Возвращаясь к вопросу, поставленному выше, укажем в этом вопросе на специфическую особенность, связанную с тем, что он характеризует общество, где доминирующую роль играли свободные мужчины. В силу этой особенности, проблематизация брака в обществе древней Греции возникает из моногамного обязательства и из вопроса о месте удовольствий в границах супружеских отношений. Поэтому вектор проблематизации направлен на то, «чтобы отделить, насколько это возможно, постоянство всегда единственной супружеской связи от стремления к удовольствию»³⁹³. Афинская матримониальная система IV в до н.э. является в проекте истории сексуальности, примером того как была отделена область удовольствий от половых отношений субъектов брака. По замечанию М. Фуко брак в этом случае пересекается с половым общением только в репродуктивной функции, а вопрос об удовольствии возникает только вне границ брака. На это указывают статусные позиции субъектов брака, так как половая активность женщины возможна только в браке, а половая активность мужчины браком не ограничена. Если «Брак мужчины никак не связывает его в отношении его половой жизни»³⁹⁴, то для матримониальной системы классического периода, характерна асимметрия статусных позиций. В структуре античного этоса в этот период не возникает дополнительной инстанции в форме морального регулирования, но возникает дифференциация, связанная с тем, что «с половыми удовольствиями связаны одни проблемы, а с брачной жизнью – другие, эти две проблематизации нигде и никак не пересекаются»³⁹⁵. Вместе с тем статусная позиция женатого мужчины в структуре брака это всегда определённая форма осуществле-

³⁹² Клодин Ледюк. Брак в Древней Греции. // История женщин на Западе в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо; под ред. П. Шмит. Пантель; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. – СПб.: Алетейя, 2005. С. 251.

³⁹³ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 243.

³⁹⁴ Там же. С. 246.

³⁹⁵ Там же. С. 247.

ния власти над самим собой и заботы о себе. Автор проекта истории сексуальности смещает акцент именно на этот момент, асимметрия отношений в браке с точки зрения радикального разделения брака и удовольствия не может правильно описывать матримониальную жизнь в античности. Поскольку в структуре античного этоса возникает принцип «согласно которому мужчина, вступивший в брак, не может без ущерба для нравственности так же свободно практиковать удовольствия, как неженатый»³⁹⁶. Вопрос о заботе женатого мужчины о самом себе, о формах этой заботы в различии проблематизации брака и удовольствия будет иметь у М. Фуко две взаимоисключающие интерпретации. Первый вариант, построенный на стратегии на соединения двух семей, и наследственных состояний имел своей целью воспроизводство семьи. Этот вариант интерпретации позволяет утверждать, что афинская система родства является основной парадигмой для брака в классический период. Например, исследуя связь матримониальной системы с экономическими и социальными институтами классического периода, антрополог Клодин Ледюк отмечала, что афинская невеста отдавалась своему мужу и становилась человеком от него зависимым. Отданная своим отцом, а в случае его отсутствия своим кровным братом или дедом по отцу, невеста, имевшая братьев, становилась *epiproikos* или обустроившейся на (*epi*) своём приданом (*proix*). Отданная своему претенденту невеста, не имевшая братьев называлась (*epikleros*) или обустроившееся на *kleros* своего отца, термин который в IV веке до н.э. обозначал отцовское имение. Изучение институциональных форм брачного договора и структуры приданного в различных типах афинской семьи, той исторической эпохи позволили ей утверждать, что «Кем бы ни была афинская женщина – *epikproikos* или *epikleros*, она никогда не обладала властью над самой собой, над своею собственностью или своими детьми. Она была подопечной, выступающей в качестве «немного звена» в цепочке мужчин: своего отца, мужа и сыновей»³⁹⁷. Второй вариант интерпретации отталкивается от ретроспективной точки зрения, сближающей христианскую этику пола с античными моралистами. Подобное сближение в гипотетическом смысле конструирует несуществующий в ту историческую эпоху моральный кодекс, который «наложит на обоих супругов симметричным образом одни и те же обязатель-

³⁹⁶ Там же. С. 249.

³⁹⁷ Клодин Ледюк. Брак в Древней Греции. // История женщин на Западе в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо; под ред. П. Шмит. Пантель; пер. с англ; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. – СПб.: Алетейя, 2005. С. 300.

ства и один и тот же долг»³⁹⁸. Обращает на себя внимание регламентация супружеских отношений, а в более широком смысле эволюция христианской концепции брака. Несмотря на то, что вопрос о браке и относительной значимости брака в сравнении со строгой воздержанностью и безбрачием был поставлен в ранней христианской мысли, тем не менее, этот вопрос не привёл к формированию искусства супружеской жизни. Изменение этой ситуации автор связывает с концом IV в н.э., когда появляются тексты в которых брак, становится одним из основных элементов христианской этики «Прежде всего потому, что именно с браком связана наиболее ощутимая разница между подвижнической жизнью и жизнью в миру»³⁹⁹. Текстологический анализ, сочинений представителей христианской гомилетики и патристики от Иоанна Златоуста до Августина и других, позволит М. Фуко утверждать, что элементы, общие для философской этики античности и для христианской этики повлекли за собой разные последствия. Отказ от предложенных вариантов интерпретации вопроса о заботе женатого мужчины о самом себе, свидетельствует о том, что проблематизация нарушает симметрию отношений между субъектами брака. При этом, необходимо отметить, что брак в качестве социального института обеспечивал в обществе древней Греции материальную асимметрию, что собственно и подтверждается антропологическими исследованиями афинской матримониальной системы. В этой системе все родственные отношения имели ярко выраженный патрилинейный характер. На это указывает унифицированная форма брачного законодательства восходящая, к реформам Солона, которая говорит о том, что в «Афинах домохозяйства были все в одной связке и формировали общину посредством «обращения» в ней женщин, которые передавались вместе с предметами составлявшими содержимое домохозяйство»⁴⁰⁰. В институте брака, где существование женщины, было наиболее признано античным обществом она, как правило, переходила от одного дома и хозяйства к другому. Поэтому в структуре брака проблематизация полового поведения мужчины «переплетается с рефлексией, имеющей предме-

³⁹⁸ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 252.

³⁹⁹ Фуко Мишель. История сексуальности 4. Признание плоти: пер. с франц. / Мишель Фуко. – М.: Ад Маргинем Пресс: Музей современного искусства «Гараж», 2021. С. 253.

⁴⁰⁰ Клодин Ледюк. Брак в Древней Греции. // История женщин на Западе в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо; под ред. П. Шмит. Пантель; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. – СПб.: Алетейя, 2005. С. 305.

том *oikos* (дом и хозяйство)»⁴⁰¹. Таким образом, патрилинейный характер многоамных стратегий общества древней Греции в классический период её истории найдёт своё институциональное завершение, в генеалогическом аспекте эти матримониальные стратегии автор истории сексуальности рассматривает в качестве осуществления власти мужчины над другими и над самим собой. Принципиальным положением здесь с точки зрения М. Фуко является не только статусное различие между мужчиной и женщиной в отношении, обязательства не иметь партнёров вне брака, но и различие в природе самого механизма регламентации, который ограничивает субъектов брака. Поэтому для мужчины обязательство не иметь партнёров вне брака, означает «что он осуществляет власть и что в практике этой власти он должен являть свидетельство владения собой. Для жены обязательство не иметь половых отношений ни с кем, кроме мужа, есть следствие того, что она находится под его опекой»⁴⁰². Процедура редукции предложенных вариантов интерпретации вопроса о заботе женатого мужчины о самом себе, о формах этой заботы, позволит французскому мыслителю, высказать суждение о том, что в различии проблематизации брака и удовольствия, необходимо, учитывать существующую асимметрию. Так как «Речь здесь в гораздо большей степени идёт о стилизации существующей асимметрии, нежели о предвосхищении той характерной симметрии, которую мы находим в более поздней морали»⁴⁰³.

Примером стилизации полового поведения и образа жизни женатого мужчины, который должен, заботится о своём доме и хозяйстве, служит текст Ксенофонта «*Οἰκονομικός*». В качестве сочинения о матримониальной жизни, это сочинение помимо тем, связанных с ведением хозяйства и управления, говорит и об определённом этическом порядке. По определению Ксенофонта, этот порядок теснейшим образом, связан с представлением о том, каким должна быть архитектоника «идеального дома». Например, в сочинении «Воспоминания о Сократе» он отметит, что ««Кто хочет иметь дом такой, каким ему следует быть, не должен ли употреблять все средства к тому, чтобы он был как можно более приятен для жилья и целесообразен?»»⁴⁰⁴. Архитектурная целесообразность такого «идеального» дома детально представлена в исследо-

⁴⁰¹ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 253.

⁴⁰² Там же. С. 254.

⁴⁰³ Там же. С. 254.

⁴⁰⁴ Ксенофонт, Воспоминания о Сократе. // Ксенофонт. Сократические чтения / Ксенофонт. – СПб.: Изд-во «АО Комплект», 1993. С. 130.

вании Полякова Е. Н. и Красовского А. В.⁴⁰⁵ Изучая функционально-планировочные схемы жилых построек, в городах древней Греции, пространственную ориентацию комнат, фасады домов, особенности их декоративных украшений, и другие аспекты, авторы приходят к выводу, что «Наиболее характерной особенностью древнегреческого жилого дома является изолированность его внутреннего пространства от окружающего мира. Это объясняется патриархальным укладом жизни семьи. Все достижения архитектуры того времени и все богатство декоративной отделки были сосредоточены в интерьере (принцип «жемчужной раковины»), а еще точнее – перистильном дворе, служившем композиционным центром жилища»⁴⁰⁶. В этическом порядке Ксенофонта субъекты моногамных отношений образуют «сообщество» *κοινωνία*, в котором каждый играет свою роль. При этом ролевые функции каждого из субъектов, принимающих участие в организации домашней жизни, приобретают в проекте истории сексуальности пространственно-временные характеристики, аналогичные археологической структуре. В археологической структуре древнегреческого *oikos*, статусные позиции мужчины и женщины неотделимы от необходимого порядка. Важным здесь является то, что качества необходимые для выполнения этих ролевых функций отражают сущностную асимметрию, поскольку поведение мужчины и женщины в браке «нуждаясь друг в друге и дополняя друг друга, основываются на требованиях разного типа, и подчиняются разным принципам»⁴⁰⁷. Следовательно, стилизация полового поведения и образ жизни женатого мужчины, в «Οἰκονομικός» Ксенофонта «относится к искусству управлять, управлять собой и управлять супругой, которую нужно держать в своей власти»⁴⁰⁸. Текстологические примеры из различных письменных памятников классической эпохи позволили автору проекта Истории сексуальности более детально рассмотреть вопрос и о форме полового саморегулирования. Во всех этих текстах по замечанию М. Фуко можно найти элементы определённой морали брака, требующей от супругов отказа от половой активности вне брачной связи субъектов моногамных отношений. При этом «не представляется возможным видеть в них ни первый набросок этики взаимной супружеской верности, ни начало кодификации брачной

⁴⁰⁵ Поляков Е. Н., Красовский А. В. Древнегреческая версия «идеального» усадебного дома в произведениях античных авторов. Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета. 2017. № 2 (61). С. 9–22.

⁴⁰⁶ Там же. С. 20.

⁴⁰⁷ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 276.

⁴⁰⁸ Там же. С. 276.

жизни, которой христианство придаст впоследствии универсальную форму, императивную ценность и опору в виде целой институциональной системы»⁴⁰⁹. Таким образом, асимметрия статусных позиций мужчины и женщины в браке указывает на определённый выбор, который должен сделать мужчина, а его половое саморегулирование и воздержанность, которую он демонстрирует в браке «определяется не из собственной формы брачной связи и не из её специфической природы»⁴¹⁰. Она определяется его стремлением придать своей жизни некую форму с точки зрения французского мыслителя это вопрос стиля и власти, которую мужчина способен осуществлять над собой и над другими. В интерпретации М. Фуко «точкой проблематизации была воздержанность [temperance], которую по разным причинам и в разных формах – соответственно своему полу и статусу – должен был демонстрировать каждый из двоих супругов»⁴¹¹. Поэтому вопрос о форме полового саморегулирования, у авторов классической эпохи от Ксенофонта до Аристотеля вытекал из этики матримониального руководства.

Если пространственные характеристики динамического ансамбля *αφροδίσια* в силу изменения типа проблематизации привели к постановке вопроса о сексуальных удовольствиях в границах маргинальной антропологии. То теперь по аналогии с археологическим проектом, в котором структурная эпистемология была представлена тремя историческими фигурами знаний, различным образом фиксирующая способ связи «слов и вещей». В проекте истории сексуальности происходит структурная реорганизация пространственного ансамбля, элементы которого меняют этику матримониального поведения. Так в эпоху эллинизма этика матримониального руководства в силу определённых изменений, приобретает признаки уникальной неповторимости. Ранее в своём исследовании, относительно трансцендентальной феноменологии мы отмечали, что она была дескриптивной наукой о сущностях, и всеобщность её метода определена априорностью чистой интуиции, в археологическом проекте у М. Фуко структурная реорганизация пространства разрушала эйдетическую структуру, в силу чего сознание, рассматривалось за границами непосредственной интуиции. В археологическом смысле сознание как объект описания становилось структурным феноменом, в котором разрыв эпистем ставил задачу «реконструировать именно те изменения, которые сделали иным само знание-

⁴⁰⁹ Там же. С. 301.

⁴¹⁰ Там же. С. 302.

⁴¹¹ Там же. С. 305.

е»⁴¹². Реконструкция тех изменений, которые сделали иным практику матримониальных отношений, в эпоху эллинизма во многом объясняет замысел французского мыслителя и указывает на определённую преемственность между его проектами. Например, в третьем томе истории сексуальности он отмечал, что в эпоху эллинизма «целый ряд важных текстов осмысливает и определяет искусство супружеской жизни в известной степени по-новому»⁴¹³. Порядок структурных изменений в реконструкции М. Фуко последователен с точки зрения динамики матримониальных отношений. Поскольку он связан с перестройкой последовательности элементов маргинального этоса и с тем, что «всё более и более возрастающее значение приобретает один из элементов этого ряда, а именно личная связь между супругами, их взаимозависимость и поведение в отношениях друг с другом»⁴¹⁴. Существенным здесь становится, то, что в эллинистический период матримониальная практика «определяется не столько техникой правления, сколько стилистикой индивидуальной связи»⁴¹⁵. При этом все стилистические особенности реконструируются в пространственной конфигурации, в которой динамика супружеских отношений отражает «отношение дуальное по форме, универсальное по значению и специфическое по интенсивности и силе»⁴¹⁶. Неповторимость эллинистической эпистемы, будет связана с тем, что стилистика моногамного образа жизни становится неотъемлемой частью культуры себя, в которой по замечанию автора проекта истории сексуальности тема брака приобретает характер парадоксальный и философский. В сочинениях целого ряда представителей эллинистической мысли от Мусония Руфа до Плутарха будет «дан эскизный очерк супружеского существования, его наглядная модель, в которой наиболее фундаментальным воплощением взаимозависимости [людей друг от друга] становится не кровное родство и не дружба, но отношения мужчины и женщины, организованные по [принципу] дополнительности как в виде институционализированной формы брака, так и в виде совместной жизни»⁴¹⁷. Таким образом, реконструкция структурных изменений, в проекте истории сексуальности получившая онтологическое и этическое обоснование, несомненно, укажет на определённую морфологию античного этоса.

⁴¹² Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 89.

⁴¹³ Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомя под общ. ред. А. Б. Мокроусова. – Киев: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук. 1998. С. 160.

⁴¹⁴ Там же. С. 160.

⁴¹⁵ Там же. С. 160.

⁴¹⁶ Там же. С. 163.

⁴¹⁷ Там же. С. 176.

В этой морфологии вопрос о сексуальных удовольствиях это попытка «согласовать друг с другом, свести воедино несколько разных типов связи: близость сексуальных партнёров, двусторонний союз супругов, социальную функцию семьи, – и всё это при сохранении максимально адекватного отношения к себе»⁴¹⁸. Если рассмотреть вопрос о сексуальных удовольствиях в аспекте стиля моногамных отношений, то он по замечанию М. Фуко в качестве общезначимого принципа и конкретного правила помогает придать человеческому существованию достойную и красивую форму. Поэтому в эллинистический период мораль брака это «не закон, но универсальная эстетика существования, как бы то ни было, практикуемая лишь немногими»⁴¹⁹. Полученные результаты исследовательских изысканий французского мыслителя, представленные им в проекте истории сексуальности, получают дальнейшее развитие и в таком масштабом проекте как «История частной жизни». Этот проект, осуществлённый в 1980 годы группой французских, британских и американских учёных под руководством историков из Школы «Анналов» Ф. Арьеса и Ж. Дюби, будет обращён, в том числе и исследованию эволюции института семьи в европейском обществе. Например, в главе посвящённой институту брака в Римской империи, Поль Вейн отметит, что в эту эпоху настал момент, когда гражданский институт брака прочно укоренился в общественной морали и брак этот был моногамный. Ставя вопрос, почему произошла подобная трансформация моногамных отношений в античном обществе, французский историк укажет «Мишель Фуко полагает, что роль мужчин как сильного пола трансформируется, когда на смену Республике и независимым греческим городам приходит Империя»⁴²⁰. Вместе с тем, не принимая универсальную эстетику существования в качестве определённого стиля моногамных отношений, историк античности Поль Вейн исходит из рационально-этической телеологии института брака. Он отмечает «супружеская пара появилась на Западе в тот момент, когда в поле зрения морали попал вопрос о том, по каким таким причинам мужчина и женщина должны проводить жизнь вместе: поскольку обстоятельство это больше не воспринималось только лишь как явление природы – одно из многих других»⁴²¹. Если в проекте истории сексуальности изменение практики моногамных отношений,

⁴¹⁸ Там же. С. 197.

⁴¹⁹ Там же. С. 198.

⁴²⁰ Поль Вейн. Моногамия и супружеские пары. // История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1.: От Римской империи до начала второго тысячелетия; под ред. П. Вейна / Поль Вейн, Питер Браун, Ивор Тебер, Мишель Руш, Эвелин Патлажан; пер. с франц. Т. Пятницыной. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 54.

⁴²¹ Там же. С. 56.

у М. Фуко было построено на методологической реконструкции, наследующей археологический императив позитивного оптимизма. То с точки зрения Поль Вейна речь скорее идёт о методологическом скептицизме «По прошествии времени с этическими нормами происходит то же самое, что и с любыми другими системами представлений: всё больше и больше историков признаются в том, что они не имеют ни малейшего понятия о причинах перемен, которые за какие-то сто лет с небольшим лет происходят с нормами, едва успевшими интегрироваться в культуру, – и в полной своей неспособности объяснить подобные культурные мутации»⁴²².

Последним структурным элементом маргинального этоса в проекте истории сексуальности, является отношение, которое М. Фуко определит как связь между *ἁφροδίσια* и возможностью субъекта желания получить доступ к истине. По оценке французского мыслителя, стилизация *ἁφροδίσια* это тот фундамент на основе которого «развился вопрос о связи между использованием удовольствий и доступом к истине – в форме вопрошания о том, чем должна быть истинная любовь»⁴²³. Исследуя это отношение М. Фуко, обратится к критическому анализу платоновской традиции он придаст проблеме «использования удовольствий» онтологическую завершенность. Существенным моментом для понимания предложенной им генеалогической интерпретации, служат лекции, которые автор, читал в Коллеж де Франс в последние годы своей жизни. Например, в курсе за 1982–1983 учебный год рассматривая третью речь Сократа в диалоге «Федр» он отметит «Тот, кто хочет двигаться путём диалектики, установив связь с самим Бытием, не может не иметь к своей собственной душе или душе другого посредством любви такого отношения, благодаря которому душа изменится и станет способна постигать истину»⁴²⁴. В курсе за 1983–1984 учебный год развивая герменевтическую установку М.Хайдеггера, связанную с концептом *αληθεια* и выделяя основные этимологические коннотации, понятия «истина» автор истории сексуальности, укажет «Истинная любовь – понятие странное, особенное, очень важное для платонической философии, но что оно значит для греческой этики вообще?»⁴²⁵. При этом, в генеалогиче-

⁴²² Там же. С. 63.

⁴²³ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 383.

⁴²⁴ Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2011. – С. 343.

⁴²⁵ Фуко М. Мужество истины Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2014. С. 229.

ской интерпретации, которую М. Фуко проецирует на связь между *ἀφροδίσια* и возможностью субъекта желания получить доступ к истине, будет выделено различие между концептом *chresis aphrodision* и истинной любовью, которая получит обоснование в диалогах Платона. В первом случае «вопросание было направленно на удовольствие и его динамику – посредством осуществления власти над собой»⁴²⁶. Во втором случае в платоновской эротике «вопросание относится к желанию, которое необходимо привести к его истинному объекту (каковым является истина), признавая само желание в качестве того, что оно есть в своём истинном бытии»⁴²⁷. Выделение этого различия, позволит автору истории сексуальности найти элементы, которое в дальнейшем повлияют на развитие проблемы человека, в традиции христианской мысли. Двойное отношение к истине к собственному желанию, вопрошаемому в его бытии, и к объекту своего желания, признанному в качестве истинного бытия, приведёт традицию мысли, идущую от Платона к проблематизации полового поведения. Таким образом, исследование структурных элементов маргинального этоса, даёт возможность высказать суждение, что теоретический каркас, проекта истории сексуальности М. Фуко воспроизводит темы восходящие к «Генеалогии морали» Ф. Ницше. В силу чего современные формы морального принуждения и современная мораль у автора проекта не имеют статичной завершённости и универсальности всеобщего закона. Обращение к античным письменным памятникам классической и эллинистической эпох позволили автору проекта истории сексуальности найти аналитическое объяснение, социальным практикам которые помогают понять трансформацию форм морали в европейской культуре. Строгая регламентация в вопросах пола, которую «рекомендует греческая философия, не уходит корнями во вневременную вечность некоего закона, последовательно принимающего исторически варьирующие формы подавления; она относится к истории, к той истории, которая для понимания трансформаций морального опыта является более определяющей»⁴²⁸. Именно такая генеалогия с точки зрения классика маргинальной мысли и позволяет индивиду конституировать себя в качестве субъекта морали.

⁴²⁶ Фуко М. Использование Удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 407.

⁴²⁷ Там же. С. 407.

⁴²⁸ Там же. С. 417.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённый в настоящем исследовании, дискурсивный анализ сочинений французского историка, теоретика культуры и философа М. Фуко связанных с проектом «истории сексуальности», позволяет сделать вывод о развитии в европейской философии второй половины XX века традиции, восходящей к корпусу сочинений Ф. Ницше. Определяемая в качестве «неоницшеанства», эта традиция в последний период творчества автора проекта «истории сексуальности» в нашем исследовании была определена в качестве «маргинальной антропологии». Выделение такого привилегированного предмета исследования как «маргинальная антропология» М. Фуко в концептуальном отношении позволила ответить на следующие вопросы:

1. Какова природа механизма изменений, способствующая трансформации всего генеалогического проекта и какие формы эти изменения могут принимать?

2. Возможна ли при дискурсивном анализе аналогия между изменением герменевтической и генеалогической структуры исторического процесса?

3. В чём заключается существенное различие антропологической проекции на проект истории Безумия с одной стороны и проект истории сексуальности с другой стороны. И сопоставимо ли археологическое «исчезновение человека» с формами его существования в проекте истории сексуальности?

Все эти проблемы могут быть сфокусированы следующим вопросом: сохраняет ли своё значение используемый способ чтения позднего М. Фуко? Насколько и в каком отношении маргинальная герменевтика сопоставима с маргинальной антропологией?

В творчестве М. Фуко в силу очередной для него трансформации, маргинальная герменевтика будет представлена в форме маргинальной антропологии. В ней возможно вытекающая из позднего М. Хайдеггера, постановка вопроса об античности означала, как исследование процесса формирования герменевтики себя, развивавшейся на протяжении античности, так и слож-

ную стратегическую диспозицию, содержащую определённые теоретические преимущества, направленные на точную формализацию метода и объекта познания.

Не забывая о том, что данный вопрос в маргинальной антропологии содержательно амбивалентен, то есть это вопрос исторической преемственности и вопрос исторического разрыва, мы можем отметить, например, что к общим пропедевтическим условиям постановки этого вопроса можно отнести диспозицию «автор-читатель». Так как, определяя свою статусную позицию, автор Истории сексуальности, автоматически воспроизводит тематическую связь между «смертью автора» и «смертью читателя». Поскольку эта диспозиция главным образом затрагивает, то, как и откуда, с какой исторической дистанции мы будем читать, то становится понятным, что вопрос об античности, подразумевает определённый способ чтения. Этот способ чтения не может не учитывать последовательной радикализации той позитивной деструкции языка метафизики, которую осуществил М. Хайдеггер, трансформируя Логос метафизики в структуры праязыка или архелогоса. Поэтому критический анализ античных текстов и содержит в себе множество смысловых различий, которые с одной стороны конституируют авторский дискурс М. Фуко, а с другой стороны, проблематизируют само понятие автора, чему в немалой степени он сам и способствовал всем своим предыдущим творчеством.

Таким образом, диспозиция автор-читатель не может не учитывать основных тенденций связанных с завершением развития метафизической философии, и одновременно как модель чтения она не может не разрывать онтологического единства языка и интерпретации. С учётом вышесказанного, становится более понятным то, что М. Фуко определит в качестве теоретического преимущества, направленного на точную формализацию метода познания, данное преимущество будет связано с традиционным для его исследований различием между дискурсивным анализом и герменевтикой. В силу чего вопрос об античности приобретает значение вопроса о функциональной применимости маргинальной герменевтики при решении антропологических и исторических задач. В компаративной перспективе диспозиция автор-читатель указывает на общую ситуацию метафизического кризиса, но, в таком случае, такая проекция неизбежно поставит задачи, выходящие за границы нашего исследования. Вопрос об античности для М. Фуко есть форма несоответствия метафизики исторического познания, в которой одним и тем же методологическим приёмом, совершается обратное тому, что мы наблюдали при реконструкции генеалогического метода

Ф. Ницше. Изменения герменевтической структуры исторического процесса накладывается в проекте истории сексуальности на изменения генеалогической оценки темы «происхождения» в её негативном и позитивном аспекте. В силу чего обращение к античности есть не просто свидетельство расширения хронологических границ исследования, это скорее способ новой трансформации исторической формы. Данная трансформация была бы невозможна, если бы в первых не изменилась генеалогия исторического, и во вторых, если бы ей не была придана определённая аксиологическая перспектива. То, что определялось в качестве негативной оценки темы «происхождения» восстанавливает свой полноценный археологический смысл и одновременно с этим позитивный аспект «происхождения» видоизменяется, так что бы стала возможной не только реконструкция маргинальной субъективности, но и её аксиологическое значение, анализируемое в отношении современного и несовременного. Исходя из вышесказанного, становится понятным, почему маргинальная герменевтика невозможна без маргинальной антропологии, а генеалогия античной морали невозможна без археологической реконструкции опыта субъективности.

Мы можем заключить, что проект истории сексуальности будет постулирован презумпцией преемственности генеалогии по отношению к археологии, а также её аксиологическим переосмыслением. Изменение генеалогической матрицы истории сексуальности, стало следствием, продуманной М. Фуко стратегической диспозиции в которой, традиционная для его исследований тема маргинального была проблематизирована в форме антропологии. С точки зрения тех преимуществ, которые выделял сам автор истории сексуальности, это означало более точную формализацию объекта и метода познания, но в плане исторической преемственности, воспроизводимый им вопрос об античности, укажет на тенденции характерные для развития философии конца XX века. Вопрос об античности по своему смысловому содержанию является вопросом, который в проекте истории сексуальности потребовал определения предметной области соотносимых между собой дискурсивных фактов. Подобная исследовательская задача возникала в силу наложения друг на друга двух взаимосвязанных идей – идеи «назад к дискурсу», означающей изменение герменевтической модели и представленной в тексте «Археологии знания» теорией высказывания. И собственно идеи «назад к античности» представленной в свою очередь археологической реконструкцией форм проблематизации и генеалогией практик себя. Всё это на наш взгляд говорит о радикальном изменении ситуации, которую А. Бадью назвал «стадией метафизического завершения» современной

философии. Следовал ли М. Фуко в своих начинаниях, совету М. Хайдеггера или нет возобновляя актуальность вопроса об античности, думается, будет не так существенно, существенным является проект истории сексуальности, в котором мы находим новую концепцию субъективности, возникающую вследствие изменения маргинальной герменевтики в маргинальную антропологию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Артемидор. Онейрокритика / Артемидор. – СПб., Кристалл, 1999. – С. 448.
- Адо П. Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 320.
- Адо П. Духовые упражнения и античная философия. М.; СПб.: Изд-во Степной ветер; ИД – Коло, 2005. С. 448.
- Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб.: Изд-во Степной ветер; ИД – Коло, 2005. С. 288.
- Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М.; Изд-во «Греко – латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. 2002. С. 476.
- Анкин Д. В. Прологомены к семиотике Философии/Д. В. Анкин. – УрГУ, 2003. С. 294.
- Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» / Н. С. Автономова // Вопросы философии. 1978. № 2. С. 145–153.
- Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма) / Н. С. Автономова. – М., 1977. С. 270.
- Аппель К. О. Трансформация философии / К. О. Аппель. – М.: Логос, 2001. С. 344.
- Александров В. Другость: герменевтические указатели и границы интерпретации/В. Александров // Вопросы литературы. 2002. № 6. С. 78–102.
- Айрапетян В. Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. Языки славянской культуры/В. Айрапетян. – М., 2001. С. 484.
- Аверинцев С. С. Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии/С. С. Аверинцев // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 113–143.
- Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель. – СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. С. 832.
- Аристотель. Об истолковании / Аристотель // Сочинения: в 4 т. Т. 2. – М., 1978. С. 687.

Аристотель. Никомахова Этика. /Аристотель // Сочинения: в 4 т. Т. 4. – М., 1978. С. 830.

Аристотель. Большая Этика. /Аристотель // Сочинения: в 4 т. Т. 4. – М., 1978. С. 830.

Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности: Московская международная конференция по Аристотелю 2016. 17–19 октября 2016 г. Институт философии РАН. Материалы к докладам. /От. ред. В. В. Петров. – М.: Аквилон, 2016. С. 64.

Античные теории языка и стиля (антология текстов). – СПб.: Алетейя, 1996. С. 362.

Анаксимандр. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики /Анаксимандр. – М., 1989. С. 116–128.

Арош К. Семантика и переворот, произведенный Соссюром: язык, речевая деятельность, дискурс /К. Арош, П. Анри, М. Пеше // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: Прогресс, 1999. С. 137–157.

Анри П. Относительные конструкции как связующие элементы дискурса /П. Анри // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: Прогресс, 1999. С. 158–183.

Арно А. Всеобщая рациональная грамматика (Грамматика Пор-Рояля) /А. Анри, К. Лансло. – Л.: ЛГУ, 1991. С. 128.

Алиева О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе: автореф. дис... канд. филол. наук. М., 2013. С. 28.

Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: Российское Библийское общество, 2000. С. 271.

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика /Р. Барт. – М.: Прогресс, 1994. С. 616.

Барт Р. Основы семиологии /Р. Барт //Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 247–310.

Барт Р. S/Z/Р. Барт. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. С. 232.

Барт Р. Империя знаков /Р. Барт. – М.: Праксис, 2004. С. 144.

Барт Р. Мифологии /Р. Барт. – М.: Изд-во имени Сабашиниковых, 2004. – С. 320.

Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры /Р. Барт. – М.: Изд-во имени Сабашиниковых, 2004. С. 512.

Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии /Р. Барт. – М.: Ad marginem, 1997. С. 223.

Барт Р. Фрагменты речи влюбленного /Р. Барт. – М.: Ad marginem, 1999. С. 431.

Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте /Р. Барт. – М.: Ad marginem/ Сталкер, 2002. С. 286.

Барт Р. Нулевая степень письма /Р. Барт // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 50–96.

Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов /Р. Барт // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 196–238.

Барт Р. Драма, поэма, роман /Р. Барт // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 312–334.

Бадью А. Делез. Шум бытия /А. Бадью. – М.: Логос – Альтера / Ессе homo, 2004. С. 184.

Бадью А. Манифест философии /А. Бадью. – СПб., Machina, 2003. С. 184.

Батай Ж. Внутренний опыт /Ж. Батай. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 336.

Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение /Ж. Батай // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. С. 136–152.

Батай Ж. Литература и зло /Ж. Батай. – М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 160.

Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыты о воображении движения /Г. Башляр. – М., 1999. С. 344.

Башляр Г. Земля и грезы о покое /Г. Башляр. – М., 2001. С. 320.

Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства /Г. Башляр. – М., 2004. С. 376.

Башляр Г. Психоанализ огня /Г. Башляр. – М.: Прогресс, 1999. С. 176.

Бенвенист Э. Общая лингвистика /Э. Бенвенист. – М.: Едиториал. УРСС, 2002. С. 448.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов /Э. Бенвенист. – М.: Прогресс, 1995. С. 456.

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания /А. Бергсон //Собрание соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Московский Клуб, 1992. С. 336.

Беззубова О. В. «Другие пространства» Мишеля Фуко: современные стратегии интерпретации // Вестник гражданских инженеров. 2011. № 2 (27). С. 199–204.

Биbihин В. В. К онтологическому статусу языкового значения /В. В. Биbihин // Традиции в истории культуры. – М., 1978. С. 124–142.

Биbihин В. В. Слово и событие /В. В. Биbihин. – М. УРСС, 2001. С. 280.

Биbihин В. В. Узнай себя /В. В. Биbihин. – СПб.: Наука, 1998. С. 577.

Бикбоков А. Пространственная схема аналитики Фуко: социальное объяснение как инструмент разрыва с горизонтом обыденной очевидности

/А. Бикбоков // Мишель Фуко и Россия: сб. ст. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2004. С. 111–137.

Бимель В. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций) /В. Бимель. – Екатеринбург: Урал ЛТР, 1999. С. 284.

Биневангер Л. Бытие-в-мире /Л. Биневангер. – М.: КСП; СПб.: Ювента, 1999. С. 300.

Бланшо М. Мишель Фуко каким я его себе представляю /М. Бланшо. – СПб.: Machina, 2002. С. 96.

Блох Э. Тюбингенское введение в философию /Э. Блох. – Екатеринбург: УРГУ, 1997. С. 400.

Бовуар С. Второй пол /С. Бовуар. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. С. 320.

Бодрийар Ж. Симулякры и симуляции /Ж. Бодрийар; М.: Постум, 2018. С. 320.

Бодрийар Ж. Система вещей /Ж. Бодрийар. – М.: Рудомино, 1995. С. 168.

Бодрийар Ж. Забыть Фуко /Ж. Бодрийар. – СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 90.

Бодрийар Ж. К критике политической экономии знака /Ж. Бодрийар. – М.: Библион. – Русская книга, 2003. С. 272.

Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть /Ж. Бодрийар. – М.: Добросвет, 2000. С. 387.

Бодрийар Ж. Соблазн /Ж. Бодрийар. – М.: Ad marginem, 2000. С. 318.

Бодрийар Ж. Америка/Ж. Бодрийар. – СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 204.

Бодрийар Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту /Ж. Бодрийар. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 200.

Бодрийар Ж. Прозрачность зла /Ж. Бодрийар. – М.: Добросвет, 2006. С. 258.

Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. С. 96.

Борхес Х. Л. Письмена Бога /Х. Л. Борхес. – М.: Республика, 1994. 510 с.

Борхес Х. Л. Оправдание вечности /Х. Л. Борхес. – М.: Ди Дин, 1994. С. 552.

Брентано Ф. О происхождении нравственного познания /Ф. Брентано. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, Алетейя, 2000. С. 186.

Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера /П. Бурдьё. – М.: Праксис, 2003. С. 272.

Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 562.

Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. С. 416.

Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка /К. Бюлер. – М.: Прогресс, 2001. С. 528.

Бютор М. Роман как исследование /М. Бютор. – М.: Изд-во МГУ, 2000. С. 208.

Вайнштейн О. Б. Homodiconstructions: философские игры постмодерна /О. Б. Вайнштейн // Апокриф. 1992. № 2. С. 12–29.

Вандриес Ж. Язык. Лингвистическое введение в историю /Ж. Вандриес. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 408.

Вебер М. Избранные произведения /М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. С. 808.

Верлинский А. Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 412.

Вейн П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 354.

Вейн П. Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. – М.: Изд. Дом «Искусство» 2003. С. 224.

Вейн П. Моногамия и супружеские пары. // История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия; под ред. П. Вейна / Поль Вейн, Питер Браун, Ивор Тебер, Мишель Руш, Эвелин Патлажан; пер. с франц. Т. Пятницкой. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 54.

Визгин В. П. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания /В. П. Визгин // Мишель Фуко и Россия: сб. ст. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2004. С. 96–110.

Визгин В. П. М. Фуко теоретик цивилизации знания /В. П. Визгин // Вопросы философии. – 1995. № 4. С. 116–126. **251.**

Визгин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы /В. П. Визгин// Одиссей. Человек в истории. – 1996. С. 51–57.

Визгин В. П. Онтологические предпосылки «генеалогической» истории М. Фуко /В. П. Визгин // Вопросы философии. – 1998. № 1. С. 170–176.

Виндельбанд В. Избранное: Дух и история /В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. С. 687.

Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. /Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис, 1994.

Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного /Х. Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. С. 376.

Гадамер Х. Г. Деконструкция и герменевтика /Х. Г. Гадамер//Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999. С. 243–254.

Гадамер Х. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») /Х. Г. Гадамер. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 256.

Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики /Х. Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. С. 704.

Гадамер Х. Г. Текст и интерпретация /Х. Г. Гадамер // Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999. С. 202–242.

Гадамер Х. Г. Хайдеггер и греки /Х. Г. Гадамер // Логос. – 1991. Вып. 2. С. 56–68.

Гайденко П. П. Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения /П. П. Гайденко // Философия. Религия. Культура. – М., 1982. С. 37–65.

Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентальному: Новая онтология XX века /П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. С. 495.

Гайзер К. Загадочная лекция Платона «О Благ» // Платоновские исследования. 2016. Вып. V. С. 56–103.

Гай Музоний Руф. Фрагменты [Текст] /Вступ. ст., пер. и коммент. А. А. Столярова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. С. 143.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1–3 /Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1994.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики /Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1999. С. 1072.

Гегель Г. В. Ф. Философия права /Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. С. 524.

Гераклит. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики /Гераклит. – М., 1989. С. 176–257.

Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 335.

Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. Сборник неизданных текстов, подготовленный под руководством и с предисловием Рока Валена /Г. Гийом. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 224.

Гийому Ж. Мальдидье Д. О новых приемах интерпретации, или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса /Ж. Гийому // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. – М.: Прогресс, 1999. С. 124–136.

Гофф. Ж. Л. Цивилизация Средневекового Запада. Екатеринбург. «У – Фактория». – 2005. С. 560.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа /Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1986. С. 216.

Греймас А. Ж. В поисках трансформационных моделей /А. Ж. Греймас // Французская семиотика от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 171–195.

Греймас А. Ж. Размышления об актантных моделях /А. Ж. Греймас // Французская семиотика от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 153–170.

Греймас А. Ж. Структурная семантика: Поиск метода /А. Ж. Греймас. – М.: Академический проект, 2004. С. 386.

Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера /Ж. Гронден // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск: ЕГУ, 2001. С. 45–54.

Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию /В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 2001. С. 400.

Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация /Е. Гурко. – Минск: Экономпресс, 2001. С. 320.

Гурин С. П. Проблемы маргинальной антропологии. Саратов: Издательский центр Саратовского государственного социально-экономического университета, 1999. С. 181.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады /Э. Гуссерль // Логос.м– 1992. Вып. 3. С. 62–80.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию /Э. Гуссерль. – М.: Гносис, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 336.

Гуссерль Э. Картезианские размышления /Э. Гуссерль. – СПб., Наука, 1998. С. 315.

Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания /Э. Гуссерль // Собр. соч. Т. 3 (1). – М.: Гносис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 471. **253**

Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида /Э. Гуссерль. – М.: Ad Marginem, 1996. С. 268.

Гуссерль Э. Парижские доклады /Э. Гуссерль // Логос. – 1991. Вып. 2. С. 8–30.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени /Э. Гуссерль // Собр. соч. Т. 1. – М.: Логос, 1994. С. 192.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука /Э. Гуссерль. – Новосибирск: Сагуна, 1994. С. 357.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. СПб.: Наука, 2013. С. 494.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом /Р. Декарт // Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. С. 3–72.

Декомб В. Современная французская философия /В. Декомб. – М.: Весь мир, 2000. С. 344.

Делез Ж. Кино. Кино 1. Образ – движение. Кино 2. Образ – время /Ж. Делез. – М.: Ad Marginem, 2004. С. 622.

Делез Ж. Критика и клиника /Ж. Делез. – СПб.: Machina, 2002. С. 240.

Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза /Ж. Делез. – М. ПЕРСЭ, 2000. С. 351.

Делез Ж. Логика смысла /Ж. Делез. – М.: Академия, 1995. С. 288.

Делез Ж. Ницше /Ж. Делез. – СПб.: Аxioma. 2001. С. 184.

Делез Ж. Ницше и философия /Ж. Делез. – М.: Ad Marginem, 2003. С. 378.

Делез Ж. Переговоры /Ж. Делез. – СПб.: Наука, 2004. С. 324.

Делез Ж. Платон и симулякр /Ж. Делез // Интенциональность и текстуальность. – Томск: Водолей, 1998. С. 225–240.

Делез Ж. Различие и повторение /Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. С. 384.

Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко /Ж. Делез. – М., 1998. С. 260.

Делез Ж. Фуко /Ж. Делез. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 172.

Делез Ж. Ризома /Ж. Делез, Ф. Гваттари // Философия эпохи постмодерна. – М.: Красико-принт, 1996. С. 6–31.

Делез Ж. Трактат о номадологии /Ж. Делез, Ф. Гваттари // Новый круг. Международный литературно-философский журнал. – Киев, 1992. № 2. С. 185–187.

Делез Ж. Что такое философия? /Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 286.

Делёз Ж. Френсис Бэкон: Логика ощущения. – СПб.: Machina, 2011. С. 176.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти – Эдип: Капитализм и шизофрения /Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У–Фактория, 2007. С. 672.

Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен /Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2002. С. 111.

Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля /Ж. Деррида. – СПб.: Алетейя, 1999. С. 208.

Деррида Ж. Золы угасшей прах /Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2002. С. 121.

Деррида Ж. Маркс и сыновья /Ж. Деррида. – М.: Logos-a sfera, Ecce homo, 2006. С. 104.

Деррида Ж. О грамматологии /Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. С. 511.

Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только /Ж. Деррида. – Минск: Современный литератор, 1999. С. 832.

Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации /Ж. Деррида // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. – Минск: Экономпресс, 2001. С. 205–315.

Деррида Ж. Письмо и различие /Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2000. С. 432.

Деррида Ж. Письмо японскому другу /Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. № 4. С. 53–57.

Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал /Ж. Деррида. – М.: Logos-a sfera, Ессе homo, 2006. С. 256.

Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук /Ж. Деррида // Вестник Московского ун-та. Серия «Филология». – 1995. № 5. С. 170–189.

Деррида Ж. Театр жестокости и завершение представления /Ж. Деррида // Французская семиотика от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 379–406.

Деррида Ж. Ухобиография: Учение Ницше и политика имени собственного /Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2002. С. 106.

Деррида Ж. Фрейд и сцена письма /Ж. Деррида // Французская семиотика от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. С. 336–378.

Деррида Ж. Шибболет /Ж. Деррида. – СПб.: Академический проект, 2002. С. 166.

Деррида Ж. Эссе об имени /Ж. Деррида. – СПб.: Институт экспериментальной социологии. Алетейя, 1998. С. 192.

Дьяков А. В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления». СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 357.

Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. С. 672.

А. В. Дьяков Послесловие переводчика. // Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году /М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб. Наука, 2014. С. 347–348.

Джеймисон Ф. Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма. – М.: Изд-во Института Гайдара. 2019. С. 816.

Дильтей В. Введение в науки о Духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории /В. Дильтей // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 271–703.

Дильтей В. Герменевтика и теория литературы /В. Дильтей // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 531.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе /В. Дильтей // Собр. соч. в 6 т. Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. С. 419.

Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах /В. Дильтей // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юристо, 1995. С. 213–255.

Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. – 2-е изд., М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. С. 464.

Дюргейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии /Эмил Дюргейм. – М: Элементарные формы, 2018. С. 808.

Жильсон. Э. Разум и Откровение в Средние Века. // Богословие в культуре Средневековья. Христианское братство «Путь к Истине». 1992. С. 6.

Звиревич. В. Т. Античная антропология: от героя – полубога до «человечного человека». /В. Т. Звиревич. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2011. С. 244.

Ельмелев Л. Прологомены к теории языка /Л. Ельмелев // Зарубежная лингвистика. – М.: Прогресс, 1999. С. 131–256.

Зайцева Е. Н. Хайдеггер и время /Е. Н. Зайцева // Вестник Московского ун-та. Серия «Философия». – 1990. № 4. С. 6–73.

Зопп Х. Р. Образ и метафизика. Хайдеггеровская медиальная интерпретация произведения искусства /Х. Р. Зопп // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск: ЕГУ, 2001. С. 86–98.

Зотов А. Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии /А. Ф. Зотов // Логос. 1991. № 2. С. 41–52.

Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа /И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. С. 255.

Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм /И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. С. 310.

Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов /И. П. Ильин. – М.: Интрада, 2001. С. 350.

Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля /Р. Ингарден. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 224.

Инышев И. Бытие как феномен: к феноменологическим истокам фундаментальной онтологии /И. Инышев // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск: ЕГУ, 2001. С. 99–10.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. С. 593.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. С. 336.

Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014. С. 216.

Кастель Р. «Проблематизация» как способ прочтения истории. // Мишель Фуко и Россия: сб. статей СПб.: М Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 10–32.

Канетти Э. Масса и власть /Э. Канетти. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 527.

Кант И. Критика практического разума /И. Кант // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Кама, 1993. С. 277–734.

Кант И. Критика способности суждения /И. Кант. – СПб.: Наука, 1995. С. 512.

Кант И. Критика чистого разума /И. Кант. – М.: Мысль, 1994. С. 591.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? /И. Кант // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Кама, 1993. С. 126–147.

Карцев И. Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имажинация /И. Карцев. – М.: ОГНИ ТД, 2005. С. 232.

Кильдюшов О. В. Мишель Фуко как исследователь «полицейского государства»: программа, эвристические проблемы, перспективы изучения // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3. С. 9–32.

Кун Т. Структура научных революций /Т. Кун. – М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 605.

Курочкина Л. Я., Первушина В. Н. Концепция власти М. Фуко // Вестник ВГТУ. 2013. № 6-1. С. 116–119.

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. // Ксенофонт. Сократические чтения /Ксенофонт. – СПб.: Изд-во «АО Комплект», 1993. С. 430.

Лакан Ж. Имена – Отца /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2000. С. 160.

Лакан Ж. Телевидение /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2000. С. 160.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–54) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 432.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 5. Образования бессознательного (1957–58) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2002. С. 608.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 7. Этика психоанализа (1959–60) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2006. С. 416.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 10. Тревога (1962–63) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2010. С. 424.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 304.

Лакан Ж. Семинары. Кн. 17. Изнанка психоанализа (1969–1970) /Ж. Лакан. – М.: Гнозис; Логос, 2008. С. 272.

Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе /Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 1995. С. 192.

Лаку-Лабарт Ф. *Musica ficta* (Фигуры Вагнера) /Ф. Лаку-Лабарт. – СПб: Аксиома; Азбука, 1999. С. 224.

Лаку-Лабарт Ф. Нацистский миф /Ф. Лаку-Лабарт, Ж. Л. Нанси. – СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 78.

Лапланш Ж. Словарь по психоанализу /Ж. Лапланш, Ж. Б. Понталис. – М.: Высшая школа, 1996. С. 623.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении /Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 608.

ЛевиСтрос К. Мифологии. В 4 т /К. Леви-Строс. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999–2000.

Леви-Строс К. Первобытное мышление /К. Леви-Строс. – М.: Республика, 1994. С. 384.

Леви-Строс К. Путь масок /К. Леви-Строс. – М.: Республика, 2000. С. 399.

Леви-Строс К. Структурная антропология /К. Леви-Строс. – М.: ЭКСМО ПРЕСС, 2001. С. 512.

Ледюк. К. Брак в Древней Греции. // История женщин на Западе в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых /под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перо; под ред П. Шмит. Пантель; пер. с англ; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. – СПб.: Алетейя, 2005. С. 251–310.

Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна /Ж. Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 160.

Лиотар Ж. Ф. Феноменология /Ж. Ф. Лиотар. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. С. 160.

Лиотар Ж. Ф. Хайдеггер и «евреи» /Ж. Ф. Лиотар. – СПб.: АХИОМА, 2001. С. 187.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа /А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. С. 5–216.

Лизина Н. В. Практики власти как управленческие отношения в работах М. Фуко // Известия Алтайского Государственного Университета. 2011. № 2-2. С. 206–209.

Лосев А. Ф. Философия имени /А. Ф. Лосев // Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. С. 613–801.

Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 520–524.

Маньковская Н. Б. Париж со змеями (введение в эстетику постмодернизма) /Н. Б. Маньковская. – М.: ИФРАН, 1995. С. 260.

Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизм /Н. Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 347.

Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии /Л. А. Маркова. – М., 2004. С. 270.

Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делез и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов /Л. А. Маркова // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 147–159.

Мерло-Понти М. Феноменология Восприятия /М. Мерло-Понти. – СПб: Ювента-Наука, 1999. С. 604.

Мишель Фуко и Россия. сб. ст. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 349.

Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни /И. А. Михайлов. – М., 1999. С. 320.

Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии /В. И. Молчанов. – М.: Высшая школа, 1988. С. 260.

Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания /В. И. Молчанов. – М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 328.

Мотрошилова Н. В. Драма жизни, идей и грехопадений Мартина Хайдеггера /Н. В. Мотрошилова // Квинтэссенция: Философский альманах. 1991. – М.: Политиздат, 1992. С. 158–236.

Месяц С. В. Платоновский «Филеб» о Едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c–18d) // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6, № 2. С. 323–339.

Новаков А. А. Религиозно-политический субъект на границах дискурса М. Фуко // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2014. № 9 (180). С. 231–236.

Нестерова Н. М. Текст и перевод в зеркале современных французских парадигм /Н. М. Нестерова; Перм. гос. техн. ун-т – Пермь, 2005. С. 203.

Ницше Ф. Сочинения: в 2 т /Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза /Ф. Ницше. – СПб.: Художественная литература, 1993. С. 671.

Ору С. История. Эпистемология. Язык /С. Ору. – М.: Прогресс, 2000. С. 408.

Ощепков И. В., Ощепкова Е. С. «Дар Богов» в диалоге Платона «Филеб». «Грамматика» Тевта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2017. № 2. С. 21–43.

Павленко А. Н. Мартин Хайдеггер: Сущность современной техники. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. С. 67–75.

Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 415.

Платон. Государство /Платон // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1990. С. 79–420.

Платон. Кратил /Платон // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 613–681.

Подорога В. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка /В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. С. 426.

Поляков Е. Н., Красовский А. В. Древнегреческая версия «идеального» усадебного дома в произведениях античных авторов. Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета. 2017. № 2 (61). С. 9–22.

Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека. Монография. Рук. колл. С. А. Смирнов. – Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. С. 447.

Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля /П. Прехтль. – Томск: Водолей, 1999. С. 96.

Рикер П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе /П. Рикер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 224.

Рикер П. Герменевтика и психоанализ: религия и вера /П. Рикер. – М.: Искусство, 1996. С. 270.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика /П. Рикер. – М.: KAMi; ACADEMIA, 1995. С. 159.

Рикер П. История и Истина /П. Рикер. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 400.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике /П. Рикер. – М.: ACADEMIA; Медиум, 1995. С. 412.

Рикер П. Память, история, забвение /П. Рикер. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 728.

Рикер П. Справедливое /П. Рикер. – М.: Гнозис; Логос, 2005. С. 304.

Руднев Ю. В. Два тела Фуко. Очерк современного состояния Foucault Studies // Полития, 2015. № 4. С. 48–68.

Русаков С. С. Археология власти Мишеля Фуко: монография. – СПб.: ИП Коновалов А. М., 2019. С. 186.

Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: АСТ: Астрель, 2012. С. 408.

Сартр Ж. П. Бытие имничто: Опыт феноменологической онтологии /Ж. П. Сартр. – М.: Республика, 2000. С. 639.

Сартр Ж. П. Стена: Избранные произведения /Ж. П. Сартр. – М.: Политиздат, 1992. С. 480.

Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии /Э. Сепир. – М.: Прогресс; Универс, 1993. С. 656.

Серль Дж. Р. Перевернутое слово /Дж. Р.МСерль // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 58–69.

Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики /Ф. де Соссюр. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. С. 432.

Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации /А. Р. Усманова. – Минск: Прописи, 2000. С. 200.

Флиhbьберг Б. Хабермас и Фуко мыслители для гражданского общества /Б. Флиhbьберг // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 137–157.

Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции /З. Фрейд. – М.: Наука, 1989. С. 456.

Фрейд З. Толкование сновидений /З. Фрейд // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. – М.: Фирма СТД, 2005. С. 681.

Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1 и 2/З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности /Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. С. 447.

Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя /Э. Фромм. – Минск: Попурри, 1998. С. 672.

Фромм Э. Душа человека /Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. С. 447.

Фромм Э. Психоанализ и этика /Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. С. 447.

Фестьюжер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – М.: Наука, 2009. С. 497.

Фуко М. Археология Знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. С. 416.

Фуко М. Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет /М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. С. 448.

Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 /М. Фуко. – СПб.: Академический проект, 2004. С. 432.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху /М. Фуко. – СПб., 1997. С. 576.

Фуко М. История сексуальности III: Забота о себе /М. Фуко. – Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. С. 288.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы /М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. С. 479.

Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году /М. Фуко. – СПб.: Наука, 2004. С. 432.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи пост-модерна. – Минск: Красико-принт, 1996. С. 74–97.

Фуко М. Ницше, Фрейд и Маркс /М. Фуко // Кентавр. 1994. № 2. С. 48–56.

Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году /М. Фуко. – СПб.: Наука, 2005. С. 312.

Фуко М. О трансгрессии /М. Фуко // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. С. 111–131.

Фуко М. Рождение клиники. Археология взгляда медика /М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. С. 310.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук /М. Фуко. – СПб.: А-сад, 1994. С. 406.

Фуко М. Это не трубка: навязчивость взгляда Фуко и живопись /М. Фуко. – М.: Художественный журнал, 1999. С. 150.

Фуко М. Мужество истины: Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 году. – СПб.: Наука, 2014. С. 358.

Фуко М. Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 году. – СПб.: Наука, 2010. С. 448.

Фуко М. Управление собой и другими: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 году. – СПб.: Наука, 2011. С. 432.

Фуко М. Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. – СПб.: Наука, 2011. С. 544.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 году. – СПб.: Наука, 2007. С. 677.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1. – М.: Праксис, 2002. С. 384.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. – М.: Праксис, 2005. С. 320.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 3. – М.: Праксис, 2006. С. 320.

Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970–1971 учебном году. – СПб.: Наука, 2016. С. 351.

Фуко М. Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. С. 450.

Фуко М. Живопись Мане. СПб. «Владимир Даль», 2011. С. 230.

Фуко М. Говорить правду о самом себе. Лекции, прочитанные в 1982 году в Университете Виктории в Торонто. /Мишель Фуко. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. С. 336.

Фуко Мишель. История сексуальности 4. Признание плоти. /Мишель Фуко. – М.: Ад Маргинам Пресс: Музей современного искусства «Гараж», 2021. С. 416.

Фурс В. Социально-критическая философия после «смерти субъекта». Вильнюс: ЕГУ, 2012. С. 434.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие /Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2000. С. 379.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне /Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2003. С. 416.

Хайдеггер М. Бытие и время /М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 451.

Хайдеггер М. Введение в метафизику /М. Хайдеггер.м– СПб.: Высшая религиозная школа, 1998. С. 301.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления /М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. С. 447.

Хайдеггер М. Кант импроблема метафизики /М. Хайдеггер. – М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. С. 178.

Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. /М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 603.

Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты /М. Хайдеггер. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. С. 290.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени /М. Хайдеггер. – Томск: Водолей, 1998. С. 384.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет /М. Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993. С. 464.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге /М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. С. 190.

Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина /М. Хайдеггер. – СПб.: Академический проект, 2003. С. 320.

Хайдеггер М. Тожество и различие/ М. Хайдеггер. – М.: Гнозис; Логос, 1997. С. 64.

Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары /М. Хайдеггер //Логос. 1992. № 3. С. 82–97.

Хайдеггер М. Переписка 1920–1963 гг /М. Хайдеггер, К. Ясперс. – М.: Ad Marginem, 2001. С. 415.

- Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня /Й. Хейзинга. – М.: Прогресс, Прогресс–Академия, 1992. С. 464.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах /Й. Хейзинга. – М.: Наука, 1988. С. 540.
- Херрманн. Ф.–В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля /Ф.–В. фон Херрманн. – Минск: ПроPILEи, 2000. С. 192.
- Херрманн. Ф.–В. фон. Фундаментальная онтология языка /Ф.–В. фон Херрманн. – Минск: ПроPILEи, 2001. С. 168.
- Щетников А. И. Число в «Филебе» Платона // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2009. Т. 3, № 2. С. 450–465.
- Эко. У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. /Эко. У. – СПб. Symposium: 2005. С. 512.
- Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике /У. Эко. – СПб.: Академический проект, 2004. С. 384.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию /У. Эко. – СПб.: Петрополис, 1998. С. 432.
- Эко У. Пять эссе на тему этики /У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2000. С. 159.
- Эко У. Эволюция средневековой эстетики /У. Эко. – СПб.: Азбука – классика, 2004. С. 288.
- Эпиктет. Беседы. Москва: Издательство «Ладомир», 1997. С. 269.
- Эпиктет. В чем наше благо. М.: 2011. С. 384.
- Ясперс. К. Общая психопатология. /Ясперс К. Москва. Практика. 1997. С. 1056.
- Arac J. After Foucault. Humanistic knowledge. Postmodern challenges. N. Y., 1988. P. 208.
- Dover. K. Greek homosexuality. Cambridge, Mass. Harvard UP. 1978. x, P. 244.
- Dreyfus H. L. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Routledge, 2014. P. 256.
- Foucault M. Discours et vérité: Précédé de La parrèsia. Librairie Philosophique Vrin, 2016. P. 320.

Научное издание

Рязанов И. В.

**МАРГИНАЛЬНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ
МИШЕЛЯ ФУКО:
опыт аналитического чтения**
Монография

Подписано в печать: 17.10.2025

Формат: 60х90/16. Усл. печ. л. 10. Печать офсетная.

Тираж: 150 экз. Заказ 334420.

Отпечатано:

ИП Дудкин Василий Александрович

Адрес типографии:

Россия, 614064, г. Пермь, ул. Усольская, 15Г,
тел. 8 (342) 254-04-95

