

Опыт, опыт-предел и проблема «духовности» у Мишеля Фуко*

Д. М. Коротков, Л. В. Цыпина

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Коротков Д. М., Цыпина Л. В. Опыт, опыт-предел и проблема «духовности» у Мишеля Фуко // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 1. С. 64–76. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.106>

Статья посвящена историко-философской реконструкции понятий опыта и опыта-предела в контексте проблемы духовности в философии М. Фуко. Авторы исходят из тезиса о том, что в пространстве постмодерна понятие философского опыта радикально меняет свой традиционный смысл. Обратившись к сюжетам лиминальной философии, к которой принято относить Ж. Батая и М. Бланшо, они вписывают в этот ряд М. Фуко в связи с трансформацией понятия духовности в ходе интеллектуальной эволюции французского мыслителя. В наследии Фуко можно выделить несколько значений понятия «опыт», каждое из которых оказывается связанным с особым типом «духовности»: атеистическим в период формирования философской позиции Фуко, политическим — в период ее расцвета и эстетическим — в период заката. Безотносительно к этим качественным отличиям духовность в проекте Фуко остается для него недостижимой целью. Авторы связывают эту особенность фуколядианской трактовки духовности с опытом «мыслить иначе», рассматриваемым как процесс десубъективации. Такой опыт-предел понимается Фуко двояко: как установление границ и как их преодоление. Опыту-пределу с необходимостью предшествует опыт сборки субъекта полем той или иной истины. Между двумя этими разновидностями опыта Фуко размещает опыт-корреляцию, связывающий области знания, типы нормативности и формы субъективности. Если опыты-пределы устанавливаются в процессе бегства из хаоса повседневности, то опыт-корреляция, рассмотренный с позиций археологии и генеалогии Фуко, вынуждает распутывать исторические структуры субъекта, открывая влекущую неизвестность «мы» и «повседневности». Прогрессирующей деградации духовности, растворению в безликой анонимности *das Man* Фуко, вдохновленный идеей контрдуховности Бланшо, противопоставляет критическое вовлечение себя в настоящее, своего рода практики себя наоборот.

Ключевые слова: Фуко, Бланшо, Батай, лиминальная философия, духовность, опыт, опыт-предел, субъект, история, десубъективация.

Так уж вышло, что и в отечественной [1, с. 108], и в зарубежной [2] литературе разговор об опыте, коль скоро это слово ставится в заглавие текста, принято предварять тезисом Ганса-Георга Гадамера об известной сложности его значения:

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00826 «Политизация и деполитизация философии в контексте биополитики: сравнительный анализ полемических дискурсов».

«...как бы парадоксально это ни звучало, опыт относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» [3, с. 409]. Наследие Фуко, для которого это понятие никогда не было случайным, ясности не прибавляет, но вместе с тем нельзя с уверенностью сказать, что сам он ее не усматривает. Временами искомая ясность появляется, что прочитывается в интервью 1978 г. итальянскому коммунисту Дуччио Тромбадори или в предисловии ко второму тому «Истории сексуальности» 1983 г. Временами она исчезает, как это, вероятно, происходит в период с конца 60-х по вторую половину 70-х годов, когда в текстах Фуко резко снижается частота употребления самого слова «опыт». Исследователи его творчества связывают это обстоятельство с возрастающей досадой Фуко на неуловимость смыслового содержания этого понятия, равно как и с неудобной связью «опыта» с индивидуальной психологией [4, с. 6]. Так или иначе, если не брать в расчет этот период, хотя и представляющий собой немаловажную часть творческой судьбы мыслителя, можно утверждать, что слово «опыт» нередко используется Фуко, а его значение постоянно находится в горизонте его размышлений. Это ясно как по упомянутой досаде Фуко на протеистичность опыта, так и по настойчивому возвращению к этой проблеме, по усилиям дробления «опыта» на виды и даже подвиды; по колебаниям, приводящим то к дистанцированию опыта от философии, то к сближению с ней благодаря его постановке в центр философской работы. «Но что же представляет собой сегодня философия, — пишет Фуко в 1983 г., — я хочу сказать философская деятельность, — если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела можно мыслить иначе, вместо того чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем?» [5, с. 14].

Несмотря на то что в оригинале у Фуко нет слова «опыт», перевод совершенно оправдан, поскольку без опоры на опыт невозможно узнать, как и до какого предела можно мыслить иначе. Опыт здесь понимается как опыт мыслить иначе. Однако выражение «мыслить иначе» — это не просто дерзость, которую Фуко бросает повседневности. Собственно, здесь нет Фуко, который бы ей дерзил. Речь идет не о нем, а о «критической работе мысли над самой собой», о ее самораскрытии, в котором она принимает в себя, позволяя оставить за спиной то, «что мы уже знаем». В этом утверждении слишком много Гегеля, но не будем забывать, что Гегель Фуко — это «не внушающий доверия универсум», а «предельный риск, на который пошла философия» [6]. Еще больше в этом вызове Бланшо и Батая, но тут важно не забывать, что эти французские наставники радикального отрицания, певцы «огня действия и дискурса», рассматривали человека как «воплощенное невозможное» [7, с. 235], которое способно радикально поставить себя под вопрос. Они учили о скрытом и неизведанном как о единственно подлинном, вследствие чего опыт понимался как «суверенная операция», выводящая к пределу возможного через смех, жертву, поэзию, эротику или экстаз. Перечисленные модусы такого опыта-медитации основываются на процессе десубъективации. Для создателей лиминальной философии (само название которой восходит к латинскому *limen* — порог) опыт «мыслить иначе» случается одновременно через «скольжение в небытие», приводящее к драматической утрате себя (*perte de soi*), своей буквальной повседневности, которая проясняется мыслью и раскрывается неизведанным, истирающим нас как субъектов. Это пресловутый опыт-предел, «имеющий целью вырвать субъект

у него самого, сделать из него нечто иное, довести его до уничтожения или распада» [8, с. 49].

Чтобы опыт-предел случился, требуется еще один предваряющий его опыт, а именно опыт сборки субъекта полем той или иной истины. Возможно, изначально для Фуко таким предваряющим опытом является гегельянство или феноменология: «Ницше, Бланшо и Батай дали мне возможность освободиться от тех авторов, что определяли мое университетское образование в начале пятидесятых годов: от Гегеля и феноменологов» [8, с. 221]. Позднее, вероятнее всего, таким полем истины становится его собственная состоявшаяся в тот или иной момент мысль, преодолевая границы которой сам Фуко раз за разом входит в новые неизведанные поля. Опыт-предел понимается мыслителем двояко: как установление границ и как их преодоление. И если оба эти смысла просвечивают в формулировках 1983 г., то важно подчеркнуть, что появляются они намного раньше — в значении трансгрессии — уже в 50-е годы. «Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия: не существует предела, через который абсолютно невозможно переступить; с другой стороны, тщетной будет всякая трансгрессия иллюзорного или призрачного предела» [9, с. 117]. Двойственность установления/преодоления границ закрепляется как характеристика опыта-предела в указанном выше интервью Тромбадори 1978 г. Что касается опыта-предела в значении установления границ, то исследователи замечают его появление в исходном предисловии к «Истории безумия» 1961 г., позже замененном Фуко на более известный вариант. Например, «в этом интервью “опыт-предел” представляет собой радикальный опыт, трансгрессирующий границы культуры, — тогда как здесь (в первом предисловии к «Истории безумия». — Д. К., Л. Ц.) это опыт, в котором культура создает эти границы» [4, с. 8].

В предисловии к «Истории сексуальности» есть еще одно определение опыта или, как минимум, иное оформление уже использовавшегося определения, расширяющее его смысловой горизонт. Фуко указывает, что опыт — это «существующая в рамках данной культуры корреляция между областями знания, типами нормативности и формами субъективности» [5, с. 6]. Здесь явно речь идет не о трансгрессии, но и не об установлении границ, которые ведь уже налицо, так как в рамках данной культуры, согласно приведенной формулировке, указанная корреляция уже существует. Речь, стало быть, идет о чем-то третьем, среднем, пребывающем в рамках наличных границ, о повседневном опыте в его привычном смысле — об опыте многих «индивидов». Вместе с тем сами индивиды не понимают, что их опыт задается «играми истины», происходящими в пространствах знания, его нормативного оформления и предъявления в качестве той или иной концепции субъективности. Опыт в этом смысле — опыт приватный, в данном случае — опыт «сексуальности». Но с точки зрения структуры этот же опыт оказывается безличным, возникающим в процессе корреляции анонимных потоков знания, его нормализаций и оформлений. Объединив оба эти смысла, можно получить опыт и приватный, и безличный одновременно, иначе говоря, опыт анонимной усредненной жизни *das Man*, но не отброшенный в сторону с брезгливостью, а поставленный в центр исследовательского интереса. Этот опыт и есть главное поле, на котором истина разыгрывает свои игры. На этом же поле она, доходя до предела, преодолевает себя и устанавливает себе новые границы, оформляясь знанием, нормативностью и той или иной

концепцией субъективности, которые вновь будут преодолены ею на следующем шаге.

Итак, Фуко представляет нам три вида опыта: два опыта-предела и опыт-корреляцию как их центр. Это центр такого рода, из которого опыты-пределы видны как его всплески, едва приоткрывающие смысл происходящего в повседневности. На деле неизвестным остается, что такое повседневность и что такое *das Man*, пройти такой опыт оказывается невозможно. Пределы же вполне проходимы. Они закреплены в истории и ею же внедрены в нашу плоть, которую освобождает от власти истории кропотливый археологический и генеалогический анализ. Это состоявшиеся когда-то границы, и прежде всего опыты их установки: пределы разумного, ограниченные неразумием, пределы здоровья, ограниченные болезнью. Это и опыты-пределы истины, установленные в бегстве из повседневности, из ее хаоса и ненадежности, бегстве в метаповседневную реальность, дающую отдохновение в изоляции, становящейся законом, который вносится в мир. Это закон природы или Бога, сознания или воли, труда или либидо, иначе говоря, предел. Археология Фуко способна продемонстрировать, что все эти детерминанты условны, что самого по себе метауровня не существует, а есть устанавливающий его ряд властных инстанций. Генеалогия, в свою очередь, показывает, что не они на деле задают предел опыта, но что сам опыт задается через них. В этом смысле перепрочтение истории на предмет разоблачения состоявшихся в ней способов сборки истин, шлейфом тянувшихся за повседневностью, освобождает эту последнюю, но не проясняет окончательно «существующую в рамках данной культуры корреляцию между областями знания, типами нормативности и формами субъективности», так что, пребывая в ней, мы все равно не знаем, кто мы.

«Все современные разновидности борьбы, — пишет Фуко, — сводятся к одному и тому же вопросу: кто мы такие?» [10, с. 167]. Это вопрос, который существенно меняет философскую ситуацию. Классической истории философии, в центре которой традиционно находится «Я», противопоставляется вопрос о «мы». Мы не знаем, кто мы, хотя всегда это знали: на протяжении человеческой истории мы были людьми бунтующими или желающими, мыслящими или чувствующими, сознающими себя образом Божиим или микрокопией Вселенной. Эти истины были установлены опытами, в свое время ставшими пределами для своих исторических эпох, опытами в философском смысле слова. Устанавливавший эти опыты-пределы мыслитель уходил из собственной повседневности, его «Я» двоилось на эмпирическое и какое-то еще — божественное, трансцендентальное, историческое, экзистенциальное. Из хаоса природы он поднимался к небесному порядку, чтобы затем спуститься на землю и предложить ей то, что он отыскал на небесах. Так мир через человека себя организовывал и подправлял, кроил и делил, прибавляя к себе или удаляя от себя что-то, настраиваясь на тот синтез, который понимался как его собственная истина. Данная человеку повседневность тянет за собой эти истины, которые «застревают» в нем, как Гегель или Хайдеггер «застревают» в раннем Фуко. Эти истины «застревают» в каждом из нас, не позволяя человеку состояться, поэтому в поисках самого себя необходимо расправлять эти сборки и, проходя их как собственные пределы, раскрывать себя для себя самого. «Моя задача — в том, чтобы, оперируя сведениями определенного исторического периода, создать самого себя и привлечь других к переживанию вместе со мной того, чем мы являемся; — пишет

Фуко, — того, что есть не только наше прошлое, но также и наше настоящее, такого опыта современности, из которого мы вышли бы преображенными». И далее: «То есть чтобы по завершении книги мы смогли бы установить новые взаимосвязи по отношению тому, что в ней обсуждается; чтобы у меня, написавшего книгу, и у тех, кто прочел ее, возникло иное отношение к безумию, к своему нынешнему положению и к своей истории в современном мире» [8, с. 216].

В этой чрезвычайно насыщенной и важной цитате необходимо обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, Фуко вновь обращается к теме «мы», и, несмотря на то что в этом фрагменте сохраняется «Я» написавшего книгу автора, имеющего собственные задачи, тем не менее цель философа по-прежнему связана с «мы», с переживанием того, чем «мы являемся». Если эту ситуацию приблизить к стандартным философским ходам, то фукольдианский поиск «мы» окажется своеобразным видом редукции, неожиданно «вывалившейся» из привычного пространства мысли Декарта–Гуссерля. Целью этой редукции, не сформулированной у Фуко прямо, но достаточно хорошо здесь прочитываемой, будут дезинтеграция «Я» и его распыление в «мы», которого еще нет, но которое выступает тут целью. Во-вторых, здесь обозначается идея «книги-предела», противопоставляемой Фуко «книге-истине» и «книге-демонстрации». «Книга-предел», а в конечном счете все его книги оказываются таковыми, предстает как некое единственное в своем роде средство, за счет которого возможно прохождение указанной редукции, видимой как опыт-предел. Такие книги не читаются с целью приобретения знаний, скорее, их читают ради обретения незнания. Их чтение необратимо изменяет читателя, он никогда не остается прежним. Узлы памяти, на которые нацелена книга, распутываются, структуры «Я» приоткрываются, и в освобождающихся зонах распускается телесность, этими структурами зажатая. Субъект чтения преобразуется, смотрит на мир иными глазами, открывая влекущую неизвестность «мы» и «повседневности». В-третьих, здесь артикулируется связь важных для Фуко понятий: «опыта-предела», «мы» и «современности». Современность часто обозначается французским мыслителем как цель: мы еще не современны, это ясно из того, что за нами тянутся реликты истории. В этом смысле нам не известно, что представляет собой современность, и в позднем тексте философа «Что такое Просвещение?» это становится особенно заметным. Тем самым «мы» и «современность» совпадают для человека в своей открытости и выступают последним пределом, к которому ведет опыт.

Какой нерв затрагивает этот опыт, коль скоро ему делегируется столь важная функция? Почему читатель движется ему навстречу, не оставаясь безучастным к лежащему перед ним тексту? Судя по всему, Фуко довольно поздно находит ответ на этот вопрос, размышляя о духовности — понятии, которое сохраняет для него значимость на протяжении всех этапов его творчества, но которое особенно акцентируется им в 80-е годы. Современность, подчеркивает мыслитель в 1982 г., — «нынешняя эпоха, начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта» [11, с. 32]. Это сказано в контексте размышлений о духовности и ее прогрессирующей деградации, о переходе от преображающего типа знания к накопительному. Нынешняя эпоха, согласно Фуко, — время упадка духовности. Вместе с тем, несмотря на то что в процитированных строках просвечивает печаль о происходящем, прочитываемое здесь решение оказывается совершенно убийственным по отношению

к сохранившей гуманистическое зерно классической философской традиции. Коль скоро «нынешняя эпоха», т. е. «современность», усиленно стремится к бездуховности, то быть современным и означает быть предельно бездуховным, раствориться в безликой анонимности *das Man*. Читатель движется навстречу тексту, замороженный влечением к смерти, что подтверждается последней фразой «Слов и вещей». Однако парадокс заключается в том, что духовность, от которой человек когда-нибудь себя очистит, не исчезает здесь до конца. Современность останется бездуховной в том смысле, что она не может обладать духовностью: духовность — не ее изобретение, она не принадлежит ни современности, ни человеку вообще. Стать собой и быть современным — означает понять этот факт. Но это значит также, что, сделавшись бездуховным, человек дает духовности возможность существовать самой по себе. Поэтому, хотя и можно сказать, что читатель движется по тексту влечением к смерти, само это влечение есть лишь порог или приоткрытая дверь, за которой лежит бездна духовности, исподволь на самом деле влекущая нас к себе.

Когда исследователи рассматривают наследие Фуко с точки зрения этапов его интеллектуальной эволюции, они, как правило, отмечают их связь между собой за счет какой-то магистральной мысли, то выходящей на первый план, то уходящей в тень. Чаще всего говорят о генеалогии, как бы прошивающей все творчество Фуко. Так, к примеру, российский исследователь В. П. Визгин отмечает, что, «несмотря на действительно глубокие сдвиги в стиле исследования, в его языке и т. п. (конец 60-х — начало 70-х и конец 70-х — начало 80-х годов), все творчество философа-историка тем не менее можно представить и как осуществление единого генеалогического проекта» [12, с. 96]. Или, в развитие той же идеи, но иначе оформленной, становится привычным говорить об «истории настоящего» у Фуко: «...несмотря на дополнения и изменения, которые получает мысль Фуко в ее развитии, в ней есть — и особенно это заметно с работы “Надзирать и наказывать” — один и тот же неизменный мотив, представляющий собой мысль об использовании истории как средства критического вовлечения себя в настоящее, мысль, выраженную в его понятиях “генеалогии” или “истории настоящего”» [13]. Другим вариантом объединения творчества Фуко в одну линию оказывается обозначенная выше тема духовности, в отношении которой Фуко в ходе своей творческой эволюции меняет векторы осмысления и терминологическое оформление, сохраняя неизменность интереса к самой теме. Принято говорить об атеистической духовности его раннего периода, политической — среднего и эстетической — позднего, но речь идет об одном и том же сюжете, помещаемом в различные контексты.

Что касается атеистической духовности, она появляется у Фуко как результат влияния позиций Ницше и особенно Бланшо и Батая — авторов, ставивших слово «духовность» в кавычки и писавших его курсивом. Вместе с тем в период интенсивного общения они всерьез обсуждали, что означает реализация духовного опыта, к примеру, в 1942 г. Это известно из датированного 1943 г. текста «Внутреннего опыта» Батая, который, с одной стороны, сближает рискованный опыт «мрачного свечения» с переживаниями старых мистиков. Описывая экстатическое растворение «Я», которое ему довелось испытать, Батай свидетельствует: «Я сидел в одиночестве на тесной белой веранде, не видя ничего, кроме крыши ближайшего дома <...> я вдруг почувствовал, насколько проникся нежностью мира <...> Только что мной овладело какое-то духовное неистовство, и под его впечатлением я понял,

что испытанное мною блаженство не так уж отличалось от “мистических состояний” [14, с. 208]. С другой стороны, инструментом, направляющим внутренний опыт, для Батая остается рассуждающий разум. Только разуму как совершенному орудию негации оказывается под силу «разрушить то, что было им сделано, низвергнуть то, что он воздвигал» [14, с. 93]. Но сам Батай, стремившийся с помощью внутреннего опыта как «суверенной операции» «выйти посредством проекта из области проекта» [14, с. 92], осознавал неизбежную при таком выходе необходимость искупления опыта-авторитета — присущей субъекту воли «стать всем». Поэтому аналогия мистического растворения «Я» заменяется Батаем аналогией жертвенной функции мысли, которая «требует изнурения языка знания — утилитарного языка, обязательным моментом которого является господство, — причем эффекты этого изнурения должны остаться в рамках сознания и дискурсивной мысли» [15, с. 208]. Эту же «страсть негативной мысли» разделяет Бланшо, полагая, что именно она увлекает человека к «развязке истории», позволяя ему в опыте-пределе дойти до собственного совершенства как до края самоотрицания. Ему представляется, что духовная жизнь должна «иметь свой принцип и свою цель в отсутствии спасения, в отказе от любой надежды; утверждать о внутреннем опыте, что он авторитет (но любой авторитет искупает себя); быть самооспариванием и не-знанием» [16, с. 95]. Последние формулировки здесь ключевые. Предполагающая самооспаривание и незнание духовная жизнь означает неизбежную ломку субъекта, производимую за счет броска в неизвестное. В случае Батая это сводится к экстатическому жертвенному опыту «яростного саморасточения при сообщении». Бланшо уходит от экстастики к письму, для него писать — значит «превращать мгновение в воображаемое пространство, переходить от времени, в котором может случиться смерть, к бесконечной паузе умирания» [17, с. 15]. В этом умирании вместе с субъектом умирает Бог, духовность Бланшо — это контрдуховность.

Воображение возникает здесь неслучайно. Как позднее для Фуко, использовавшего труднопереводимое слово *fiction* для обозначения связи книг-пределов с воображением, так и для Бланшо воображение есть путь к предельному опыту. Речь не идет о классических типах воображения. В отличие от своего заочного учителя Хайдеггера, отпрянувшего, как замечает Жижек, от бездны «дикого досинтетического воображения» [18, с. 51, 88], Бланшо остается верен ему и говорит о «рассеивающем» воображении. Оно не позволяет удержать трансцендентальное единство апперцепции, субъект с неизбежностью распадается. А в процессе письма, при соприкосновении с текстом, являющем ту самую анонимность, о которой говорил еще Платон, субъект перестает быть собой и становится кем-то другим, вместо «Я» появляется безликое «он». Это та же кантовская апперцепция, но не в форме «я мыслю», а приближенная к форме «я говорю». Поэтому не мысль, сжавшая слово до незримости, а слово, вышедшее из-под ее диктата, — вот что теперь ставится в центр: слово как говорение, не дающее мысли быть; уличная болтовня того самого «мы», пропитанная безмыслием и рассеивающая мысль при самом ее возникновении; множественность как пространство капсулированных единиц, не знающих синтеза и потому не знающих Бога. Все это предметы пристального внимания Бланшо, напомним, духовность для него — это контрдуховность. Но контрдуховность предполагает веру в другого: «...именно другая личность является Божественным Другим, утверждает Бланшо» [17, с. 12].

Такое смещение внимания от контрдуховности к божественному могло бы выглядеть странным, если не знать, что именно американский исследователь К. Харт — автор этой цитаты — понимает под божественным у Бланшо. Сближая его позицию то с ветхозаветной мифологией, то с «атеистическим мистицизмом», он утверждает в конце концов, что Бланшо «подавляет любую мысль о божественном» [17, с. 26]. Проясняя эту мысль, исследователь уточняет, что французский мыслитель «развивает не мистицизм экзегезы, но, скорее, смещенный мистицизм письма» [17, с. 10], что, «как и его предшественники, Бланшо хочет сохранить сакральное и покинуть религию» [17, с. 11]. В этом смысле «Божественный Другой» — это скорее Другой как сакральное, понятое у Бланшо на манер его знаменитого Внешнего как недоступной разуму зоны, открытой разве что вере, утверждающей невозможное: Другого по ту сторону Бога. Идти к нему означает рассеивать Бога в себе. Но поскольку Бог, согласно Бланшо, есть просто высший синтез «Я», то идти к нему — значит рассеивать «Я», вбрасывая его в текст. Именно это делают «книги-пределы» Фуко. «Я хотел писать, как Бланшо», — говорит он у Вена [19, с. 179]. На самом деле, если взглянуть на ранние работы Фуко, особенно «La pensée du dehors», текст 1966 г., специально посвященный Бланшо, то станет очевидно, что Фуко не только хотел, временами он и писал, как Бланшо. Налицо тот самый случай, когда внедрение в текст дает известный результат: утрату собственного «Я», отданного в жертву настрою письма. Но все же ранний Фуко — это не только результат влияния Бланшо или Батая. В интервью 1967 г. он говорит еще вот о чем: «Долгое время во мне было что-то вроде неразрешимого конфликта между страстью, которую я питал к Бланшо и Батаю, и, с другой стороны, интересом к более позитивным исследованиям, таким, например, авторам, как Дюмезиль и Леви-Стросс, <...> в знаменателе этих двух тенденций я получил религиозный вопрос» [20].

Этот вопрос прозвучал особенно громко в 1978 г., когда в связи с событиями в Иране Фуко заговорил о политической духовности. Изменение в понимании религиозного вопроса было вполне оправданным. Бланшо и Батай, практикуя атеистический мистицизм, подрывали основы «субъекта», эту же цель преследовали структуралисты в лице Дюмезиля или Леви-Стросса. Но и те и другие работали на поле самого субъекта, оперируя тем инструментарием, который сами же критиковали. Как и лишенный временности «субъект», их собственные построения предстают в виде некой вневременной активности, замкнутой на себе и не дающей выхода отвоєванной в этой борьбе страсти. Все полученные на поприще распыления субъекта прибыли вновь инвестируются в работу, создавая замкнутый круг, в котором вера в Другого на деле остается просто словами. Поэтому, когда Иранская революция становится для Фуко свидетельством разрыва круга и выхода на свет «абсолютной коллективной воли» [21], он может сказать: «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» [22]. Более того, через год, уже после постигшего европейцев разочарования, вызванного мстительным террором победивших, после критики, обрушившейся на самого Фуко и представившей его как незрелого юношу, поверившего внешней эстетике бунта, он продолжает говорить об этой духовности, настаивая на ее отличии от банального ресентимента правительства

Хомейни: «...духовность, на которую ссылаются те, кто шел на смерть, не имеет ничего общего с кровавым правлением духовенства» [23].

Слово «смерть», нередкое для революционной риторики, здесь очень показательно. Щедро рассыпанное по иранским репортажам Фуко, оно свидетельствует о чем-то большем, чем слепая сила восставших. Кажется, что речь здесь идет о том же влечении к смерти, обнаруживаемом как преддверие зовущей нас духовности. Затронутые неведомым, не имеющим ничего общего с желанием революции, но представляющим собой какой-то странный сбой истории, иранцы «шли на смерть» и «ставили на карту собственную жизнь» [23]. Духовность, о которой говорит Фуко, не есть некая данность. Ее можно охарактеризовать как абсолютно Внешнее или, как он пишет, влечение к «чему-то совершенно иному». Вместе с тем, в отличие от атеистической духовности Бланшо и Батая, это влечение оказывается реальной силой, активностью на фоне пассивности. Активность понимается здесь не как страсть исторических революций, а как нечто совершенно новое, как движение «к обновлению всего существования, к возобновлению того духовного опыта, который они надеются найти в самом сердце шиитского ислама», влечение «духа бездушного мира» [21].

Когда мы переходим к третьему этапу интеллектуальной эволюции Фуко, то изменения, происходящие здесь в понимании духовности, наводят на мысль, что весь этот проект, со всеми его стадиями, есть нечто исключительно личное. Как если бы, поставив под вопрос современность, обесценив ее и себя самого, Фуко столкнулся в этой отстраненности с некой чистой волей, имманентной миру, но вместе с тем трансцендентной ему. Фуко смещает фокус своего интереса к практикам культивации наполняющей нас, но не позволяющей управлять собой воли, он лихорадочно ищет способы ее предъявления, чтобы затем как бы свернуться в себя и перейти к ищущему с ней сонастройке вниманию. Уже по иранским репортажам видно, что его привлекает здесь не собственно революция в том смысле, в каком мы привыкли ее понимать, но революция «в очень широком смысле слова», «изменение нашего опыта» [21]. И если через год, в 1979 г., он еще говорит с некоторой симпатией о неискоренимости бунта и, как следует из текста, бунта, имеющего вполне реальный социальный выход, то уже в 1982 г. эта мысль кардинально меняется. Безусловно, сопротивление необходимо, но сопротивление не означает улиц и баррикад. Оно ближе к какой-то ницшевской аристократической отстраненности, когда страсть, желающая немедленных изменений, отдается найденной некогда духовности и сублимируется в практиках себя, которые на современном этапе приобретают образ критики исторических форм субъективности.

Итак, выше были описаны три вида опыта у Фуко: два опыта-предела и опыт-корреляция, представляющий собой их центр. Несомненно, когда Фуко пишет об опыте, он отдает себе отчет в том, что «опыт» — это не слово из повседневного словаря, к которому можно привязать любое значение. Философ извлекает его смысл из контекста классической традиции, которую он своеобразно, но последовательно развивает. Это опыт, понимаемый как выход человека из состояния несовершенности, как переход к реализующемуся Просвещению, как центр поставленной еще Кантом проблемы, которую на сегодняшний момент едва ли можно считать разрешенной. Такой опыт включает в себя условия собственного осуществления. По словам Канта, «должна существовать возможность того, чтобы “я мыслю” сопрово-

ждало все мои представления» [24, с. 129]. Только если это условие схвачено, осознано, опыт становится опытом. Если в подвижном и переменчивом эмпирическом «Я» обнаруживается то, что имеется во всех его состояниях — присутствующий в них трансцендентальный синтез «Я», — оказывается безразлично, как толковать опыт: космически, как это было у греков, теологически, рационально или экзистенциально. Важно только то, что эта произведенная за нашей спиной идентичность представляет собой именно синтез, образно говоря, узел, не позволяющий миру развязаться, т.е. открыться. В этом смысле опытов-пределов действительно два. Первый связан с поиском в истории предела, который до сих пор есть то, что обеспечивает синтез «Я». Второй опыт-предел открывается после нахождения и закрепления первого через переход к его дефрагментации. Дефрагментация дает приближение к «опыту-корреляции»: разбирая себя, мы утрачиваем себя в повседневности. Но теряя себя в повседневности, ничего в себе не сохраняя, мы позволяем ей развернуться самой по себе. Повседневность становится духовной и осмысленной, поскольку ей возвращаются смыслы, некогда унесенные человеком на небеса, смыслы, которыми он скрепил себя в качестве «Я».

В отличие от классической традиции, обесценивавшей мир, но оставлявшей ему шанс измениться, преобразиться; традиции, полагавшей, что в людях и вещах при всех их изъянах все-таки сохраняется некое подобие того, «что было там», которое способно, явившись человеку, вышибить его из мира привычки и понудить к познанию, Фуко не оставляет такого шанса. В перспективе его философии не остается носителей универсального смысла, отблеск мысли которых подвиг бы человека к выходу из естественной устаночки. Как выйти в описанный Фуко «опыт», также едва ли известно. Читать его книги? Возможно. Однако нет сомнения в том, что многих они оставляют равнодушными. Поэтому здесь требуется что-то еще, то, что позволит книгам Фуко делать завещанное их автором дело: рассеивать и расщеплять, менять, раскрывать и настраивать «Я». Избыток, которым одержим человек и с которым испокон веков работают религия и философия, пытаясь его выровнять и встроить в ритм повседневности, подчинив закону оседлости, в связи с которой он, собственно, и возник, этот избыток уже не удержать привычными средствами. Вспомним Бланшо: «Однако внутренний опыт требует этого движения, которое не относится к строю возможности; он открывает в завершенном бытии ничтожный зазор, сквозь который все, что есть, внезапно исторгается и выплескивается — силой, вырвавшейся на свободу иступленной избыточности. Странный избыток» [25, с. 71]. Он прорывается сквозь состоявшееся историческое «Я» и землю, на которой стоит его город. И если раньше этот избыток было возможно «поднимать» и «одухотворять», в чем и состояло дело мысли, связывавшей историческое «Я» с очередной конфигурацией его территории, то XX в., поставивший под вопрос границы территорий, оставляет эту мысль ни с чем: таинственный избыток утекает сквозь ее пальцы. Но именно его — избыток, который человеку не удержать, — предполагает опыт у Фуко. Обесценив человеческий мир демонстрацией того, что он целиком пропитан властью, Фуко в связи с неустранимостью этого избытка предлагает странную альтернативу: практики себя наоборот. Фуко настаивает на том, чтобы не искать в истории способы работы с избытком, которые, войдя в нашу жизнь, позволили бы нам как-нибудь себя успокоить. Он настаивает на том, чтобы обнаруживать в истории способы работы с избытком и подвергать их декомпо-

зиции и рассеиванию, демонстрируя их очевидную бессмысленность, как и бессмысленность их современных копий. Фуко призывает не одухотворять избыток, но принять тот факт, что он и есть исковерканная нашими усилиями духовность. Человек никогда не перестанет искать ее, поскольку она неизменно его зовет. Он обречен идти на «опыт», в котором духовность никогда «ему» не явится. Не явится, поскольку «его самого» в этом опыте не будет.

Литература

1. Савцова, Н.И. (2011), Понятие «интеллектуальный опыт», в *Эпистемы: сборник научных статей*, вып. 6: *Опыт*, Екатеринбург: Ажур, с. 108–112.
2. Jay, M. (2006), The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault, *Constellations. An International Journal of critical and democratic Theory*, vol. 2, iss. 2, pp. 155–184. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1995.tb00025.x>.
3. Гадамер, Г.-Г. (1988), *Истина и метод: основы философской герменевтики*, общ. ред. Бессонов, Б. Н., М.: Прогресс.
4. O'Leary, T. (2008), Foucault, Experience, Literature, *Foucault Studies*, no. 5, pp. 5–25.
5. Фуко, М. (2004), *Использование удовольствий. История сексуальности*, т. 2, пер. Каплун, В., М.: Академический проект.
6. Фуко, М. (1996), *Порядок дискурса*, пер. Табачникова, С. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/777> (дата обращения: 06.02.2019).
7. Батай, Ж. (2016), Метод медитации, в Батай, Ж., *Сумма атеологии*, М.: Ладомир, с. 231–264.
8. Фуко, М. (2005), *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*, ч. 2, пер. Окунева, И., общ. ред. Скуратов, Б. М., М.: Практикс.
9. Фуко, М. (1994), О трансгрессии, в *Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*, сост., пер., комм. Фокин, С. Л., СПб.: Мифрил, с. 111–132.
10. Фуко, М. (2006), *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*, ч. 3, пер. Скуратов, Б. М., общ. ред. Большаков, В. П., М.: Практикс.
11. Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*, пер. Погоняйло, А. Г., СПб.: Наука.
12. Визгин, В.П. (2001), Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания, в *Мишель Фуко и Россия: сб. статей*, ред. Хархордин, О., СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, с. 94–109.
13. Garland, D. (2014), What is a «History of the Present»? On Foucault's Genealogies and Their Critical Preconditions, *Punishment & Society*, vol. 16 (4), pp. 365–384. <https://doi.org/10.1177/1462474514541711>
14. Батай, Ж. (1997), *Внутренний опыт*, пер. Фокин, С. Л., СПб.: Аxiома.
15. Хеймоне, Ж.-М. (1994), Хабермас и Батай, в *Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*, пер. Фокин, С. Л., СПб.: Мифрил, с. 193–220.
16. Харт, К. (2011), Контр-духовная жизнь, *Международный журнал исследований культуры*, № 4 (5), с. 95–104.
17. Hart, K. (2004), *The Dark Gaze: Maurice Blanchot and the Sacred*, Chicago: University of Chicago Press.
18. Жижек, С. (2014), *Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии*, пер. Шукина, С., М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
19. Вен, П. (2013), *Фуко. Его мысль и личность*, пер. Шестаков, А. В., СПб.: Владимир Даль.
20. Jones, I. (2006), Heterodox Religion and Post-Atheism: Bataille / Klossowski / Foucault, *Minerva — An Internet Journal of Philosophy*, vol. 10. URL: <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol10/religion.html> (дата обращения: 06.02.2019).
21. Фуко, М. (2011), Дух бездушного мира. Беседа Клер Бриер и Пьера Бланше с Мишелем Фуко, *Неприкосновенный запас*, № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/5/be1-pr.html> (дата обращения: 06.02.2019).
22. Фетисов, М. (2018), Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия, *Социологическое обозрение*, т. 17, № 3. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-30-55>
23. Фуко, М. (2011), Восставать бесполезно?, *Неприкосновенный запас*, № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/5/fu2-pr.html> (дата обращения: 02.06.2019).
24. Кант, И. (1999), *Критика чистого разума*, пер. Лосский, Н. О., М.: Наука.

25. Бланшо, М. (1994), Опыт-предел, в *Танатогрфия эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*, сост., пер., комм. Фокин, С. Л., СПб.: Мифрил, с. 63–77.

Статья поступила в редакцию 13 мая 2020 г.;
рекомендована в печать 29 декабря 2020 г.

Контактная информация:

Коротков Дмитрий Михайлович — канд. филос. наук, ст. преп.; d.korotkov@spbu.ru
Цыпина Лада Витальевна — канд. филос. наук, доц.; l.cypina@spbu.ru

Michel Foucault's experience, limit-experience and spirituality problem*

D. M. Korotkov, L. V. Tsykina

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Korotkov D.M., Tsykina L.V. Michel Foucault's experience, limit-experience and spirituality problem. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2021, vol. 37, issue 1, pp. 64–76. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.106> (In Russian)

The article is devoted to the historical and philosophical reconstruction of the concepts of experience and limit experience in the context of the problem of spirituality in Michel Foucault's philosophy. The authors proceed from the thesis that in the postmodern space the concept of philosophical experience dramatically changes its traditional meaning. Turning to liminal philosophy, associated with the figures of Georges Bataille and Maurice Blanchot, the authors includes Foucault in this series in connection with the transformation of the concept of spirituality in the course of the intellectual evolution of the French thinker. In Foucault's legacy, it is possible to distinguish several meanings of "experience", each connected with a special type of "spirituality", atheistic during the formation of Foucault's philosophical position, political during its heyday and aesthetic during its decline. Regardless of these qualitative differences, spirituality in Foucault's project remains an unattainable goal. The authors associate this feature of the Foucauldian interpretation of spirituality with the experience of desubjectivization. The "limit-experience" is understood by Foucault in two ways: how to set boundaries and how to overcome them. It is necessarily preceded by the experience of assembling the subject by the field of one or another truth. Between these two types of experience, Foucault places "experience-correlation", which connects areas of knowledge, types of normativity, and forms of subjectivity. If "limit-experience" is established in the process of fleeing from the chaos of everyday life, then the "experience-correlation", examined from the standpoint of Foucault's archeology and genealogy, forces one to unravel the subject's historical structures. Thanks to the practices of changing, dispersing, and splitting the subject, everyday life acquires once-lost meanings. However, spirituality remains an unattainable excess provoking a person to experience in which he himself will inevitably be absent.

Keywords: Foucault, Blanchot, Bataille, liminal philosophy, spirituality, experience, limit-experience, subject, history, desubjectivization.

References

1. Savcova, N.I. (2011), The concept of "intellectual experience", in *Epistemy: collection of scientific articles, is. 6: Experience*, Ekaterinburg: Azhur Publ., pp. 108–112. (In Russian)

* The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project no. 19-011-00826 "The politicization and depoliticization of philosophy in the context of biopolitics: a comparative analysis of polemic discourses".

2. Jay, M. (2006), The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault, *Constellations. An International Journal of critical and democratic Theory*, vol. 2, iss. 2, pp. 155–184. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1995.tb00025.x>.
3. Gadamer, H.-G. (1988), *Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics*, ed. by Bessonov, B. N., Moscow: Progress Publ. (In Russian)
4. O'Leary, T. (2008), Foucault, Experience, Literature, *Foucault Studies*, no. 5, pp. 5–25.
5. Foucault, M. (2004), *Use of pleasures. The story of sexuality*, vol. 2, transl. by Kaplun, V., Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
6. Foucault, M. (1996), *Discourse order*, transl. by Tabachnicova, S. Available at: <https://gtmarket.ru/library/articles/777> (accessed: 06.02.2019). (In Russian)
7. Bataille, G. (2016), Meditation method, transl. by Sabashnikova, A. A., in Bataille, G., *The amount of atheology*, Moscow: Ladamir Publ., pp. 231–264. (In Russian)
8. Foucault, M. (2005), *Intellectuals and Power: Politically Selected Articles, Speeches, and Interviews*, pt. 2, transl. from French by Okunev, I., ed. by Skuratov, B. M., Moscow: Praxis Publ. (In Russian)
9. Foucault, M. (1994), About transgression, in *Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century*, St. Petersburg: Mifril Publ., pp. 111–132. (In Russian)
10. Foucault, M. (2006), *Intellectuals and Power: Politically Selected Articles, Speeches, and Interviews*, pt. 3, transl. by Skuratov, B. M., ed. by Bol'shakov, V. P., Moscow: Praxis Publ. (In Russian)
11. Foucault, M. (2007), *Subject hermeneutics: Course of lectures delivered at the College de France in the 1981–1982 school year*, transl. by Pogonyajlo, A. G., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
12. Vizgin, V. P. (2001), Michel Foucault's Genealogy Project: Ontological Foundations, in *Michel Foucault and Russia: Digest of articles*, ed. by Harhordin, O., St. Petersburg and Moscow: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge Publ., Letnii sad Publ., pp. 94–109. (In Russian)
13. Garland, D. (2014), What is a "History of the Present"? On Foucault's Genealogies and Their Critical Preconditions, *Punishment & Society*, vol. 16 (4), pp. 365–384. <https://doi.org/10.1177/1462474514541711>.
14. Bataille, G. (1997), *Internal experience*, transl. by Fokin, S. L., St. Petersburg: Axioma Publ. (In Russian)
15. *Hejnone, Zh.-M.* (1994), Habermas and Bataille, in *Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century*, St. Petersburg: Mifril Publ., pp. 193–220. (In Russian)
16. Hart, K. (2011), Counter-spiritual life, *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury*, no. 4 (5), pp. 95–104. (In Russian)
17. Hart, K. (2004), *The Dark Gaze: Maurice Blanchot and the Sacred*, Chicago: University of Chicago Press.
18. Zhizhek, S. (2014), *Sensitive subject: absent center of political ontology*, transl. from Eng. by Shchukina, S., Moscow: Izdatel'skii Dom «Delo» RANKhiGS Publ. (In Russian)
19. Ven, P. (2013), *Foucault. His thought and personality*, transl. by Shestakov, A. V., St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
20. Jones, I. (2006), Heterodox Religion and Post-Atheism: Bataille / Klossowski / Foucault, *Minerva — An Internet Journal of Philosophy*, vol. 10. Available at: <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol10/religion.html> (accessed: 06.02.2019).
21. Foucault, M. (2011), The spirit of a soulless world. Conversation of Claire Brier and Pierre Blanchet with Michel Foucault, *Neprikosnovennyi zapas*, no. 5. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/5/be1-pr.html> (accessed: 06.02. 2019). (In Russian)
22. Fetisov, M. (2018), Political theology and secularization. The perseverance of one concept, *Sociologicheskoe obozrenie*, vol. 17, no. 3. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-30-55>. (In Russian)
23. Foucault, M. (2011), *Is it worthless to rebel?* Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/5/fu2-pr.html> (accessed: 02.06.2019). (In Russian)
24. Kant, I. (1999), *Critique of Pure Reason*, transl. by Lossky, N. O., Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
25. Blanchot, M. (1994), Limit Experience, in *Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century*, St. Petersburg: Mifril Publ., pp. 63–77. (In Russian)

Received: May 13, 2020

Accepted: December 29, 2020

Authors' information:

Dmitry M. Korotkov — PhD in Philosophy, Senior Lecturer; d.korotkov@spbu.ru

Lada V. Tsykina — PhD in Philosophy, Associate Professor; l.cypina@spbu.ru