

## ОСНОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ ДИСКУРСА В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ М. ФУКО

**В.Л. Афанасьевский**

ФКОУ ВО «Самарский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний»

Для цитирования: Афанасьевский В.Л. Основания понимания дискурса в историко-культурных исследованиях М. Фуко // Аспирантский вестник Поволжья. – 2019. – № 3–4. – С. 54–60. <https://doi.org/10.17816/2072-2354.2019.19.2.54-60>

Поступила: 08.04.2019

Одобрена: 13.05.2019

Принята: 10.06.2019

■ В статье эксплицируются предпосылки формирования концепции дискурса в трудах М. Фуко. Обосновывается мысль о том, что посредством дискурса французский мыслитель рассматривает исторические и социологические проблемы, выдвигая на первый план определённую прерывистость, которая, однако, не превращается в разрыв. Фуко по-новому подходит к общности текстов и проявлений определённой эпохи, которые он и называет дискурсом, открывая важные новации в методе историко-культурного исследования, что привело его к разрыву со стерильно-описательным, позитивистским историзмом.

■ **Ключевые слова:** дискурс; структурализм; эпистема; «археология»; генеалогия; культура; эпоха; история; мышление; познание.

## THE BASIS OF UNDERSTANDING OF DISCOURSE IN THE HISTORICAL AND CULTURAL RESEARCHES OF MICHEL FOUCAULT

**V.L. Afanasevsky**

Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia

For citation: Afanasevsky V.L. The basis of understanding of discourse in the historical and cultural researches of Michel Foucault. *Aspirantskiy Vestnik Povolzhiya*. 2019;(3-4):54-60. <https://doi.org/10.17816/2072-2354.2019.19.2.54-60>

Received: 08.04.2019

Revised: 13.05.2019

Accepted: 10.06.2019

■ The article explicates the prerequisites for the formation of the concept of discourse in the works of M. Foucault. It justifies the idea that, through discourse, the French philosopher considers historical and sociological problems, highlighting a certain discontinuity, which, however, does not turn into a gap. Foucault takes a new approach to the commonality of texts and manifestations of a specific epoch, which he calls discourse, opening up essential innovations in the method of historical and cultural research, which led him to break with sterile-descriptive, positivist historicism.

■ **Keywords:** discourse; structuralism; episteme; “archaeology”; genealogy; culture; epoch; history; thinking; cognition.

В середине XIX века в центр философского топоса врывается жизнь: С. Кьеркегор и В. Дильтей представили мир человеческого существования как специфическое бытие, характеризующееся конкретностью и времененностью. Этот процесс был тематизирован как антропологический поворот в философии. Постепенно в трудах мыслителей последней трети XIX века стала выстраиваться философская парадигма «*existenz*», для которой проблема человеческого существования и конкретности свершения исторических событий превратилась в центральную: «Парадигма *existenz* повернула философскую мысль к че-

ловеку. А неуловимость для рационального мышления неповторимого и единственного бытия человека как личности заставила философию искать этому индивидуальному бытию замещающий объект, который был бы объективным бытием человека, репрезентировал бы его и одновременно был бы доступен рациональному размышлению. Таким бытием выступает культура. Она объективирует в себе человека как возможность становления его бытия и его судьбы — его индивидуальности. Культура является необходимым условием и пространством существования, жизни и деятельности человека» [2, с. 7].

Философствование в русле парадигмы *existenz* привело к становлению в XX веке неклассической философии, которая привлекла в аналитику бытия социокультурный контекст.

Здесь нас будут интересовать предпосылки понимания дискурса, связанного во французском постструктурализме с именем М. Фуко, и мы попытаемся выяснить, может ли такое понимание дискурса быть действенным методом философско-культурной мысли: «...Фуко без объявления вступил в одну из центральных дискуссий современной мысли: соответствует ли истина своему объекту, похожа ли она на то, что говорит, как-то предполагает здравый смысл? <...> познание не может быть правдивым зеркалом реальности. <...> по его мнению, объект в своей материальности неотделим от формальных рамок, в которых мы его познаём и которые он называет неудачно выбранным термином „дискурс“» [1, с. 9].

Первой предпосылкой для понимания дискурса как средства выражения определённой культуры, в терминах Фуко, является «неочевидное» отношение к историческому сознанию и тем самым к истории как таковой. Из первой предпосылки вытекает вторая, которую можно назвать «осознанностью прерывности». Она не представима без третьей предпосылки, которую можно назвать «принципом особенности» культурного сознания. В целом, шкала предпосылок дискурса у Фуко представима следующим образом: на первом месте — скептическое отношение к пониманию истории как непрерывности времени и смысла, то есть к тому пониманию, которое присуще европейской культурной традиции; на втором — прерывность, трактуемая как разрыв во времени и содержании (в чём Фуко видит преимущество познания), и на третьем месте, в логической связи с предыдущими предпосылками, находится принцип «особенности» культурного сознания.

Фактически с начала своего творчества Фуко стремился осуществить сдвиг в поле истории, стремясь удалить из приоритетов в пространстве философии субъекта, лежащего в фундаменте нововременной истории мысли, для которой характерны «идеальные необходимости», «цели» и устойчивые, вносящие непрерывность «смыслы». Как философ Фуко понимал, что такой сдвиг возможен при условии выстраивания размышлений и действий на вводе «отвратительной машинки» (М. Фуко), вводящей в поле дискурса и практик «случай, прерывность, материальность» [6, с. 84]. Таким образом, предполагается основывать понимание истории на принципе автономного хаоса (своего рода аналоге

античного понятия беспредельного), который в категориально-понятийной иерархии предстаёт в качестве более высокой категории, чем его противоположность (аналог платоновского «эйдоса» и пифагорейского «предела»). Итак, сдвиг, совершаемый Фуко в истории, с точки зрения историко-философского развития представляет собой движение от Платона к софистам и от Парменида к Гераклиту.

Из предпосылок интерпретации дискурса следует, что дискурс можно понимать как проявление определённой культурной эпохи, которую Фуко называет «эпистема»: «...я имею в виду систему всех отношений, существующих в данную эпоху между разными областями знания. Имею я в виду факт, например, что математика на определённом этапе стала использоваться для физических исследований, что лингвистику, или семиологию, науку о знаках, использовала биология (для генетической записи), что теория эволюции стала моделью для историков, психологов, социологов в XIX веке» [3, с. 633–634]. Здесь рассматриваются понятия, разработанные и применяемые в конкретных историко-культурных контекстах: «Фуко хотел, чтобы дискурс распространялся на самые незначительные детали, касающиеся исключительно анатомии и физиологии, а не личности человека, — короче говоря, на детали, о которых заговаривают только в постели или в кабинете врача» [1, с. 12]. По Фуко, эти эпистемы в их языково-семиотическом измерении формируются в пространстве конструирования научных символов и научного языка. Эпистемы резко отличаются друг от друга, ибо, выступая в качестве фундаментальных принципов организации научного мышления, они чётко разведены в пространстве и во времени. Эти принципы образуют правила взаимосвязи различных представлений и всевозможных опытов. Эпистема, по терминологии Фуко, определяет и ограничивает способ рассуждения, то есть дискурс, благодаря которому познание делается возможным и одновременно опосредствуется.

В качестве классического примера того, что понимается под этим понятием, философ приводит Новое время, отмеченное рационализмом. Вся эта эпоха представляется Фуко как цельная эпоха человеческого познания, которая настолько радикально отличается от предыдущей языком, духовными установками, ценностями и мышлением вообще, что все проявления данной культуры необходимо рассматривать как проявления одного и того же способа познания, рациональности, или, в терминологии Фуко, одной и той же эпи-

стемы. Итак, в эту эпоху не только создается код общеевропейской культуры, но и продуцируются понятия, обязывающие всех членов единой европейской культуры понимать определённые вещи определённым образом, как само собой разумеющиеся и безусловные: «Основополагающие коды любой культуры, управляющие её языком, её схемами восприятия, её обменами, её формами выражения и воспроизведения, её ценностями, иерархией её практик, сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться» [7, с. 33].

Эпистема эпохи Нового времени определяется, с одной стороны, классическим периодом европейского рационализма (XVII век), а с другой — началом XIX века. Между ними Фуко видит *существенную прерывность*. Общественные изменения, происходившие в течение столетий в европейском обществе, оставили свой след в проявлениях европейского мышления (в самом широком смысле). Поэтому историческая наука может использовать их как источник познания того развития общества, продуктом которого они являются. Некоторые формы духовного освоения общественного развития имеют временный характер и представляют собой важное средство для характеристики духа данной эпохи. Но есть формы, имеющие постоянную ценность. Историческое, в понимании структуралистов, связывает возникновение таких понятий, как гуманизм, человек и другие, с определённой эпохой, местом и временем их возникновения. В то же время структуралисты утверждают, что эти понятия связаны только с языком своего времени, и только в нём коренится их смысл. За пределами эпохи, в которую они возникли, и за пределами языка, в котором они впервые воплотились, они теряют свой первоначальный смысл и означают совсем иное.

При помощи понятия «эпистема» Фуко пытается объять динамику утверждения буржуазного общества, буржуазного государства и т. д., а также процесс образования (в результате сложного взаимодействия с предшествующей культурой) нового культурного синтеза, в котором разными способами проявились и отразились все части развивающегося общества. Это понятие им предназначается для выделения самого культурного процесса с XVII до XIX века из исторического развития и затем характеристики посредством его данной эпохи.

Если бы в структуралистской трактовке истории европейского мышления, с которой

выступил Фуко, речь шла только о новой периодизации его развития, то можно было бы допустить, что классический рационализм XVII века, эпоха Просвещения, естественные и общественные науки, философия и литература XIX столетия — всё это создает отличающееся от предыдущих эпох целое, которое можно рассматривать как завершённую и целостную эпоху европейского мышления: «Порядок, на основе которого мы мыслим, имеет иной способ бытия, чем порядок, присущий классической эпохе... система позитивностей изменилась во всём своём объёме на стыке XVIII и XIX веков. Дело не в предполагаемом прогрессе разума, а в том, что существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, представляет их знанию» [7, с. 35]. Но намерения Фуко метят за пределы исторической классификации и содержат в себе требование, означающее отход от традиций этой эпохи.

Как же обосновывает Фуко данный отход от традиций новоевропейского рационализма? Посмотрим на его отношение к неочевидности классификационной системы европейского мышления при сравнении её с другими классификационными системами. В одном из произведений Борхеса приводится классификация зверей, взятая из древней китайской энциклопедии. Здесь все «животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) приручённых, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включённых в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбиравших кувшин, о) издали казующихся мухами» [7, с. 28]. Эта классификация, с точки зрения европейца не имеющая никакого смысла, вызвала у Фуко сомнения в очевидности традиционной европейской классификации. Он выдвинул идею о неочевидности нашего, европейского, способа мышления, так как китайская энциклопедия включает в одну серию то, что согласно европейской логике было бы невозможным: здесь реальное и нереальное находятся рядом, связанные между собой простой линейной связью. Но можно ли на этом основании считать, что китайская классификация лишена какого бы то ни было смысла? Фуко убежден, что такой вывод неправомерен. Тот факт, что в этой классификации содержатся категории вымышленных животных и сирен рядом с категориями свободно бегущих собак, говорит о том, что каждая из указанных китайских категорий



обладает конкретным содержанием: в одном случае это животные, существующие реально, в другом — они являются плодом фантазии. Следовательно, всё классифицировано своеобразным методом.

Удивление, вызванное иной классификационной системой, отличающей одну культуру или эпоху от другой, выражает необходимость рефлексии человека относительно способа своего мышления. Это чувство является достаточно острым и в рамках одной культуры. Мы принимаем наследство античного мышления, испытывая уважение к его рационализму, который нам кажется близким. Но мыслим мы сегодня иначе, и это сознание укрепляет нашу уверенность в развитии, в том, что история является процессом. Знакомство с незнакомой, чуждой культурной областью может это чувство обострить в ещё большей степени. Но и европейская традиция даёт нам достаточно материала для подобного «удивления». Можно сослаться на мир средневековых рукописных повествований о бесах или на скульптурные украшения и орнаменты средневековых кафедральных соборов. Образы реальных и мифических животных воплощают в этом символическом изображении стремление средневекового европейского человека каким-то образом классифицировать окружающий его мир явлений, попытку придать ему определённое значение и тем самым овладеть им, «обезвредить» его.

Осознавая «неочевидность» нововременного рационализма или современного, посредством которого мы воспринимаем и выражаем мир в понятиях, эта «неочевидность» понимается нами, прежде всего, как различие в достигнутом уровне рационального понимания мира по сравнению с предшествующим уровнем рационализма в истории нашей культуры или же по сравнению с уровнем рационализма, достигнутым в других культурах. Концепция генезиса европейского рационализма Нового времени Фуко, вызванная рефлексией по поводу его неочевидности, основывается на представлении о несамостоятельности субъекта в отношении познания. По его мнению, человек познаёт и выражает это познание только тем способом, который действует на бессознательном уровне и характерен для современной ему эпохи. Историю культуры формируют, следовательно, «эпистемические структуры», определяющие качество различных сфер знания. Дискурс, принятый в данной эпохе, связывает познающий субъект своими формами и законами. Выйти за их пределы, освободиться от них вряд ли возможно.

В дискурсе отображаются, таким образом, главные и второстепенные темы различных форм познания нововременной европейской культуры, от эпохи Ренессанса до зарождения современной науки. Фуко не рассматривает эту эпоху в целом как историческое движение европейского рационализма, продолжением которого при таком рассмотрении явилось бы сегодняшнее познание, в ряде отраслей знания опирающееся на то, что было познано и эксплицировано в XVII и XVIII веках. Собственный положительный заряд познания XVIII–XIX столетий резко и глубоко изменился. Но, по Фуко, это следствие того, что «существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию» [7, с. 35]. Следовательно, по Фуко, было бы ошибкой изучать познание и его развитие в направлении к предполагаемой объективности, в которой можно было бы увидеть нашу современную науку. Фуко стремится к другому: «...нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, *эпистему*, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а, скорее, историей *условий их возможности*; то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания. Речь идёт не столько об истории в традиционном смысле слова, сколько о какой-то разновидности „археологии“» [7, с. 34–35]. Эти духовные конфигурации и являются дискурсом. Культура типизируется на базе её эпистемической структуры, которую историк науки вычленяет посредством наличных дискурсивных практик. Эти практики формируются посредством конкретного комплекта знаков и способа, при помощи которого выделена определённая сфера знания.

Науку, изучающую дискурсы и эпистемы как конкретно-историческое пространство, в котором формируются различные элементов знания, Фуко определяет как «археологию знания». Само понятие «археология» свидетельствует о том, что здесь отсутствует представление о прогрессе и континуальности истории. Здесь можно говорить только о присутствии дискретно утвердившихся и движущихся в небытие эпистем. Выявление истории и оснований (возможности) определённого дискурса Фуко осуществляет посредством двух взаимодополняющих аналитик.

«Генеалогический» анализ направлен на изучение образования дискурсов как *дискретных* практик с определёнными регулярностями. «Критический» анализ, значимый лишь в соединении с «генеалогическим», изучает «процессы прореживания, а также перегруппировки и унификации дискурсов» [6, с. 87].

Способ существования дискурса парадоксален: его реальность «невидима и нескрыта». Поэтому, хотя дискурс «всегда уже здесь», для его выявления необходимо произвести ряд операций. Фуко редуцирует некоторые понятия традиционной истории идей («влияние», «автор», «произведение», «ментальность»). Эти понятия стирают различия между элементами знания, создавая образ его непрерывного развития и рационализации. Они выполняют своего рода защитные функции, скрывая несоразмерность знания и его «юридического» владельца — субъекта. *De facto* знание либо есть нечто «большее», чем субъект, и навязывает ему свои правила, историческая длительность которых охватывает многие поколения, либо оно «меньше» по своей текстуре, чем его «автор» (так, в научном и литературном тексте можно обнаружить дисперсию «автора», которая разыгрывается во взаимодействии целого множества различных *ego*). В пределе появление элемента знания рассматривается как событие, случайное по отношению к субъекту, но подчиняющееся «условиям возможности», вводимым «эпистемой» — исторически ограниченным ансамблем анонимных и неосознаваемых кодов: «то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания» [7, с. 35]. Такой элемент дискурса Фуко отделяет от логических и лингвистических единиц — фраз и пропозиции [5, с. 81–106].

В отличие от пропозиции, единица дискурса не отсылает к референту (реальному «положению дел») и поэтому не может трактоваться в терминах истинного/ложного. Дискурсивный элемент не соотносится с представлениями субъекта (в отличие от лингвистической фразы, опознаваемой как осмысленная/бессмысленная в силу своей представимости). Сегмент дискурса создает *саму возможность* субъективных представлений или описаний референтов, поскольку он устанавливает элементарный порядок в определённой совокупности знаков. Его можно рассматривать как таблицу с пустыми клетками, позволяющую идентифицировать объект или значение, разместив его в одной из ячеек. Такая сетка различий существует как особая практика, а не ста-

тичная структура: «В каждой культуре между использованием того, что можно было бы назвать упорядочивающими кодами, и размышлениями о порядке располагается чистая практика порядка и его способов бытия» [7, с. 34]. В любой исторической формации знания осуществляется практика различения объектов, уточнения возможных позиций субъекта, связывания и разделения групп высказываний. Эта дискурсивная практика анонимна — она «практикуется». Итак, дискурс — «это не сознание, которое помещает свой проект во внешнюю форму языка, это не самый язык и, тем более, не некий субъект, говорящий на нём, но практика, обладающая собственными формами сцепления и собственными же формами последовательности» [5, с. 168].

Именно дискурс определяет мышление, познание и выражение познания определённой эпохи, предлагает мышлению темы и способы их разработки. Он изменчив в выборе тем и в способах их разработки. Фуко определяет пространство дискурса как «неудержимое, прерывистое, воинственное, а также беспорядочное и гибельное, грандиозное, нескончаемое и необузданное бурление» [6, с. 78]. Например, феномен душевного расстройства и его носитель — сумасшедший — рассматривались совсем иначе в Средневековье и даже в эпоху Ренессанса, нежели в философии, медицине и в зарождавшейся психологии Нового времени. В Средние века сумасшедший представлялся как на свой лад выражающий правду: он внушал страх не в силу своего состояния, а тем, что выражал то, чего нельзя было понять, что содержало какую-то замаскированную, непонятную правду. Поэтому ему оказывались боязливые почести: он был не больным человеком, а каким-то иным. Как на больного на него стала смотреть лишь медицина Нового времени: в нём видели помешанного, не вмещавшегося в норму, больного, заслуживающего жалости и сострадания, того, кто нуждается в помощи и кому следует помочь. Можно привести другие примеры того, что Фуко называет метаморфозой дискурса в рамках одной эпистемы.

Дискурс определяет для познающего субъекта предмет и способ познания, тем самым Фуко показывает, что человек в процессе познания совсем лишён творческой активности и что сам дискурс также преходящ и изменчив. Его формы меняются: трудно определить его начало и конец. С одной стороны, дискурс владеет человеком, с другой — скрывается перед ним и не поддаётся ему. Однако преходящий характер дискурса означает временность как слов, которыми он выражен, так и тем,

которые встроены в дискурс. Следствия, вытекающие из этого вывода, весьма многозначительны, поэтому Фуко и другие философы-структуралисты (например, К. Леви-Строс) сосредоточивают на них своё внимание.

Однако, вернёмся к проблеме дискурса как сознания. Проблема отношения между бытием и сознанием выступает в самых разнообразных формах: это касается и проблемы дискурса. Выше уже было показано, что сознание (здесь — дискурс) определяет общество, эпоху, субъекта, то есть конкретного исторического создателя дискурса определённой эпохи, в которой дискурс существует. В «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн утверждает: «1. Мир есть все, что происходит. 1.1. Мир — целокупность фактов, а не предметов. 1.11. Мир определён фактами и тем, что это *все* факты <...> 1.13. Мир — это факты в логическом пространстве» [4, с. 5]. О чём здесь говорит великий философ? По существу, о том, что, хотя то, что имеет место, эквивалентно действительности, оно не тождественно объективно существующему миру в целом. Но если определённые факты в качестве эквивалентных действительности расположить в определённом «логическом пространстве» (Л. Витгенштейн), то, исходя из этого порядка, в нём должны наличествовать все факты, которые к нему относятся и которые создают его (если бы некоторый «факт»-действительность отсутствовал, логическое пространство не было бы целым). Только в таком случае факты создают «мир». Предметы, таким образом, определяются не свойствами, с которыми они якобы присутствуют в мире, но теми возможностями, которые позволяют входить в «положения вещей» как виртуальные события или «факты». Но этот «мир» — лишь частичный мир, ибо это мир всегда только одного определённого логического пространства, то есть определённого языка: «Логическое не может быть лишь — возможным. Логика имеет дело с любой возможностью, а её факты суть все возможности. <...> ...ни один объект немислим вне возможности его сочетаний с другими» [4, с. 5]. Определённая совокупность предложений составляет, по Л. Витгенштейну, некий язык, который, хотя и не тождествен действительности, в случае, если он истинен, определяет факты с полным значением. За пределы этого «имманентного реализма» семантическая философия выйти не может. Итак, субъективное сознание, по Витгенштейну, эмпирически определяет, *что* является истинным или ложным, и отсюда — *что* является действительным или недействительным. Здесь важно подчеркнуть, что неистинное или не-

полное предложение не означает для философа отсутствия смысла. Он считает, что такое предложение может заключать в себе возможность факта, который ещё не стал действительностью. Однако какова связь между сказанным в «Логико-философском трактате» Витгенштейна и дискурсом Фуко? Эта связь состоит в том, что Фуко понимает свой дискурс наподобие совокупности истинных предложений Витгенштейна (тезис 1.1). Причём совокупность дискурсов образует высшее целое, как у Витгенштейна определённые «факты» в логическом пространстве создают «мир» (тезис 1.13). На этом прямое сходство между Фуко и Л. Витгенштейном заканчивается (но влияние Витгенштейна на Фуко выходит за эти рамки).

Итак, в концепции Фуко наблюдается знаменательный сдвиг. Этот сдвиг был сделан, по всей вероятности, наряду с влиянием психоанализа, под воздействием теории знаков де Соссюра, который рассматривается как продукт определённой общественной (здесь — речевой) практики. Каким бы ограниченным ни было у де Соссюра понимание общественной обусловленности знака как продукта (и одновременно как носителя) языка, всё же в концепции Фуко оно уже определённо продвигает понимание дискурса за рамки индивидуального речевого и оценивающего действия, в пределах которого оно остаётся у Витгенштейна и других представителей семантической философии. У Фуко дискурс задан определённой эпистемой, которая представляет собой социальный конструкт. Как Витгенштейну необходимы определённые предпосылки для того, чтобы высказывание было истинным, так дискурс, по Фуко, должен обладать определёнными свойствами, благодаря которым он только и будет признан дискурсом той эпохи, эпистемы, к которой он относится. Но, в отличие от концепции Витгенштейна, здесь выбор этих свойств дискурса не является индивидуальным актом, а, напротив, дискурс их предполагает сам.

Однако отметим, что дискурс, каким его видит Фуко, позволяет рассматривать тексты определённой эпохи как некий представший в археологическом разрезе гомогенный слой, находящийся в необозримой совокупности человеческого сознания и отличающийся своими особыми знаками. В определённом смысле попытка Фуко по-новому подойти к общности текстов и проявлений определённой эпохи, к общности, которую он называет дискурсом, представляется серьёзным шагом в методе историко-философского исследования уже потому, что он покончил



со стерильно-описательным, позитивистским историзмом. Проект Фуко органически вписывается в традицию критицизма от Канта до Франкфуртской школы, с которой он имеет много точек пересечения. Философ точно показывает возникновение всех основных тем европейской культуры.

## Литература

1. Вен П. Фуко: его мысль и личность / Пер. с фр. А.В. Шестакова. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 195 с. [Ven P. Foucault. His thought and personality. Translated from French A.V. Shestakov. Saint Petersburg: Vladimir Dal'; 2013. 195 p. (In Russ.)]
2. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Онтология культуры (Избранные работы). — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. — С. 3–17. [Konev V.A. Filosofiya kul'tury i paradigmy filosofskogo myshleniya. In: Ontologiya kul'tury (Izbrannye raboty). Samara: "Samskiy universitet"; 1998. P. 3-17. (In Russ.)]
3. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. — 880 с. [Reale D, Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dnei. Vol. 4. Saint Petersburg: Petropolis; 1997. 880 p. (In Russ.)]
4. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. 1. — М.: Гнозис, 1994. — С. 1–73. [Vitsgen-shtejn L. Filosofskie issledovaniya. In: Filosofskie raboty. Translated from German M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev. Part 1. Moscow: Gnozis; 1994. P. 1-73. (In Russ.)]
5. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. под общ. ред. Б. Левченко. — Киев: Ника-Центр, 1996. — 208 с. (Серия «OPERA APARTA»; Вып. 1) [Fuko M. Arheologiya znaniya. Translated from French; ed. by B. Levchenko. Kiev: Nika-Centr; 1996. 208 p. (Seriya «OPERA APARTA»; Vyp. 1) (In Russ.)]
6. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц., комм. и посл. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. [Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let. Translated from French, comm. and afterword S. Tabachnikova. Moscow: Kastal'; 1996. 448 p. (In Russ.)]
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Серия: Для научных библиотек / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. — СПб.: А-кад, 1994. — 406 с. [Fuko M. Slova i veshchi. Arheologiya humanitarnykh nauk. Seriya: Dlya nauchnykh bibliotek. Translated from French V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova. Saint Petersburg: A-cad; 1994. 406 p. (In Russ.)]

## ■ Информация об авторе

*Вадим Леонидович Афанасьевский* — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права, ФКОУ ВО «Самарский юридический институт ФСИН России». E-mail: adler\_vadim@mail.ru.

## ■ Information about the author

*Vadim L. Afanasevsky* — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Theory and History of State and Law, Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia. E-mail: adler\_vadim@mail.ru.