

УДК 141.12

DOI: 10.17223/1998863X/36/24

**С.А. Гашков**

## **К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ЭПИСТЕМА» В РАБОТЕ «СЛОВА И ВЕЩИ» МИШЕЛЯ ФУКО**

*Понятие «эпистема» является важнейшим в «археологический» период творчества Фуко. В работе «Слова и вещи» речь ещё не идёт ни о генеалогии отношений власти и знания, ни о герменевтике европейской субъективности. Что такое эпистема? Основываясь на текстах самого Фуко, а также на ряде исследовательских работ, мы пытаемся ответить на этот непростой вопрос.*

*Ключевые слова: М. Фуко, эпистема, материалистическая онтология, структурализм.*

«Археология» Фуко, очевидно, не вписывается в ряд привычных дисциплин, таких как «история философии», «философия науки» или «философия истории», в которых прослеживается взаимосвязь некоторых рационально значимых моментов, позволяющих систематизацию и периодизацию знаний. С другой стороны, Фуко выстраивает «археологию» как позитивный структуралистский метод, призванный к раскрытию глубинных структур знания как в тех пластах, которые таковой ценностью признанно обладают, как и в тех, которым в ней привычно отказывают специалисты. «Слова и вещи» (1966) – книга, ознаменовавшая собой пик развития французского структурализма и ставшая ключевой в университетской карьере самого Фуко, в значительной степени посвящена анализу трёх эпистем: доклассической (ренессансной), классической (XVI–XVII века) и «антропоцентрической» (XVIII–XIX века). Важнейший вопрос, который мы должны себе здесь поставить: что такое эпистема? Фуко подчёркивает, что, вводя этот термин, он противопоставляет свой археологический метод традиционной объективистской истории знания:

«... Здесь знания не будут рассматриваться в их развитии и объективности... 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... совершенствования, а... историей условий их возможности...» [1. С. 35].

В переходе от вопроса об онтологических основаниях мышления к вопросу об упорядочивании дискурсивных практик нужно видеть разрешение проблемы возникновения того несистематического способа мышления, который не исключает, однако, систему как таковую, но предпосылает ей бытие поля исторического совершения.

«Эпистема не есть некая большая теория, подпирающая (всякое знание), это пространство рассеяния, это открытое поле... эпистема не есть срез истории, общий всем наукам; это одновременная игра специфических последствий» [2. Т. 1. С. 58].

В сочинении 1963 года «Рождение клиники» Фуко обращается к эписте-

мологическому анализу социальной функции высказывания. Он выступает с той идеей, что необходимо далее не рассматривать высказывание внутри данного дискурса, как это было принято в позитивистской философии языка, но сравнивать высказывания, взятые из различных параллельных дискурсов.

«Нужно было бы в таком случае трактовать данные дискурса не как автономные ядра множественных значений, но как события и функциональные сегменты, постепенно формирующие систему. Смысл высказывания определялся бы не сокровищем содержащихся в нём намерений... но разницей, которая его артикулирует в других реальных и возможных современных ему высказываниях... Вот тогда появилась бы систематическая история дискурсов» [3. С. 63].

Таким образом, в «Рождении клиники» впервые появляется идея эпистемы, которая получает дальнейшее развитие и расширение в «Словах и вещах» (1966). Семантическое поле этого понятия охватывает базовые теоретические принципы социальных наук, включая в себя вопросы о сущности языка, знака, значения и порядка представления.

В статье, появившейся уже в июле 1967 года в журнале *Critique* «Смерть человека или истощение *cogito*», посвящённой выходу «Слов и вещей», Ж. Кангилем, философ и историк науки, пытается прояснить научной публике философское и научное значение такого события, как выход «Слов и вещей», и, конечно, не обходит вниманием вопроса о введении этого нового понятия. Он подчёркивает вторичность внутри эпистемы теории знания по отношению к практике знания:

«Трудно быть первым, кто даёт имя некой вещи... Вот почему понятие эпистемы, объяснению которого Фуко посвящает своё произведение, не обладает характером непосредственной очевидности. Культура есть некий код упорядочивания человеческого опыта ... наука или философия суть теория или интерпретация порядка (... ) Они предполагают существование сети или конфигурации форм предварения (*appréhension*) по отношению к продукции культуры, которые конституируют уже, по отношению к этой культуре, некое знание (*un savoir*) по сю сторону наук или философий. Эта сеть неизменна и уникальна в некую эпоху, которая определяет себя и, следовательно, отделяет себя по отношению к ней» [4. С. 179].

Таким образом, в эпистеме можно увидеть некую промежуточную форму, предваряющую возникновение наук и философий в полноценном виде, некий культурный «фон» возможности научного мышления, непрозрачный в то же время для самих учёных, принадлежавших к той или иной эпохе. В этом смысле важнейшим достижением «Слов и вещей» следует признать открытие чистого «опыта порядка», а точнее «упорядочивания», предложенного Фуко вместо традиционного культурологического функционализма. Через введение понятия «эпистемы» принцип нахождения исторических критериев научности решительным образом выводится по ту сторону как философской метатеории, так и эмпирической истории научных опытов и открытий, которая оказывается, таким образом, внешней по отношению к внутренне структурированной научной и исторической реальности. У того же Кангилама мы находим следующее определение, проясняющее связь между эмпирической историей и эпистемой:

«Этот фон возможной науки и есть то, что Фуко называет эпистемой. Это больше не первичный код западной культуры, это ещё не некая наука как оптика Гюйгенса или некая философия как система Мальбранша. Это то, без чего нельзя было себе вообразить возможными эту оптику или эту философию, в их эпоху скорее, чем три четверти века назад» [4. С. 605].

Из понятий, вводимых археологией Фуко, понятие эпистемы является наиболее радикальным и обладающим наиболее творческой и проблематической мощью. Эпистема не есть только инструмент археологического анализа, но также и некое философско-историческое априори, указывающее на связь разнородных элементов истории мысли и переводящие теоретические затруднения научного исследования, существовавшие в плоскости трансцендентного претворения сугубо философских идей и категорий, в область *прагматических* предпосылок труда, языка и жизни. То есть, заключаем мы, научно-философское значение эпистемы как исторического априори в «Словах и вещах» состоит в том, чтобы не только связывать различные исторические дискурсы, как то было в «Рождении клиники», но в том, чтобы служить недостающим переходным звеном между историей знания и исторической реальностью.

В своём «Предисловии» к английскому изданию «Слов и вещей» Фуко указывает, что археология есть история систем «неформального» знания. Иными словами, Фуко претендует на то, что гуманитарное знание обладает не меньшей, а даже большей строгостью, чем естественнонаучное. Понятие «эпистемы» в этом смысле не означает ничего иного, как указание на особую строгость и точность «гуманитарных наук» (согласно Фуко, речь идёт о лингвистике, экономике и биологии). Так, сравнивая эпистемы с парадигмами Куна, Х.-Г. Меркиор подчёркивает то важное различие, что куновские «научные парадигмы» – ближайший аналог эпистем, связанных с изменениями представлений физики об устройстве объективного мира, – всё же не подчиняются строгим правилам. В то же время эпистемы представляют собой «фундаментальный код», «генеративную грамматику когнитивного языка». Эпистемы являются чем-то большим, чем «мировоззрениями», «и зависят от более глубокого уровня сознания и бессознательного» [5. С. 67]. Смысл «сознательного» и «бессознательного» раскрывается, согласно Меркиору, в современной «антропологической» эпистеме, в которой «человека» изучают, с одной стороны, психология, социология и «культурология», рассматривая его как субъект, с другой стороны, биология, экономика и филология, соответственно, как объект.

Впрочем, в последнем произведении «археологического» цикла – «Археологии знания» (1969) – Фуко даёт неожиданно формальное определение эпистемы, которое отражает в большей степени проблематику связи эпистемы с историей знания, но в малой степени связи её с реальностью. Этот этап принято считать «методологической неудачей» археологии, в результате которой Фуко вскоре отказался и от понятия эпистемы.

Итак, можно задать себе вопрос: является ли археология Фуко своеобразной методологией истории науки вообще и философии в особенности, отвлечённой от привычного «телеологизма», одинаково свойственного гегельянству, марксизму и позитивизму? Вопрос о том, в каком смысле мы можем

рассматривать Мишеля Фуко как философа, упирается, таким образом, в отношение археологии к феноменологии, философскому учению, превзошедшему романтические и позитивистские прогрессистские установки. В этой связи нам хотелось бы, во-первых, проанализировать отдельные важные положения весьма интересных работ некоторых ведущих специалистов по философии Фуко. Во-вторых, нам представляется необходимым сузить поле нашего исследования пространством одной эпистемы, а именно той, которую Фуко называет «классической».

Выбор «классической» эпистемы оказывается не случайным не только в отношении параллели с феноменологией. Вспомним, что Гуссерль придавал особое значение нововременной науке Галилея и Декарта, а Хайдеггер говорил о представляющем мышлении, начинающемся с картезианства. Классическая эпистема нам может быть особенно интересна, например, в том пространстве, о котором говорит Э. Балибар, называя его «постмарксистским в двояком смысле», и в том смысле, в котором возникает следующая сложность: «Как мыслить категории историчности, исходя из материальности тела, не вписывая при этом историческое событие в горизонт метаморфоз *жизни..?*» [6. С. 75]. Речь идёт о том, что человек, будучи существом историческим, не может обладать некоторой сущностью, будь она ассоциирована с его духовной или телесно-материальной природой. Поэтому речь и должна, как нам представляется, идти о периоде в истории, в котором ставится вопрос о пространстве произвольного комбинирования знаков, который и представляет собой, в археологии Фуко, «классическое мышление». Таким образом, на наш взгляд, речь идёт не просто о той «классической эпистеме», которая, «возможно, некогда была», но той, которая «только и должна была быть». Но здесь-то и возникает у Фуко известное трение между «материализмом» и «трансцендентализмом», которое некоторые исследователи (Беатрис Хан) сопоставляют с двояким прочтением Канта: антропологическим и критическим. Внимательному читателю «Слов и вещей» становится понятно, что эпистема не может быть ни до конца прагматической, ни априорно-исторической структурой, что предполагало собой сущностное видение практик либо знания, вписывая эпистему в рамки социальной, историко-культурной или естественнонаучной действительности.

Иными словами, в том смысле, в котором, как говорит тот же Балибар, Фуко (как и Маркс) является историческим «номиналистом», т.е. мыслит не философию истории, а «философию в истории» [6. С. 75]. Маркс как философ-материалист в этом смысле вписывается в ту рационалистическую традицию, которая постулировала наличие единой человеческой сущности, проявляющейся, например, в труде. «Классической эпохой» знания оказывается та эпоха, в которую знание не сводится ни к ренессансному «соответствию» и «подобию» знаков, о которых пишет Фуко, ни к послекантовскому философско-историческому трансцендентализму. В этом смысле классическая эпистема должна характеризоваться наличием «произвольной системы знаков», «аналитической решётки» и «пространства для комбинаторики», противопоставляемой «естественному».

«В классическую эпоху, – пишет Фуко, – использование знаков означает не попытку, как в предшествующие века, найти за ними некий изначальный

текст раз произнесённой и постоянно повторяемой речи, а попытку раскрыть произвольный язык, который санкционировал бы развёртывание природы в её пространстве, опорные термины её анализа и законы её построения. Знание не должно больше заниматься раскопками древнего Слова в тех неизвестных местах, где оно может скрываться, теперь оно должно изготавливать язык, который, чтобы быть добротным, то есть анализирующим и комбинирующим, должен быть действительно языком исчислений» [1. С. 97].

К духовным истокам современности в философском осмыслении эпохи возникновения европейской субъективности и «новой» науки обращались в XX веке такие разные мыслители, как Фуко, Хайдеггер или Мамардашвили. Попытку ответить на вопрос, в какой мере мы можем и должны рассматривать Фуко как философа, основываясь преимущественно на его археологии, мы находим в подробной и весьма основательной работе Беатрис Хан «Недостающая онтология Мишеля Фуко». Мы должны согласиться с Хан, что творчество Фуко не только возможно делить на «периоды»: «археологический», «генеалогический», «герменевтику субъекта», но и видеть изменение «эпистема», «архив», «диспозитив», «дискурс». Понятие эпистемы характеризует в «Словах и вещах» археологический метод, а археология может рассматриваться как соперница и «второе я» феноменологии. В «Археологии знания» понятие эпистемы практически заменяется на понятие архива.

Жерар Лебрэн утверждает, что современный выходу «Слов и вещей» читатель в большей мере воспринимает эту книгу как полемику с феноменологией, с одной стороны, и как набросок истории философии – с другой. Ж. Лебрэн выдвигает три дополнительных полемических тезиса: 1) феноменология не была способна понять природу классического дискурса, 2) феноменология была несправедлива к Канту, 3) феноменология считала себя продолжением очень древнего проекта, в то время как она оказалась продуктом своего времени [7. С. 34].

Лебрэн отмечает, что, в отличие от Гуссерля, который ассоциировал универсальный матезис с математизацией науки, Фуко перемещает центр анализа с «исчисляемого» на «упорядочиваемое» и вводит понятие «представления» вместо геометрического априори, о котором говорит Гуссерль. Таким образом, понятие «представления» носит полемический характер, утверждает Лебрэн. «Так, – пишет Лебрэн, – мы немного лучше понимаем, почему Фуко пришлось создать понятие эпистемы и (парафеноменологическое) понятие исторического априори» Таким образом, Фуко удаётся избежать феноменологического объективизма, прослеживающегося в том же «Кризисе». «Не следует сожалеть, что у Декарта не было трансцендентального эго, поскольку он не мог этого предчувствовать: «в те времена» Когито могло появиться как первое звено цепи доказательств» [7. С. 35]. Таким образом, Лебрэн подчёркивает, что Фуко удалось избежать подводных камней трансцендентализма, на которые наталкивался и Гуссерль, и, можно сказать, и Хайдеггер. Очевидно, Декарт не ставил себе задачей заложить основы трансцендентализма, историцизма и критического идеализма, философские основания одной эпохи не могут быть выведены из другой.

Беатрис Хан также придаёт особую важность сложным связям археологии Фуко и феноменологии. Беатрис Хан напоминает слова самого Фуко

о том, что для него важнейшим философом являлся Хайдеггер, и всё его философское развитие предопределено мыслью Хайдеггера, хотя специальных исследований он ему не посвящал. «Может быть, в этом смысле, – замечает Хан, – хайдеггеровская онтология может быть прочитана как не-сознательное (*impensé*) творчества Фуко, – не потому, что он об этом никогда не думал или забыл, но потому, что он с нею работает, не формулируя этого эксплицитно, так как требуется внутреннее осмысление» [8. С. 27]. Возвращаясь в «Заключении» к своему труду к данному вопросу, Хан подчёркивает следующие фундаментальные соответствия у Фуко и Хайдеггера: 1) мысль понимается в не-метафизическом смысле, она связывается с повседневными практиками, что оспаривает тезис Гуссерля о значении как о продукте интенциональности, 2) мысль предшествует осмыслению, сознательности, и в этом смысле присутствует на доонтологическом уровне, «ангажированная модусом бытия дазайн». И в этом смысле, «мысль, как кажется, обозначает, по Фуко, аналог «понимания бытия», имманентного человеческим практикам», 3) человек определён через то, что у него нет никакой постоянной природы, понятия «субъективность» и «человек» ставятся обоими мыслителями под вопрос [8. С. 309].

Другая очевидная параллель может быть проведена между эпистемой Фуко и Хайдеггеровским «временем картины мира» (*Weltbild*), так как в центре классической эпистемы и «времени картины мира» у Фуко и Хайдеггера соответственно оказывается «представление» (*représentation, Vorstellung*).

Говоря о близости различения ренессансной и «модерновой» модели, Х.-Г. Меркиор отмечает: «Хайдеггер предлагает антитезу между «соответствием» (*Entsprechung*) как законом мышления до современности и представлением как нормой современного знания» [5. С. 49]. В «Время картины мира» Хайдеггер показывает, что современная наука, естественная или гуманитарная, занята опредмечиванием сущего в объясняющем представлении, «которое имеет целью поставить перед собой всякое сущее так, чтобы рассчитывающий человек мог... удостовериться в нём» [9. С. 50]. Человек, по Хайдеггеру, становится исключительным субъектом – «подлежащим», на которое всё сущее опирается в своём бытии. Собственно, Фуко разносит по разным местам нововременной антропоцентризм и классический рационализм в той же мере, в какой он дифференцирует ренессансный пантеизм и классику. Фуко видит в классической эпистеме период, когда появилась возможность искусственного и произвольного упорядочивания образных систем мира.

«Существует единственная и необходимая диспозиция, пронизывающая всю классическую эпистему: это совместное вхождение универсального исчисления и поиска элементарных основ в систему, которая является искусственной и которая, благодаря этому, может раскрыть природу, начиная с её исходных элементов... Именно эта система вводит в познание вероятность, анализ и комбинаторику, элемент произвола, оправданный в рамках системы. Именно эта система сближает всякое знание с языком и стремится заместить все языки системой искусственных символов и логических операций» [1. С. 49].

Эпистема очерчивает с первого взгляда не видимый, но проясняемый в рассуждении круг того, что перестаёт быть самоочевидным, того, что требует нового теоретического осмысления. Рано или поздно учёные решают не

то, что то или иное положение «ложное», а то, что так невозможно больше мыслить. Эпистема – в этом смысле, это – эпоха мысли, и, так сказать, не всегда отчётливо проводимое «эпохе» осмысления и осмысляемости. Например, комментируя вышеприведённый фрагмент, необходимо отметить, что современная философия языка часто признаёт недостаточным объяснение природы значения через механизм психофизической каузальности, семантические теории, непосредственно порождённые в рамках классической эпистемы (Локк, Гоббс, Декарт), но и не окончательно «преодолённые» в рамках теории референции (Дж.Ст. Милль, Г.Фреге), утверждавших примат смысла («интенционала») над предметностью («экстенционалом»). В этом смысле тот же Патнэм признаёт необходимым создание новой теории значения «естественных видов», которую он объявляет реализмом. [10. С. 122–123]. Такое трёхчастное видение теории значения как нельзя лучше соответствует пониманию Фуко эпистемы. Доклассическая эпистема – сходство значения и знака, классическая – произвольная «менталистская» теория знака, рациональная и универсалистская теория значения, нововременная – двусоставность значения: ментальный и природно-исторический компонент и современный кризис рационализма.

Таким образом, мы можем заключить: 1) эпистема в «археологии» Фуко служит внутренней структурой, определяющей знания, институты и практики, при этом «археология» прямо противопоставляет себя физикалистским и историцистским методам истории науки, 2) хотя археология противопоставляет себя гуссерлевской феноменологии, эпистема по Фуко содержит в себе существенные сходства с Хайдеггеровской критикой мышления как представления, 3) эпистема продолжает обладать значительным научным и эвристическим потенциалом, несмотря на отказ самого Фуко далее развивать это понятие.

### Литература

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр., СПб.: Академия, 1994.
2. Foucault M. Dits et Ecrits. Paris, 1992. Т. 1: Texte 58.
3. Фуко М. Рождение клиники / пер. с фр. М.: Смысл, 1998.
4. Canguilhem G. La Mort de l'Homme ou Epuisement du Cogito // Critique. 1967. N. 241. P. 599–618.
5. Merquoir J-G. Foucault ou le nihilisme de la chair. 1986.
6. Balibar E. Foucault et Marx : l'enjeu du nominalisme // Foucault – philosophe. Rencontre internationale. Paris, 1989.
7. Le Brun G. Note sur la phénoménologie dans les *Mots et les Choses* // Foucault – philosophe. Rencontre internationale. Paris, 1989.
8. Han B. L'Ontologie manquée de Michel Foucault. Grénoble, 1998.
9. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. и комментарии В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 41–63.
10. Макеева Л.Б. Семантические идеи Х. Патнэма // История философии. 1997. № 1. С. 121–135.

**Gashkov Sergey A.** – Baltic State Technical University “VOENMEKH”, named after D.F. Ustinov (St. Petersburg, Russian Federation). DOI: 10.17223/1998863X/36/24

#### WHAT IS MICHEL FOUCAULT'S EPISTEME?

**Keywords:** Foucault's philosophy, episteme, structuralism, ontology

The paper considers the notion of Foucault's episteme in his "Order of things." Even if Foucault himself has abandoned the notion of "episteme" for other concepts such the "archive", "discourse" or "dispositive", it remains one of the most important methodological points in his intellectual biography. If we consider Foucault as a philosopher, we have to analyze how Foucault dialogizes or polemicizes with eminent philosophical movements of his time: phenomenology, existentialism, marxism. We have to take in consideration the most influential Foucault's commentators, ex.g.: E. Balibar, B.Han, G.Le Brun, G.Canguilhem, J.-G.Merquoir. The archeology of Foucault contests a long humanistic tradition that postulates the common nature of human being and the continuity of rational knowledge. Not only romantics or positivist thinkers, but even a materialist philosopher like Marx was, admitted an emancipation of human being and an accumulation of knowledge as a real background of progress. Our aim is to prove that the episteme notion is not only deconstructive one but contains a mighty potential to demonstrate fundamental structures of thought, history and being. Firstly, it is not occasionally that for discovering episteme Foucault explores sciences about language, economy and life and not mathematics or physics. It proves that these sciences have to do with particular historical reality. Secondly Foucault considers philosophical theories as epiphenomena of episteme. So the episteme has a particular ontological status, it is a priori and necessary; it is a complex conscious and subconscious structure of practices, institutions and knowledge. The very center of Foucault's archeological epistemology is the classical episteme. In this point the Foucault's work has much in common with the Heidegger's "Age of the World Picture". Another question is about the succession of epistemes. Foucault distinguished three epistemes: the pre-classical, classical and modern ("anthropocentric") ones. It is possible to see how the epistemological discontinuities work at the empirical level. The applied sciences often meet difficulties to think the reasons of structural changes and cannot explain why they abandon an idea for another one. The actual difficulties to re-think the human and social sciences seem to due to this discontinuous character of knowledge, as Foucault wrote.

### References

1. Foucault, M. (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and things. Archeology of Human Sciences]. Translated from French. St. Petersburg: Akademiya.
2. Foucault, M. (1992) *Dits et Ecrits* [Sayings and Writings]. Vol. 1. Paris: Gallimard.
3. Foucault, M. (1998) *Rozhdenie kliniki* [The Birth of the Clinic]. Translated from French by A. Tkhostov. Moscow: Smysl.
4. Canguilhem, G. (1967) *La Mort de l'Homme ou Epuisement du Cogito* [The Death of Man or Exhaustion of the Cogito]. *Critique*. 241. pp. 599–618.
5. Merquoir, J.-G. (1986) *Foucault ou le nihilisme de la chair* [Foucault or nihilism of the flesh]. Paris: PUF.
6. Balibar, E. (1989) Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme [Foucault and Marx: the challenge of nominalism]. *Foucault – philosophe*. International Meeting. Paris.
7. Le Brun, G. (1989) Note sur la phénoménologie dans les Mots et les Choses [A Note on Phenomenology in Words and Things]. *Foucault – philosophe*. International Meeting. Paris.
8. Han, B. (1998) *L'Ontologie manquée de Michel Foucault* [The Missing Ontology of Michel Foucault]. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
9. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhina. Moscow: Respublika. pp. 41–63.
10. Makeeva, L.B. (1997) Semanticheskie idei Kh. Patnema [Semantic ideas by H. Putnam]. *Istoriya filosofii*. 1. pp. 121–135.