

Освободительная политика и трансформация субъективности в творчестве Мишеля Фуко

© А.В. Дрозденко

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов, 410056, Россия
Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского,
Саратов, 410012, Россия

Исследована возможность проекта либертарной политики на основе творчества Мишеля Фуко. Анализ власти — тема, которой посвящен второй период творчества Фуко, позволяет нарисовать критический портрет власти как дисперсной, скрытой и всепроникающей, но в то же время не предлагает никакого практического сопротивления. Рассмотрены понятия «поведение» и «контрповедение» позднего периода творчества Фуко как открытие области конкретной практики свободы. При этом в исследовательской литературе отмечают, что поздний период творчества Фуко связан с отходом от политики, по крайней мере от радикальной. На примере революции в Иране и дискуссии вокруг нее показана возможная реализация освободительной политики. Генеалогическая история как открытие исторической сконструированности субъективности властными отношениями переплетена с практикой себя как творческим переизобретением субъективности.

Ключевые слова: власть, знание, иранская революция, сопротивление, поведение, генеалогия, практика себя

Традиционно в творчестве Мишеля Фуко выделяют три периода: археологический, генеалогический и заботы о себе. В некоторых интервью, например, в «Этике заботы о себе как практике свободы», Фуко сам обозначает эти периоды, стараясь постфактум объединить их общей проблематикой: «Я пытался проникнуть в игры истины, в которые вступает человеческий субъект, будь то игры истины, имеющие форму науки или соотносящиеся с какой-либо научной моделью, или же обнаруживающиеся в институтах или практиках контроля» [1, с. 241]. Можно отметить, что в первый период Фуко интересуется субъект, формирующийся в научных дискурсах, во второй — субъект, описанный различными властными отношениями и институтами. Если в оба эти периода субъект конструируется «объективными силами», то в третий период Фуко интересуется «практика самости» [1, с. 242], то, каким образом субъект может конструировать себя сам. В данном исследовании поставлены два вопроса: во-первых, каким образом можно объединить творчество Мишеля Фуко общей темой (особенно сконцентрируемся на втором и третьем периодах), во-вторых, как возможна практика свободы по Мишелю Фуко.

В курсе лекций 1975–1976 гг. «Нужно защищать общество» Фуко определяет четыре принципа рассмотрения власти:

1) не ограничиваться анализом упорядоченных и законных форм центральной власти, ее общих механизмов и совокупных действий;

2) не задаваться вопросом «кто стоит во главе?» или «кто обладает властью?», а обращаться к вопросу реализации власти — «как действует?»;

3) не рассматривать власть как феномен сплошного господства;

4) проводить аналитику власти восходящим образом, т. е. не от центра до конкретных тел, а отгалкиваться от мельчайших составляющих [2, с. 46–49].

В результате Фуко отказывается от так называемой репрессивной теории власти. Власть действует через капилляры с более или менее фрагментарной передачей импульсов, а не через суверенное «сердце», перекачивающее «власть» через мощные сосуды и вены. Власть формирует субъектов, но важно отличать это понимание Фуко от «подавления подлинной природы» или «навязывания ложной идеологии» (как это понимает, например, Франкфуртская школа). Проиллюстрируем действие власти в понимании Фуко на двух примерах: первый — когда эффект власти не считается действием власти, а воспринимается как «само собой разумеющееся», сросшееся с нашими телами, и второй — когда эффект власти производится не тем, о чем она заявляет, а, наоборот, тем, о чем умалчивает.

В курсе лекций 1972–1973 гг. «Карательное общество» одним из предметов анализа становится образ преступника как социального врага. Фуко утверждает, что с конца XVIII в. у ряда теоретиков уголовного наказания появляется понимание преступника как социального врага [3, р. 32]. Наказание теперь определяется не в зависимости от тяжести преступления, а измеряется пользой для общества. Преступник отныне становится олицетворением дикого состояния «войны всех против всех», а суверен (в *ancient regime*) или суд присяжных должны восстановить гражданский порядок. В связи с этим Фуко отмечает, что теперь преступник функционирует как переходный элемент между гоббсовской серией «социального контракта» и серией контроля монархической властью правосудия (суверен предстает как тот, чью власть преступление атакует) [3, р. 34]. В тексте «О народном правосудии. Спор с маоистами» Фуко обращается к этому сюжету, выделяя три средства буржуазии — армия, колонизация, тюрьма — для отделения пролетаризированного простонародья и непролетаризированной черни. Посредством рекрутского набора в армию буржуазия проводит изъятие населения, при этом параллельно поддерживается противоречие между армией и населением; отправляемые в колонии не становились пролетариатом, а были «малыми белыми людьми», т. е. администраторами и чиновниками, с прививкой расистской идеологии. Однако если в настоящее время колонизация в прямом виде невозможна, а роль армии всегда была

проблемной (хотя бы потому, что военные часто отказывались подавлять восстания), то роль тюрьмы должна быть усилена [4, с. 38–40]. В общественное восприятие прочно вошло представление о преступнике, связанное с психиатрическим дискурсом, согласно которому тот является «ненормальным» (поскольку стремится к нарушению «общественного порядка»), или связанное уже с расистским дискурсом, «недочеловеком» (поскольку стремится к некоторому дообщественному, т. е. животному, состоянию). Поэтому данный пример отлично иллюстрирует скрытые и надежные эффекты власти.

Для иллюстрации следующего аспекта действия власти, ее скрывающего жеста, обратимся к первому тому «Истории сексуальности». Фуко исследует организацию образовательных учреждений в XVIII в., центрирующуюся вокруг темы детской сексуальности: «достаточно бросить взгляд на архитектурные диспозитивы, на дисциплинарные уставы и на всю внутреннюю организацию — и мы увидим, что там постоянно стоит вопрос о сексе» [5, с. 124]. В сноске на этой же странице приведена выдержка из полицейского устава для училищ, которая регулирует организацию пространства от расположения кроватей и высоты перегородок до необходимого присутствия воспитателя в местах собрания учеников. Таким образом, сексуальность не исключалась как «грязный семейный секрет», а, напротив, «начиная с XVIII в. она (власть — А.Д.) умножала формы дискурса о нем; она установила для него разнообразные точки внедрения; она закодировала содержание и определила круг тех, кто имеет право говорить» [5, с. 126]. Соответственно, в сравнении с закодированным или, выражаясь поэтичнее, заколдованным дискурсом сексуальности остальные способы дисквалифицировались как грубые, неуместные и болезненные. Еще более примечательный способ проблематизации детской сексуальности в дофрейдовскую эпоху Фуко описывает в курсе лекций «Психиатрическая власть» 1973–1974 гг. Он обращается к медицинской кампании против мастурбации подростков. Магистральная линия медицины XIX в. кодировала подростковую сексуальность вокруг проблемы мастурбации, предлагая различного рода меры и способы противодействия этому недугу: от рекомендаций для родителей по обустройству квартиры с разделением женской и мужской комнат до хирургических вмешательств, которые препятствовали бы мастурбации. Врачи XIX в. также создали все мифы, связанные с последствиями такого проявления сексуальности — слепотой, ужасными нарывами и искривлением спины [6, с. 148–170]. Важно еще раз подчеркнуть: властные отношения действуют путем создания позитивного дискурса, но в сам дискурс уже заложена определенная стратегия исключения иных способов говорения. Таким образом, эффекты власти тем действеннее, чем менее они заметны, подобно тому как лента Мебиуса пересекает саму себя без преодоления внешней границы.

Возникает вопрос: как может субъект, который сконструирован властными отношениями, действительно противостоять им? В творчестве Мишеля Фуко можно отметить апатию и пессимизм в отношении любых позитивных освободительных проектов. Джон Рансом пишет: «Что, кажется, усиливает отчаяние читателя при столкновении с описанием всего этого Фуко, так это то, что нечто, имеющее место во Франкфуртской школе, осталось за пределами работы Фуко. Фуко указывает на отсутствие трансцендентных, подавленных интересов, которые могли бы выступать в качестве рычага противодействия той власти, которую он так хорошо описывает» [7, р. 21]. Франкфуртская школа дает обещание «подлинных интересов человека» вне властных или до-властных отношениях, а Фуко от этого отказывается. Действительно, реалии дисциплинарной власти создают буквально клаустрофобную картину: если при «старом режиме» была возможность умереть преступником (тело буквально клеймилось в качестве тела преступника — можно вспомнить известное описание казни Этьена Детьена [8, с. 7, 8], что Джеймс Миллер называет «l'eclat des supplices — блеск и опасное великолепие смерти под пыткой» [9, с. 289]), то дисциплинарная власть, наоборот, действует не через такие экстремальные и надрывные практики, а через упорядоченные режимы, архитектуры, контроля и правила.

Фуко предлагает студентам угадать заведение, исходя из перечня его правил: это учреждение, где содержатся 400 не состоящих в браке человек, которые должны подниматься утром в 5 часов, до 6 часов должны закончить свой туалет и приступить к работе, которая заканчивалась в 20 часов 15 минут; после — ужин и совместная молитва. Отдых в спальнях комнат с 21 часа. Воскресенье, в соответствии с традицией, день, отданный Богу. Воспитанники всегда, даже за пределами учреждения, находятся под контролем служителей церкви. Воспитанники получают не заработную плату, а вознаграждение в размере 40–80 франков в год, выдаваемое только по выходе из заведения. Лица другого пола, чтобы пересечь границу учреждения, должны пройти тщательную проверку и хранить молчание на территории. Фуко подытоживает: «Два основных организационных принципа, согласно уставу, следующие: воспитанники никогда не должны оставаться одни в спальне, в столовой, в мастерской и во дворе; кроме того, любой контакт с внешним миром считается недопустимым, в заведении должен править один только Святой дух» [10, с. 128]. Самое примечательное, что в действительности абсолютно не важно, какое именно учреждение было описано (это была женская фабрика в районе Роны), поскольку можно видеть, как действует новая дисциплинарная власть: не посредством силы или угрозой ее применения, но четко расписанным, абсолютно рациональным, постепенным формированием определенного рода послушного субъекта. Сложность вскрытию эффектов власти добавляется тем, что подобный режим расценивается в качестве полезного для

человека. Однако для целей настоящего исследования важно отметить два аспекта, которые делают сопротивление возможным. Во-первых, власть, как уже отмечалось, не действует тотальным и непрерывным образом, а имеет более или менее прерывистые линии передач своих эффектов, т. е. имеет множество швов и даже дыр, в которых властные отношения наиболее уязвимы. Во-вторых, гегемонное знание не является единственным, а имеет множество альтернатив, которые можно и нужно обнаруживать.

Для вскрытия и подрывов эффектов власти Мишель Фуко пользуется методом генеалогии. Генеалогия — это антинаука, «восстание подчиненных знаний» [2, с. 27]. В то же время это не некоторая «житейская мудрость» против «знания академии», а знание, которое активно действует и борется против централизованного режима власти-знания. Пример такого знания Фуко находит в XVIII в. у Буленвилье, который исследует историю дворянства, чьи права были отняты установлением государства Хлодвига. Фуко пишет, что «вместе с Буленвилье, вместе с дискурсом реакционного дворянства конца XVII в. появляется новый субъект истории» [2, с. 147]. Этот субъект, который начинает рассказывать историю от своего имени и о котором говорит сама история, также трансформирует и объект истории. Появляется «новая морфология исторического знания, получающего теперь новую область объектов, новую точку отсчета, когда внимание обращено не просто на темные до того процессы, но и на факты, в целом отброшенные» [2, с. 148, 149]. Как отмечает в своей статье Леви, «Буленвилье изобрел то, что должен был изобрести Фуко» [11, с. 168]. Для генеалогического знания важен вопрос: «Какие силы за ним стоят?» В этом смысле знание генеалогии не чисто дискурсивное знание, а практика партизанской борьбы, которая должна иметь сторонников, ресурсы для борьбы, свои каналы снабжения, тайные тропы для вылазок и иную, отличную от «официального» знания стратегию.

Однако во второй период творчества, который называется генеалогическим, Фуко действительно не пишет о конкретных практиках сопротивления. Более того, следует отметить, что поскольку власть распространяется через тела и разлита повсюду, постольку для дестабилизации институтов или феноменов общественной жизни недостаточно показать их сконструированность властью. Важно найти варианты противодействия и контрсил, чего не обнаружено в чистом виде в генеалогический период творчества Фуко, но можно встретить в позднем творчестве. Бен Голдер выделяет четыре способа прочтения позднего поворота Фуко к «практикам себя» и «герменевтике субъекта»:

- 1) нормативная непоследовательность, т. е. любое сопротивление невозможно;
- 2) манихейский разрыв между политической деятельностью Фуко и его философской работой;

3) маргинализация позднего творчества Фуко как непродуктивного для политики;

4) возвращение к либерализму [12, с. 17–19].

К этому можно добавить прочтение Джеймса Миллера, который рассматривает все творчество Фуко через призму «поиска предела-смерти» [9]. А автор настоящей статьи предлагает рассмотреть позднее творчество Фуко как продолжение и дополнение генеалогического проекта в плане поиска точек сопротивления.

В курсе лекций 1977–1978 гг. «Безопасность, территория, население» Фуко вводит понятие *conduite* (поведение) в связи с институтом пастырства: «Поведение — это действие глагола “повести”, действие поводыря, водительство, поводырство, если угодно, но также и то, как ведут себя, как позволяют кому-либо себя вести, как ведомы, и, наконец, как реагируют на водительство, являющееся действием поводыря» [13, с. 259]. Фуко отмечает, что внутри самого пастырства возникают точки сопротивления ему, обозначая пять таких возможностей: аскетизм, христианские общины, мистицизм, возврат к Священному Писанию и эсхатологические верования. Целью этих движений «было другое руководство: они хотели, чтобы их вели по-другому, другие поводыри, другие пастухи, к другим целям, к другим формам спасения, с помощью других процедур и методов» [13, с. 260]. Таким образом, имелось в виду не отсутствие руководства образом жизни, но иное управление собой, как пишет Барбара Крукшак во вводной статье специального выпуска «Foucault studies», посвященного понятию «контрповедение»: «В отличие от представления о противодействии как о сопротивлении власти или неповиновении поведению, отношение поведения и контрповедения имманентно и одинаково продуктивно» [14, р. 6].

Джеймс Деппю связывает понятие контрповедения с концепцией *οἰκείος* у стоиков. Стоическая концепция в пике платоновской трансцендентности, где добродетельный образ жизни достигается познанием, предполагает «осуществление немедленной природы добра самого по себе. Таким образом, *οἰκείος* обеспечивает принцип этической имманентности» [15, р. 23]. Для Фуко важна эта стоическая оптика, которая увязывает вопрос власти, знания и этического действия. Если философия задается вопросом о доступе субъекта к истине, то такая оптика добавляет вопрос «какие трансформации в существе субъекта необходимы для доступа к истине?» [15, р. 24]. Данные трансформации в субъекте становятся главной составляющей того, что Фуко назовет «духовность»: «Поведение себя в этих различных формах сосредоточено на проблеме того, как кто-то может стать этическим субъектом, т. е. как кто-то может быть одновременно субъектом истины и субъектом правильного действия» [15, р. 30]. Дэниэл Лоренци также отмечает, что противодействие Фуко выражает желание «не быть управляемым

в такой мере» [16, р. 8], однако вызов, бросаемый власти, становится важным переходом от готового образа субъективности к новому критическому отношению к себе. Поэтому уместнее говорить не о познании/создании новой онтологии мира, а «о решении, мужестве или усилении, а вместо “свободы”, как предлагает сам Фуко, нам следует скорее говорить о практиках свободы, потому что это всегда сингулярность и специфичность данной ситуации, определенной фактической конфигурацией властных отношений, которая придает особую и специфическую форму усилиям и практикам свободы, направленным на начало другого поведения» [16, р. 19].

Теперь обратимся к примеру из области «реальной политики» — к Иранской революции 1978–1979 гг. и реакции на нее Мишеля Фуко. Не будем рассматривать «объективные» экономико-политические причины революции, поскольку это выходит за пределы темы данного исследования. Кроме того, как утверждает Теда Скочпол, причины иранской революции были духовные и культурные: во-первых, из-за однозначного лидерства аятоллы Хомейни и общей борьбы иранского народа против ускорившейся модернизации; во-вторых, из-за действенности предания о Хусейне ибн Али против несправедливого правления Язида Первого (свидетельством чего была готовность идти на смерть); в-третьих, в отсутствии внешнего военного поражения (и даже начавшаяся война с Ираком и ужесточение санкций США не смогли подорвать единство исламской республики) [17, с. 240–258]. Обратившись к дискуссии, вызванной поддержкой Фуко иранских событий, можно наметить возможные пересечения теории Фуко и ее действия, а также переплетения между двумя последними периодами его творчества.

Осенью 1978 г. Фуко отправляется в Иран в качестве журналиста итальянской газеты *Corriere della sera*, для которой напишет порядка пятнадцати репортажей об иранских событиях [18, с. 309]. В них Фуко будет сочувственно отзываться о борьбе иранского народа против шаха. Он осмысляет эту борьбу, объединенную вокруг фигуры вернувшегося аятоллы Хомейни, через понятие «политическая духовность»: «Для людей, издавна живущих на этой земле, смысл их поисков состоит в том, чтобы найти, пусть даже ценой своей жизни, то, о чем мы позабыли со времен Возрождения и великих кризисов христианства, — политическую духовность. Я уже слышу, как смеются французы. Но я знаю: они не правы» [19, с. 199]. После первых репортажей на Фуко обрушивается волна критики. В книге Джеффри Афрай и Кевина Андерсона «Фуко и иранская революция», частично воспроизводящей эту критику, можно выделить три главных аргумента: во-первых, Фуко уверен, что иранская революция была объединена вокруг ислама, в то время как там присутствовали светские силы; во-вторых, Фуко очарован идеей противостояния до-современности проекту Просвещения, т. е. его осмысление

бинарно; в-третьих, Фуко игнорирует женский вопрос, поскольку он не отреагировал, когда начались женские протесты в Тегеране. В ответ на эти аргументы обратимся к книге Бехруза Гамари-Тебризи «Фуко в Иране», которая относится к работам Фуко об Иране благожелательнее.

О «захвате» революционного движения исламистами Афрай и Андерсон пишут: «Осенью 1978 г., на ранних этапах иранской революции, различные студенты-националисты и левые студенты присоединились к исламистам в массовых антирежимных демонстрациях. Однако вскоре исламистское крыло стало доминировать. Борьба против шаха была представлена как реконструкция исторической битвы между Хусейном и Язидом, а якобы светские, националистические и левые требования многих демонстрантов были сформулированы в религиозной одежде и посредством ритуалов Мухаррама. Во имя национального единства исламисты взяли под контроль все революционные лозунги и потребовали, чтобы более светские женщины носили чадру в знак солидарности с более религиозными женщинами» [19, с. 49]. Гамари-Тебризи, посвящая разбору этого аргумента отдельную главку, отмечает, что на протяжении 1960–1970-х годов марксисты и мусульманские революционеры «считали себя товарищами по оружию, придерживающимися одних и тех же идеалов, хотя и с разными идеологиями» [20, с. 78]. Целью обеих этих групп была социальная справедливость, более того, в защитительной речи коммунистического журналиста, судимого по сфабрикованным обвинениям, Гамари-Тебризи обнаруживает отождествление Маркса с Имамом Али: «Есть большое сходство между тем, что говорит Маркс (что в классовом обществе богатство накапливается с одной стороны, а бедность, голод и нищета — с другой, и что угнетенные являются производителями богатства), и тем, что говорит Имам Али, ни один дворец не построен без страданий тысяч. Вот почему я называю Имама Али первым социалистом в мировой истории» [20, с. 79]. Афрай и Андерсон рассматривают иранскую революцию по аналогии с европейской борьбой секулярного и религиозного, которая заявляла о себе в большинстве европейских революций, продолжая нести своего рода «бремя белого человека», однако теперь в отношении «объяснения» народу Ирана их политической борьбы. В действительности борьба революционного Ирана была связана на основе социальной справедливости с исламом, а не с внутренней борьбой за политическое превосходство в новой системе светского и религиозного.

Этот аспект в представлении об иранской политической обстановке по аналогии с европейскими процессами подводит к следующему возражению — вопросу о Просвещении и современности. Афрай и Андерсон пишут, что работы по иранской революции открывают тот аспект мышления Фуко, «центральной осью которого был бинарный контраст или конструкция между современными и досовременными европейски-

ми обществами» [19, с. 22]. Иногда они доходят практически до оскорблений: «Если ориентализм означает стереотипное представление Востока и его образа жизни (путем его прославления или очернения), если он означает романтизацию экзотической сексуальности Востока (гетеросексуальной или гомосексуальной), то Фуко, вероятно, был востоковедом» [19, с. 20]. Для того чтобы разобраться с вопросом об отношении Фуко к проекту Просвещения, стоит обратиться к позднему тексту 1984 г. «Что такое Просвещение?». В нем Фуко определяет несколько черт философского этоса, имплицитно присутствующего в философии после Просвещения. Во-первых, нужно отказаться от шантажа Просвещения в духе «за просвещение или против него» [21, с. 349], поскольку проект Просвещения не был внутренне един и имел внутри себя большое количество дискуссий и различающихся проектов. Во-вторых, «преобразовать критику, осуществлявшуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления» [21, с. 352]. Если Кант ставил вопрос о границах человеческого познания, которые запрещено переходить, то стоит переосмыслить задачи критики как предельного преодоления самого себя: как уточняет Фуко, такая критика будет «генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу» [21, с. 353]. Так, этос современности открывает возможность не только для универсальных программ по освобождению, но и то поле экспериментов, в котором субъект не будет завершен, а его пересборка всегда будет начинаться заново. В этом отношении иранские события отказываются от универсализма в понимании исторического прогресса, который обычно выражается, например, в увеличении технологического господства или усилении роли государства. В каком-то смысле революция в Иране была проектом современности по Фуко, т.е. как переоткрытие границ субъективности. Как верно отмечает в статье, посвященной политической духовности, М. Фетисов: «Иранские события — это не разворот течения времени вспять и не “борьба современности и традиций”: речь идет о решительном коллективном политическом отказе от того, что обычно принято считать Современностью или Модерном» [22, с. 34].

Еще один аспект, касающийся прав женщин, особо показывает колониальность взгляда Афрай и Андерсона. Они обращаются к истории последовательного ужесточения законов, касающихся прав женщин: «27 февраля он (аятолл Хомейни — *А.Д.*) опубликовал письмо об отмене Закона о защите семьи, который стал важной вехой в борьбе за права женщин. 3 марта новый режим запретил женщинам работать в судебной системе. На следующий день Хомейни объявил, что инициирование развода станет исключительно мужской прерогативой. 9 марта вступил в силу запрет на участие женщин в спорте, в том числе в олимпийской сборной. 8 марта он приказал женщинам носить чадру,

вызвав тем самым национальную и международную полемику» [19, с. 111]. После этих законов в Тегеране начинаются женские протесты, поддержанные по всему миру. Однако, как указывает Гармари-Тебризи [20, с. 113–159], международная поддержка игнорировала антиамериканские и антиглобалистские лозунги женских протестов, фокусируясь только на вопросе о чадре. Более того, во время этих протестов подразумевалось, что если для сохранения революции нужно надеть хиджаб, то люди на это готовы, а сам факт ношения хиджаба выступал политическим высказыванием. Особо примечателен пример с Кейт Миллет, которая посетила Тегеран для поддержки феминистского протеста, но при этом относилась к женщинам Ирана как «бедным, скрывающим свою красоту под покрывалом» [20, с. 138], а их попытки организовать свой политический протест считала «детскими и наивными» [20, с. 139]. Так, абсолютно не воспринимая единство народа вокруг фигуры Хомейни и достижения исламской революции, Кейт Миллет выдвигает антиправительственные лозунги, после чего полиция настоятельно просит ее покинуть Иран. Относительно политической организованности иранского народа и в особенности женщин было принято решение об их незрелости. Важно, что иранская революция перекрывает роль жеста как политического высказывания. Это недоступно для понимания с позиций традиционного восприятия понятия «современность» в смысле непрерывного прогресса истории.

Можно предложить следующее сочетание или, скорее, переплетение генеалогии и практик себя: генеалогический анализ власти должен приостановить наше суждение, обнаружить существующие комбинации властных отношений и их исторический генезис, а практики себя предоставляют выход из тупика на новых условиях управления собой. Как было отмечено выше, властные отношения не только формируют поведение субъекта, но и канализируют его протест, ненависть и возмущение (как, например, в отношениях пролетариата к заключенным и заключенных к пролетариату). Поэтому, по мнению автора статьи, основная уязвимость власти заключается в разделении общества на положительный и дисквалифицированный полюса. Переплетение генеалогии и практик себя позволит создавать альтернативные пространства, которые не будут лишены власти, но будут пересоздавать противостоящую всякой тотальности субъективность, т. е. субъективность, обладающую вкусом к полноте жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Фуко М. Эстетика существования. *Интеллектуалы и власть*. В 3 ч. Москва, Праксис, 2006, ч. 3, с. 241–271.
- [2] Фуко М. *Нужно защищать общество*. Санкт-Петербург, Наука, 2005, 312 с.

- [3] Foucault M. *The Punitive Society*. London, Palgrave Macmillan, 2015, 319 p.
- [4] Фуко М. О народном правосудии. Спор с маоистами. *Интеллектуалы и власть. В 3 ч.* Москва, Праксис, 2002, ч. 1, с. 19–66.
- [5] Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Москва, Касталь, 1996, 448 с.
- [6] Фуко М. *Психиатрическая власть*. Санкт-Петербург, Наука, 2007, 450 с.
- [7] Ransom J.S. *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*. Durham, Duke University Press Books, 1997, 227 p.
- [8] Фуко М. *Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы*. Москва, Ад Маргинем Пресс, 2018, 416 с.
- [9] Миллер Дж. *Страсти Мишеля Фуко*. Москва, Кабинетный ученый, 2013, 528 с.
- [10] Фуко М. Истина и правовые установления. *Интеллектуалы и власть. В 3 ч. Ч. 2.* Москва, Праксис, 2005, с. 40–178.
- [11] Levy N. History as struggle: Foucault's genealogy of genealogy. *History of the Human Sciences*, 1998, vol. 11, iss. 4, pp. 159–170.
- [12] Golder B. *Foucault and the Politics of Rights*. California, Stanford University Press, 2015, 261 p.
- [13] Фуко М. *Безопасность, территория, население*. Санкт-Петербург, Наука, 2011, 544 с.
- [14] Cruikshank B. Counter-Conduct Introduction. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 3–6.
- [15] Depew J.F. Foucault Among the Stoics: Oikeiosis and Counter-Conduct. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 22–51.
- [16] Lorenzin D. From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 7–19.
- [17] Skocpol T. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 325 p.
- [18] Эрибон Д. *Мишель Фуко*. Москва, Молодая гвардия, 2008, 384 с.
- [19] Afary J., Anderson K.B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago, University of Chicago Press, 2010, 312 p.
- [20] Ghamari-Tabrizi B. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2016, 272 p.
- [21] Фуко М. Что такое Просвещение? *Интеллектуалы и власть. В 3 ч.* Москва, Праксис, 2002, ч. 1, с. 335–360.
- [22] Фетисов М. Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия. *Социологическое обозрение*, 2018, № 3, с. 30–55.

Статья поступила в редакцию 12.02.2024

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Дрозденко А.В. Освободительная политика и трансформация субъективности в творчестве Мишеля Фуко. *Гуманитарный вестник*, 2024, вып. 2.
<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2024-2-902>

Дрозденко Арсений Владимирович — ассистент кафедры философии Саратовской государственной юридической академии, магистрант 2-го курса философского факультета Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского.
e-mail: arseniidrozdenko@yandex.ru

Liberation politics and subjectivity transformation in the works by Michel Foucault

© A.V. Drozdenko

Saratov State Law Academy, Saratov, 410056, Russia
Saratov State University, Saratov, 410012, Russia

The paper considers a possibility of the libertarian politics project based on the works by Michel Foucault. Analysis of power is the theme of the second period in Foucault's work; it allows drawing a critical portrait of power as dispersed, hidden and all-pervasive. However, no practical resistance is proposed at the same time. The behavior and counter-behavior concepts in the late period of Foucault's work are considered as finding the concrete practice of freedom. At the same time, the research literature notes that the late period in Foucault's work is associated with rejection of politics, at least of the radical politics. Using the example of revolution in Iran and discussions around it, the paper shows possible implementation of the liberation politics. Genealogical history as finding the historical construction to the power relations subjectivity is intertwined with practice of the Self as a creative subjectivity reinvention.

Keywords: *power, knowledge, Iranian revolution, resistance, behavior, genealogy, self-practice*

REFERENCES

- [1] Foucault M. Estetika sushchestvovaniya [Aesthetics of existence]. *Intellektualy i vlast* [Intellectuals and Power]. In 3 parts. Moscow, Praxis Publ., 2006, part 3, pp. 241–271.
- [2] Foucault M. *Society must be defended*. Picador, New York, 1977 [In Russ.: Foucault M. Nuzhno zashchishchyaty obshchestvo. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2005, 312 p.].
- [3] Foucault M. *The Punitive Society*. London, Palgrave Macmillan, 2015, 319 p.
- [4] Foucault M. O narodnom pravosudii. Spor s maoistami [On people's justice. Dispute with the Maoists]. In: *Intellektualy i vlast* [Intellectuals and Power]. In 3 parts. Moscow, Praxis Publ., 2002, part 1, pp. 19–66.
- [5] Foucault M. *The will to truth*. Routledge, 1980 [In Russ.: Foucault M. Volya k istine: po tu storony znaniya, vlasti, seksualnosti. Moscow, Kastal Publ., 1996, 448 p.].
- [6] Foucault M. *Psychiatric power*. The New Press, 1994 [In Russ.: Foucault M. Psikhiatricheskaya vlast. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007, 450 p.].
- [7] Ransom J.S. *Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity*. Durham, Duke University Press Books, 1997, 227 p.
- [8] Foucault M. *Discipline and punish. The Birth of the Prison*. Vintage Books, 1997 [In Russ.: Foucault M. Nadzirat i nakazyvat: Rozhdenie tyurmy. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2018, 416 p.].
- [9] Miller J. *The passions of Michel Foucault*. Harvard University Press, 2000 [In Russ.: Miller J. Strasti Mishelya Fuko. Moscow, Kabinetnyi Uchenyi Publ., 2013, 528 p.].
- [10] Foucault M. Istina i pravovye ustanovleniya [Truth and legal regulations]. *Intellektualy i vlast* [Intellectuals and Power]. In 3 parts. Moscow, Praxis Publ., 2005, part 2, pp. 40–178.

- [11] Levy N. History as struggle: Foucault's genealogy of genealogy. *History of the Human Sciences*, 1998, vol. 11, iss. 4, pp. 159–170.
- [12] Golder B. *Foucault and the Politics of Rights*. California, Stanford University Press, 2015, 261 p.
- [13] Foucault M. *Security, territory, population*. St Martin's Press, 1977–1978 [In Russ.: Foucault M. Bezopasnost, territoriya, naselenie. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2011, 544 p.].
- [14] Cruikshank B. Counter-Conduct Introduction. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 3–6.
- [15] Depew J.F. Foucault among the Stoics: Oikeiosis and Counter-Conduct. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 22–51.
- [16] Lorenzin D. From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, 2016, no. 19, pp. 7–19.
- [17] Skocpol T. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 325 p.
- [18] Eribon D. *Michel Foucault*. Harvard University Press, 1991 [In Russ.: Eribon D. Mishel Fuko. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ., 2008, 384 p.].
- [19] Afary J., Anderson K.B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago, University of Chicago Press, 2010, 312 p.
- [20] Ghamari-Tabrizi B. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2016, 272 p.
- [21] Foucault M. Chto takoe prosvyashchenie? [What is Enlightenment?]. *Intellektualy i vlast*. [Intellectuals and Power]. In 3 parts. Moscow, Praxis Publ., 2002, Part 1, pp. 335–360.
- [22] Fetisov M. Politicheskaya teologiya i sekulyarizatsiya. O nastoychivosti odnogo ponyatiya [Political theology and secularization. On the Inexorability of a Concept]. *Sotsiologicheskoe obozrenie — Sociological Review*, 2018, no. 3, pp. 30–55.

Drozdenko A.V., Assistant, Department of Philosophy, Saratov State Law Academy; 2nd year Master's Program Student, Faculty of Philosophy, Saratov State University.
e-mail: arseniidrozdenko@yandex.ru