

УДК 141.12

ПОНЯТИЕ «ЭПИСТЕМА» В РАБОТЕ М. ФУКО «СЛОВА И ВЕЩИ» В СВЕТЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ МАТЕРИАЛЬНОСТИ

С.А. Гашков

ФГБОУ ВО Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф.Устинова, г. С.-Петербург

Проблема соотношения истории наук и эволюции представлений о жизни и материи в рамках «археологии» М. Фуко исследователями открыто ставится нечасто, поскольку вопрос об *эпистеме* обсуждается обычно в терминах оппозиций «трансцендентальное-эмпирическое» и «дискурсивное-недискурсивное». Тем не менее, имеются все основания рассматривать «археологию» Фуко как продолжение антропологической и биологической философии Ж. Кангийема, т. е. как корреляцию жизни и материи, с одной стороны, и знака и знания, с другой. Задача статьи – реконструкция такого рода интертекстуальной сравнительной герменевтики материального, которая бы подтверждала философскую значимость «археологии» Фуко в преодолении ряда бинарных оппозиций: «материальное-механистическое», «материальное-духовное» и «живое-неживое». Вопрос о сущности материи, возникший ещё в Античности, во французской философии от Дидро до Бергсона, от Кангийема до Дагоне, от Чхан Дык Тхао до Мишеля Анри является одним из важнейших. Большинство же интерпретаторов Фуко обычно удовлетворяются ссылкой на то, что у Фуко речь идёт о дискурсивных стратегиях в гуманитарных науках.

Ключевые слова: эпистема, «Слова и вещи», М. Фуко, герменевтика материальности.

«Для бодрствующих существует один общий мир (κοινος κοσμος), а из спящих каждый отворачивается в свой собственный (ιδιος κοσμος)»
Гераклит

Введение

Актуальность статьи нам видится, прежде всего, в том, что в исследованиях, посвящённых работе М. Фуко, прослеживаются параллели с аналитической философией, однако не уделяется достаточно внимания французскому материализму и философии биологии, которым Фуко не менее близок. Нашей задачей является проследить параллели между философией Фуко и биологической (материалистической) философией, одной из центральных фигур которых является Ж. Кангийем, реформировавший философию биологии во Франции.

Кангийем сетовал, в частности, что картезианство сделало понятие жизни во французской философии «подозрительным». «Нам кажется, – писал Кангийем, – что возрождение во Франции метафизического, а не только сугубо научного, интереса к проблемам биологии, имело бы большое значение для всей нашей цивилизации» [13, с. 332].

Проблема «эпистемы» была поставлена в 1960-х гг., когда Фуко пришлось объяснять, во-первых, что эпистема не представляет собой «унитарную

замкнутую систему» и, во-вторых, что последовательность эпистем не несёт характера исторической необходимости. Впоследствии Фуко отказывается от понятия «эпистема» «в пользу недискурсивных исследований» [20, с. 25]. Нас же интересует не только постановка проблемы жизни в «археологии» Фуко, но и более широкий контекст понятия жизни и материальности.

Что же представляет собой эпистема? Является ли включение Фуко различных теорий жизни и материи в состав «эпистем» рассмотрением их содержания с точки зрения некоего философского априори, или речь идёт о философии как об искусстве чтения («герменевтике») проблем жизни и материи? Напрашивается ведь и другой важнейший вопрос: как представляет себе Фуко механизмы знания и изменений внутри эпистем и разрывов между эпистемами; являются ли они материальными; и если да, то в каком смысле, ведь представления о материи также являются, согласно ему, историческими. Поскольку Фуко не даёт однозначного ответа на эти вопросы, наша попытка герменевтически реконструировать проблему материальности, исходя из проблематизации *эпистемы*, является вполне оправданной. Мы стремимся прояснить, как возможно понимать материальность так, чтобы эпистема сделалась возможной, обосновывая интуиции самого Фуко. Таким образом, научная новизна работы состоит в исследовании «*эпистемы*» Фуко с точки зрения реконструкции герменевтики материального. Метод, который мы используем здесь, – интертекстуальный анализ.

1. Материальность, как возможность «эпистемы»: от трансцендентально-эмпирического удвоения через Лейбница к досократикам

Какова «природа» *эпистемы* в «Словах и вещах» М. Фуко? Наш тезис состоит в следующем: *неверно было бы причислять всё творчество Фуко в его совокупности к «культурному релятивизму»*. Необходимо увидеть, как понятие «эпистема» артикулировано в системе позитивной мысли и как оно эту систему может обогатить. В каком же смысле можно говорить о философском возобновлении вопроса о материальной реальности? Очевидно, в меру того, как «археология» Фуко показывает, что знание о мире не является исключительно продуктом человеческой деятельности.

Часто указывается на то, что речь не идёт о какой-либо квази-трансцендентальной сущности, объективации исторического бытия. Аргументы самого Фуко о «счастливом эмпиризме» или «номинализме» так же не представляются убедительными. Согласимся, что Фуко не раз даёт довольно явный повод упрекнуть себя в субъективизме и релятивизме. При этом очевиден тот факт, что понятие субъекта как такового у Фуко присутствует опосредованно: субъект существует через исторические структуры субъективности. Но тот вопрос, который организует «археологический» проект необходимо связан с тем, как выстроен порядок самих вещей. Иными словами, если рассматривать «археологию» Фуко как своеобразную критическую историю «гуманитарных» наук, то необходимо обсуждать и то, как эволюционировало философское представление о жизни и материальном мире вплоть до современности.

Каким образом оказывается возможным «проникнуть» за непрозрачность, или кажущуюся прозрачность языка к «самим вещам»? Английский перевод основного «археологического» труда М. Фуко «Порядок вещей» доста-

точно точно указывает нам, что речь может идти об исторических механизмах упорядочивания вещей. В предисловии к английскому изданию «Слов и вещей», Фуко отмечает, что во Франции всё больше внимания уделяется истории наук, при этом речь идёт о науках математических, о космологии и физике – «благородных науках, точных науках, науках о необходимости...» [16, р. 875]. Но при этом науки о живой природе, о языке или труде понимаются всё больше как науки, слишком связанные с эмпирией, материальностью. Поэтому не предполагается, что у них есть строгая история. Фуко отмечает далее, что в своей книге сознательно не описывал общие принципы классического естествознания или научного мировоззрения, а выбрал более частные, «региональные» описания [16, р. 876].

Под «материальностью» мы понимаем широкий спектр разновидностей философствования, которые отвлекаются от принципа «*γυωθη σεαυτον*», полагая, что познание объективного мира гораздо продуктивнее познания мира внутреннего. Примеры такого философствования мы можем найти у досократиков. Например, Демокрит не признаёт существования чувственно воспринимаемых вещей как таковых, а постулирует существование умопостигаемых частиц (атомов), имеющих разную форму и беспорядочно движущихся в пустоте. Фрагменты из его несохранившихся работ мы находим в труде Секста Эмпирика «Против учёных». «По установленному обычаю, – писал Демокрит, сладкое, по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же – атомы и пустота». «Человек должен познавать на основании того правила, что он далек от действительности» [7, с. 87]. Материя представлялась Демокриту бесконечностью, в которой границы между возможным и действительным отсутствуют, т. е. всё возможное существует. Материя, таким образом, для Демокрита, обладает своей действительностью, независимой от чувственного субстрата восприятия (т. е. человеческого тела).

Современным представлениям о материи в отличие от взглядов на материю досократиков, мы, во многом, обязаны классическому рационализму. Так, Лейбниц в работе «О способе отличения реальных явлений от воображаемых», показывает, что между конечными умами существует неоспоримая связь. Другие люди имеют право сомневаться в нашем существовании так же, как и мы можем сомневаться в их. И если что-то относящееся к нам, происходит без нашего ведома, оно не менее реально. Реальностью, согласно Лейбницу, наделена «единственно способность (*vis*) действовать и испытывать действие, так как в этом <...> заключается субстанция тела... Субстанции имеют «метафизическую» материю, т. е. пассивную потенцию, в той мере, в какой они выражают что-либо смутно, активную – в той мере, в какой они выражают что-либо отчетливо» [6, с. 116]. Таким образом, принцип действительности, со времён Лейбница, мы применяем только в поле действия человеческой конечности, материальное есть постольку, поскольку оно «имеет метафизическую материю» и рано или поздно становится действительным и познаваемым.

Кантовская критика, закрепившая активность за метафизическим субъектом, утвердила за материальным миром, не доступным рассудочному познанию, статус «вещи-в-себе», а немецкая классическая философия поставила своей задачей «преодоление» «вещи-в-себе», приведшее к гегелевскому панлогизму, ставящему знак равенства между разумным и существующим.

После Фуко, поставившему статус метафизического субъекта под вопрос, по нашему мнению, вновь возникает проблема материи.

Однако историко-философский схематизм этого «после» нас устроить не может. Сам Фуко нигде не ставит цели возвращения к взглядам досократиков на материальный мир. Разворачивая таким образом «эпистемологию» Фуко, мы вносим в её изучение элемент научной новизны. Парадоксально то, что Фуко приходится, будучи философом, в «Словах и вещах» иметь дело с вполне эмпирическими науками: лингвистикой, экономикой, биологией, которые он называет «гуманитарными науками». При этом, например, утверждение о том, что биология является «гуманитарной» наукой, может быть легко оспорено. Биологию мы не можем исключительно рассматривать как некую знаковую. Но и пересмотра фундаментальных представлений о материальном мире мы у Фуко не находим.

В отличие от немецкой классики, которая ставила себе целью преодоление «вещи-в-себе», Фуко совершает в «Словах и вещах» переворот классического соотношения трансцендентального и эмпирического: его «квазитрансценденталии» (жизнь, труд, язык) являются категориями не рационального, а эмпирического порядка («новые эмпиричности»). «Оказывается, – пишет Фуко, – что мышление, которое свойственно нашему времени, и с помощью которого нам волей-неволей приходится мыслить, до сих пор определяется вскрывшейся в XVIII веке невозможностью обосновать наши позитивные синтезы в пространстве представления и <...> необходимостью<...> с одной стороны, открыть трансцендентальное поле субъективности, а с другой – построить уже по ту сторону объекта те “квази-трансценденталии”, каковыми для нас являются Жизнь, Труд, Язык» [9, с. 275]. Невозможным оказывается мыслить в классических категориях представления, но важнейшей и труднейшей задачей исследователя, согласно Фуко, является показать, что современное суждение об эмпирическом имеет «укоренённость» в трансцендентально-метафизической проблематике, и без этой «укоренённости» мы бы не получили саму возможность позитивно мыслить эмпирическое.

В «Словах и вещах» Фуко указывает на разрывы, существующие между эпистемой Ренессанса, классической эпистемой и современной биологией в том, что касается представлений о жизни и материи. В то время как эпистема Ренессанса видит в окружающем мире «текст», подлежащий интерпретации, «классическая эпистема» пытается организовать мир вокруг рациональных универсалий, «представления», «порядка», иными словами, не делает непреодолимого различия между сознанием и «самими вещами». Однако в конце XVIII в. происходит обособление трансцендентального и эмпирического, жизненного и биологического, сознательного и социального. Современная биология, согласно Фуко, имеет дело с «новой эмпиричностью», т. е. опытом, возникшим «за пределами» трансцендентального субъекта. Появление такого опыта, а также развитие принципов его научно-позитивного изучения Фуко рассматривает, как косвенное следствие того бесповоротного эпистемологического сдвига, который произвёл в познании кантовский трансцендентализм. В частности, Фуко подчёркивает, что и позитивизм является наследием кантианства. В современности мы можем иметь дело с живой материей (жизнью) только посредством позитивной науки, биологии.

2. От материи, как сущностной возможности самих вещей, к оппозициям «материальное-механистическое» и «материальное-духовное»: от Античности до Бергсона.

Говоря о «материализме» древнегреческой философии, К. Сергеев и Я. Силин отмечали, что «Аристотель, в отличие от Платона, оказывается ближе к досократикам благодаря своему учению о материи... “Всевосприимница” и “кормилица” Платона получает у Аристотеля наименование “материя”, которая заключает в себе возможность или способность (*δυναμις*) быть сущностью или индивидуально определённой вещью» [8, с. 37]

Иными словами, в философии XX в. оказывается, что понимание греками «материи» не является чем-то само собой понятным. Во всяком случае, необходимо исключить из понятия «материя», «материальное» тот элемент «производительности», который в него внесли впоследствии. Хайдеггер, в свою очередь, привлекает внимание к тому, что «различение “материи” и “формы” есть та магистраль, по которой уже издавна движется западное мышление» [10, с. 73]. *Υλη* по-гречески (как и «*materia*» по-латински) обозначает как сам лес, рощу, так и дерево, как материал, из которого что-то построено. Различение *υλη* и *μορφη* связано с необходимостью понимать «природу» (*φύσις, οὐσία*) как присутствие, пишет Хайдеггер [10, с. 74]. Иными словами, материя не есть некий безликий «материал», из которого можно сделать что угодно, а то, что имеет «форму» (*μορφη*), становится чем-то природно-существенным.

В традиции исследования творчества Фуко принято говорить о его «номинализме». Интересно, что Э. Балибар в статье «Фуко и Маркс. Задачи номинализма» отмечает, что в таких работах, как «Надзирать и наказывать», «Воля к знанию», Фуко близок к материалистическому пониманию истории. Материальность, как пишет Балибар, это не материализм общественных отношений, а материализм диспозитивов и практик власти, воздействующих на субъекта на уровне телесности. «С моей точки зрения <...> в критике философий истории Маркса и Фуко, речь идёт о материальности, то есть о “материализме”. Мыслить историю в её материальности, или как “материальную историю” может оказаться двусмысленным предприятием. Можно согласиться называть номинализм приложением (*supplément*) к материализму, необходимым для того, чтобы предотвратить возврат материализма (экономического, политического или дискурсивного) к метафизике» [11, с. 302].

Таким образом, Балибар подсказывает нам важнейший вывод касательно «материализма» Фуко. Если Фуко – материалист, то нельзя рассматривать его материализм в рамках обычных представлений о материальности. Речь идёт о той материальности, которая препятствует некритичному применению в материализме «метафизической» аргументации, в частности, представления о детерминизме и т. п. Итак, Балибар обнаруживает в «материализме» Фуко приложение к классическому материализму (в марксизме), в котором он видит диалектически развивающееся учение.

В свою очередь, в классической работе «Мишель Фуко. Философский очерк», Дрейфус и Рабиноу указывают, что Фуко гораздо ближе к аналитической традиции, чем это принято считать. Так, сравнивая «эпистему» Фуко с «парадигмой» Т. Куна, исследователи отмечают, что «парадигма» разрабатывалась в контексте «нормальных» наук, прежде всего физики. Она оказывается

неприменима как раз в области гуманитарного знания, с которым работает Фуко. Поэтому Дрейфус и Рабиноу подчеркивают, что Фуко имеет дело с дискурсивными стратегиями. «Фуко считает, что в гуманитарных науках существуют квази-структуральные правила формирования (которых сами учёные не знают), управляющие определённым типом дискурсом в определённую эпоху» [15, р. 115]. Фуко, отказываясь от концепта эпистемы, последовательно использует понятия архива и дискурса. Нам же представляется, что вопрос о материальности эпистемы в определённом смысле может быть поставлен.

Фуко в «Словах и вещах» выступает как своеобразный энциклопедист XX в. Он связывает биологию в современном смысле только с появлением «новых эмпиричностей» – Жизни, Труда и Языка. «Если, начиная с Кювье, исследованию подвергается внутренняя органическая структура живых существ <...> то лишь потому, что Жизнь как основная форма знания вызывает появление и новых объектов <...> и новых методов» [9, с. 277]. Иными словами, Фуко можно понять в том смысле, что не изменение собственно методов и подходов учёных, а изменение объектной, материально-исторической основы знания повлекло за собой революционные изменения в составе знания. Конечно, на это можно возразить, что, в отличие от социально-философских трудов («Надзирать и наказывать», «Воля к истине»), Фуко не вводит единого материального принципа для объяснения этого изменения.

Некоторые исследователи обращают внимание на особую роль, которую в эпистеме Фуко играет отношение между жизнью и трудом. «Жизненное и социальное не два чуждых элемента, – пишет Г. Леблан. – Биология тесно связана с антропологией. Она есть элемент построения человека, который Фуко включает в анализ гуманитарных наук» [18, р. 2]. Часто указывается на то, что медицина служит у Фуко для описания социальных противоречий. Однако очевидно, что роль биологического (и материальности вообще) в мысли Фуко гораздо важнее, чем это принято думать. Биологическое есть важнейшее определение понятия «человек», понятия, истории которого посвящены на самом деле «Слова и вещи».

Могут возразить, что материальное не сводится к биологическому. Биологический мир можно рассматривать как часть материального мира, но понятие материальности более широкое, чем жизнь, но при этом менее определённое, если использовать инструментарий философской антропологии и социальной философии. Поэтому задачей нашего исследования должно быть прояснение того, в каком смысле речь идёт о материальном, если не ставить вопроса о едином принципе материальности?

Если говорить о классическом материализме эпохи Просвещения, то, например, в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера материя определяется как «субстанция протяжённая, твёрдая (*solide*), делимая, движущая и движимая (*mobile et passible*), первопричина всех естественных вещей, которая посредством различных размещений и сочетаний образует все тела» [4, с. 336]. Даламбер указывает, что такое представление о материи исходит из физики Ньютона, хотя и сам Ньютон «по этому вопросу никогда не объясняется откровенно и ясно» [4, с. 342]. Гоббс, Спиноза и другие считали, что «все объекты во вселенной материальны», таким образом, особо тонкая материя может мыслить [4, с. 340].

Не является ли такое понимание материи прямым продолжением спиритуалистической метафизики? Так, говоря о материализме Дидро, философ Ж.-Кл. Бурден подчёркивает, что материализм энциклопедистов оставался спиритуалистическим. «Дидро целиком и полностью метафизик, но с тем уточнением, что его метафизика определяется не познанием первых принципов, она не претендует на то, чтобы представить законченный образ бытия, ни представить себя как основание наук, ещё меньше как их архитектурная наука, но “ещё не” в качестве априорных условий науки» [12, с. 112].

Идея творческой эволюции материи принадлежит, как известно, А. Бергсону. Бергсон стремился показать, что механицистское восприятие материи происходит из свойств самого интеллекта воспринимать реальность только в дискретной форме. В работе «Творческая эволюция» знаменитый философ попытался разрешить проблему крайностей реализма и идеализма, показав творческую природу жизни. Однако в работе «Материя и память» он ассоциирует материю с образами. «Я называю материей, – пишет он, – совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определённого образа, нашего тела» (курсив мой. – С.Г.) [1, с. 169]. Бергсон рассуждает так: «ошибочно сводить материю к представлению, которое мы о ней имеем, а также неверно делать из неё вещь, производящую в ней представление, но отличную от неё по своей природе. Материя для нас – совокупность “образов”» [1, с. 160]. Далее он старается показать, что эти образы не субъективны, но проблема материи не самостоятельна, так как «мы трактуем вопрос о материи в той мере, в какой он связан <...> с проблемой отношения тела и духа» [1, с. 161]. Таким образом, мы можем заключить, что материя не является для Бергсона предметом первостепенной значимости. И.И. Блауберг отмечает: «Бергсон фактически дал первоначальное обоснование интуитивизма как концепции, опирающейся на здравый смысл, непосредственный опыт <...> с помощью концепции духовной памяти и роли мозга в познании, он хотел “освободить” дух полностью от тела и доказать <...> возможность бессмертия человеческой души» [2, с.27].

Во взглядах на материю Бергсон предпочитает, таким образом, придерживаться веления «здравого смысла». Он даже предостерегает читателя от поиска в материи, как он пишет «оккультных» (т. е. скрытых, не очевидных здравому смыслу) свойств. Проблемой для Бергсона оказывается преодолеть интеллект (*intelligence*), свою интеллектуальную идентичность, что для Демокрита, как мы поняли, проблемой не является. Как пишет тот же Леблан: «вся проблема Бергсона в том, чтобы выйти за свои пределы, выйти из своего интеллекта (*sortir de son intelligence*) с помощью других сил интеллекта и с помощью иных сил, чем интеллект <...> Только выход за пределы интеллекта позволяет войти в длительность жизни» [18, 273] «Драма» же Бергсона, по Леблану, состоит в том, что, воссоединяясь с жизнью, человек теряет возможность посмотреть на неё со стороны [18, 274].

Итак, Бергсон противопоставляет свою философию как идеализму, так и реализму. Нам, представляется, однако, что материя, таким образом, ассоциируется исключительно либо с образностью, либо с эволюцией. В этом смысле мы можем сослаться на высказывание Ж. Делёза о Бергсоне: «...представление [у Бергсона. – С.Г.] вообще делится на два направления <...>: на направление восприятия, помещающее нас *сразу* в материю, и на направление, помещаю-

щее нас *сразу* в мир духа» [3, с. 245]. И далее: «В первой главе “Материи и памяти” <...> у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить её “образу”; несомненно, в материи может присутствовать нечто большее, чем <...> в образе, но в ней не может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа» [3, с. 255].

Таким образом, понятие о материи, возникшее в древности как о «восприемнице» сущего, получает развитие у Дидро как метафизика материального мира. Материя мыслится, далее, в ряду оппозиций: материальное и механистическое, материальное и духовное. Это обусловлено представлением материи как образности. Понятие материи у Бергсона также строится на образности. Отойти от образности, на которой, в свою очередь, базируется догматизм классической физиологии, оказывается возможным только в рамках антропологической философии биологии (Кангийем, Дагоне) или материалистической феноменологии (Чхан Дык Тхао, Анри).

3. От философии биологии к феноменологии материи: от Ф. Дагоне до М. Анри

Если мы рассмотрим развитие взглядов на материальный мир от А.Бергсона и Ж. Кангийема до М. Фуко и М. Анри, мы обнаружим несомненную тенденцию к пониманию автономии материальности, её несводимости к нашему восприятию, или к законам природы, а также к тем представлениям, которые мы наследуем от классической философии, и которые обнаруживают единые детерминирующие законы у истории, природы и общества. Материальность (мир вещей) противопоставляется «духу», «трансцендентальному субъекту», «материальным законам». Целью такого развития является не развенчание рационализма самого по себе, а, прежде всего, возобновление вопроса об отношении природы и разума, материи и духа, человека и живого мира, духовного и телесного.

Ж. Кангийем сетовал, что, начиная с картезианства и вплоть до экзистенциализма «биологическая философия является довольно подозрительным видом философии» и понятию жизни не придаётся никакой «онтологической оригинальности» [13, с. 324]. Важнейшей трудностью здесь является то, что проблема взаимного отношения разума и материи не представляет собой отдельного метафизического вопроса.

Если мы обратимся к кругу Кангийема, то внимание на себя обращает такой мыслитель, как Франсуа Дагоне, ученик Кангийема. Дагоне утверждал, что «мир вещей огромен, и больше говорит о духе, чем сам дух. Чтобы знать, что мы есть, не обязательно глядеть в нас самих» [14, р. 10]. Дух, пишет Дагоне, скорее надо искать там, где сами материальные вещи, чем там, где субъект.

Такая проблематика восходит к кантовскому «спору факультетов». Кант сближал медицину с философией, а мудрость врача выводил из знания природы вещей. «Врач, – пишет Кант, – искусник <...> его искусство заимствовано непосредственно от природы и потому должно быть выведено из науки о природе... От врачей требуется, чтобы они, в отличие от богословов и юристов, заимствовали свои правила не из приказов, а из самой природы вещей (поэтому медицинская мудрость первоначально должна была принадлежать философскому факультету, взятому в самом широком смысле слова)» [5, с.321–322].

В современности, показывает Дагоне, практикующему врачу приходится подчиняться указаниям физиолога. Догматическая физиология строится на результатах, полученных опытами над животными. При этом физиология не ставит себе вопроса о том, что такое животное. Дагоне приводит ряд примеров, показывающих, что физиология кошек и собак порой диаметрально противоположна друг другу. «Абстрактный рационализм, – заключает Дагоне, – как и физиология, занимается только опытами над животными, а ведь он должен признать очевидность того, что всякое животное подобно закрытому и несравнимому миру» [14, р. 7]. Таким образом, Дагоне подчёркивает, что, коль скоро физиология каждого животного вида обладает особой присущей ей материальностью, физиология человека, тем более, обладает собственной материальностью, которую нельзя мыслить вне антропологии и философии человека.

Не призывал ли ещё Гегель, пишет далее Дагоне [14, р. 100], к примирению разума и природы, к выработке конкретного разума? Как и ранее его учитель Кангйем, раскрывавший антропологический характер болезни и выздоровления, Дагоне подчёркивает, что болезнь человека носит антропологический характер, физиология раскрывает лишь её физику, забывая о метафизике. Поэтому ближайшим союзником врача в его эмпиризме и близости к природе вещей оказывается именно философ, хотя кому-то со стороны может показаться, что для философии эмпиризм означает отказ от мысли, а для медицины философия означает абстрактную спекуляцию. «Эмпиризм той же медицины, – заключает Дагоне, – есть следствие конфликта догматизма естественных наук с одной стороны и антропологического характера биологии человека. Философия в этом смысле есть единственная “наука”, которая способна указать нам на это противоречие, но неспособна решить его» [14, р. 106]. Таким образом, лечащий врач зачастую идёт на конфронтацию с предписаниями догматической физиологии, поскольку понимает, какую роль в излечении играет характер самого человека и его представления о выздоровлении и здоровье. Философская критика могла бы помочь устранить противоречия между научными представлениями и автономным (и антропологическим) характером материальности биологии человека, но медикам философия может показаться излишне абстрактной.

Философия биологии, таким образом, получает ясную цель: вывести представление о живом из-под гнёта представлений о механизмах отдельных процессов. Философия у Кангйема и Дагоне выступает в качестве критики догматических постулатов науки, применение которых на практике не всегда целесообразно. Итак, вывод, который мы можем извлечь: Дагоне утверждает необходимость считаться с материей, природой самих вещей, так, как это делают, например, практикующие врачи, не закрывающие глаза на антропологическую природу заболеваний. При этом вопрос о философском статусе материи остаётся одним из важнейших теоретических вопросов философии.

Особый интерес для нас представляют попытки сближения феноменологии и материализма. Например, французско-вьетнамский философ Чан Дык Тхао, сближавший феноменологию и материализм, исходит из той идеи, что важнейшим понятием феноменологии Гуссерля является «материальность» (*matérialité*) или «вещность» (*Dinglichkeit*). Интерсубъективные сообщества и духовные сущности построены на объективных психических законах, которые, «в свою очередь, основаны на физических реалиях» [19, р. 5]. Чан Дык Тхао

показывает, что материальность является не безразличным субстратом, а редукция не есть сведение «низших» форм к «высшим». Феноменология показывает, как образовавшееся внутри сложных форм реальности содержание становится инфраструктурой, на которую настраиваются духовные гиперструктуры.

Другую разновидность сближения феноменологии и материализма представляет собой «материальная феноменология» М. Анри. В работе «Материальная феноменология», М. Анри отмечает, что гуссерлевская феноменология не придавала большого значения понятию *υλη*, ограничивая представление гилетического тем, как сами вещи нам даются. Интуитивно понятно, что феноменологическая данность материального мира не сводится к восприятию, если под ним понимать то впечатление, которое создаётся у субъекта. «Материя не есть материя восприятия, впечатления и впечатляемости как таковых, – подчёркивает Анри, – она есть материя того акта, которым ей придаётся форма, материя этой формы <...> Материя не даётся в силу своего свойства быть воспринимаемой» [17, р. 17]. Феноменология в обычном смысле слова есть описание феноменов такими, как мы получаем их в опыте. Каково же тогда основное свойство материальной феноменологии? «“Материя” для материальной феноменологии, – пишет Анри, – в своей решительной оппозиции гилетическому, означает не другое феноменальности, но его сущность» [17, р. 58]. Материю, как объясняет далее философ, часто понимают как «вещи», и полагают, что феноменология имеет дело с «вещами» в их явленности (*phénoménalité*), но речь идёт не о законах мира и природы, а о законах Жизни [17, р. 59]. В этом смысле Анри выполняет поставленную ещё Бергсоном задачу, о которой у нас шла выше речь: материальная феноменология предполагает по Анри Эк-стаз, выход за пределы «потока сознания», данность сущности феномена как таковой. Анри обнаруживает источник такой феноменологии у древних греков [17, р. 59].

Изучая апории и противоречия, как картезианского, так и гуссерлианского феноменологизма, Анри приходит к идее феноменологии сообщества. «Идея сообщества, – пишет он, – предполагает идею чего-то, что является общим, и с другой стороны, идее членов сообщества, – у которых в общем, то что является общим» [17, р. 160]. Мы можем согласиться с Анри, что речь идёт о четырёх вопросах: 1) какова общая реальность? 2) кем являются те, для кого эта реальность является общей? 3) как члены сообщества получают доступ к общей реальности? 4) как реальность даётся каждому члену сообщества?

Анри справедливо подчёркивает тот факт, что жизнь является «самоданностью» в том смысле, что жизнь сама даёт себя себе. Реальность, иными словами, никому не подотчётна в том, чтобы быть такой, как она есть. Сколько бы мы не старались убедить себя в том, что жизнь такова, какой мы её воспринимаем, такого рода рассуждения не могут выступать в качестве научно обоснованных. «Никакой путь не ведёт к жизни, – пишет Анри, – кроме самой жизни» [17, р. 161]. Сообщество (которое мы здесь обозначаем как «материальность») конституируется изначальной «самоданностью», через которую только живущее становится таковым. Иными словами, Жизнь невозможно понять иначе, как исходную спонтанность, предшествующую теоретической объективации. Прежде чем предоставить нам себя в присущих нашему рассудку категориях, жизнь просто есть в свойственном ей измерении «материальности», «эмпиричности» и «реальности».

Итак, феноменология, бросив известный клич: «назад, к самим вещам», создала парадокс возвращения к трансцендентализму. Мыслить вещьность вещи и материальность материи становится одной из важнейших задач постфеноменологического антитрансцендентализма. Фуко же не ставит себе таких масштабных теоретических задач, он исследует материальность материи и жизни на «археологическом» уровне, т. е. уровне «эпистемы», уровне знаний, а также социальных институтов и практик.

4. «Археология» биологических наук Фуко и интертекстуальная герменевтика материальности

Вернёмся к обсуждению представления о жизни и материи у Фуко. Фуко утверждает, что до начала «века истории» говорить о научной биологии невозможно. Появлению биологии исторически предшествует развитие естественной истории. Фуко спорит с утверждением, что «история природы должна была появиться как следствие падения картезианского механицизма» [9, с. 158]. Принято считать, что естественная история появляется тогда, когда оказывается невозможным прямолинейное толкование природы картезианством. Фуко же утверждает, что естественная история появляется в составе той же *эпистемы*, что и картезианство.

До естественной истории история животных представляла собой «само существо, взятое внутри всей семантической сети, которая связывала его с миром» [9, с. 159]. Если мы откажемся от навязчивого представления о науке, как о насилии над природой, то поймём, в чём состоит специфика естественной истории, полагает философ. Проект естественной истории, согласно Фуко, не является перенесением рациональных структур из других наук, хотя и входит в общий проект универсального *матезиса*. В этом смысле порядок, предложенный в XVII в. Джонсоном, мало отличается от порядка, предложенного впоследствии Линнеем, отмечает Фуко. Естественная история наблюдает за «самими вещами», а затем описывает «результаты наблюдений в гладких, нейтральных и надёжных словах» [9, с. 160].

Итак, проект математизации наук не является, по Фуко, детерминирующим для классики естествознания. В чём же тогда Фуко видит столь же принципиальное отличие между естественной историей картезианской эпохи и биологией современного типа от Ламарка до Дарвина, какое он показывает между естественной историей и историями животных Альдрованди (описывающими не только вид и поведение животного, но и его геральдический смысл, блюда, которые можно из него приготовить, анекдоты, связанные с ним и т. д.)? Фуко считает, что в конце XVIII в. происходит распад природы на живую и неживую, и появляется представление об органической структуре. Он отмечает, что речь идёт не о «торжестве витализма над механицизмом» [9, с. 258], как это можно было подумать.

В отличие от естественной истории, описывающей наглядные факты из жизни природы, утверждает Фуко, биология современного типа восстанавливает таксономию жизни по одной только функциональности. Отдельное внимание Фуко уделяет биологу Кювье, умевшему разгадать внешний вид животного по одной его кости. Бытие природы не замыкается в классификации живущих существ, а выделяет живущим место между вымершими и ещё не появившимися.

В этом смысле проявляется парадокс «королевского места» человека в живом мире. Этот парадокс очевиден, если учесть, что классическая точка зрения состояла в том, что человек занимает центральное место в природном мире («венец творения»). С одной стороны, современные гуманитарные науки не могут уйти от того факта, что человек и существует для того, чтобы познать себя и природу, и что другого такого существа на Земле нет. С другой стороны, человек включён в цепи биологических видов, появляющихся и исчезающих. Человек одновременно и субъект и объект. Именно в этом смысле Фуко, как нам кажется, понимает мысль Ницше о «сверхчеловеке». Дело здесь не в предсказаниях, а в том, что человек в современности перестал себя рассматривать как часть живой природы (если не говорить о природе, как об эволюционном процессе) и взаимодействует с природой исключительно посредством науки и техники (в этом Фуко сходится с интерпретацией ницшеанского нигилизма Хайдеггером). «Человеческая природа, – отмечает Фуко, – сплетается с “природой вообще” лишь через функционирование механизмов знания» [9, с. 332].

Таким образом, Фуко не просто пишет «свою» историю биологии, а показывает те противоречия в позитивистском изложении истории наук о жизни, которые позитивизм старался не замечать. Более того, Фуко настаивает, что история биологии не идёт в фарватере точных наук, а следует логике собственного раскрытия понятия жизни.

Выводы

Итак, Фуко не даёт нам окончательного ответа, в чём состоит объективная природа *эпистемы* как таковой. Но если говорить о структурной роли, которую в «Словах и вещах» занимает Жизнь, наряду с Трудом и Языком, то наша задача является выполненной. *Эпистема* не является способом доказать «относительность» данных биологических («материальных») наук по отношению к культуре, но способом раскрытия самостоятельности биологических и антропологических наук в их эволюции.

В заключении мы можем предположить, что «археологический уровень» в «Словах и вещах» М. Фуко не должен быть, как это обычно делается, ассоциирован исключительно с культурологическим релятивизмом и с дискурсивным анализом. Фуко не отрывает историю науки от эволюции представлений о жизни и материи. Он лишь предлагает ещё раз критически переосмыслить это отношение. А именно Фуко указывает на то, что история знаний не может быть механистическим и дуалистическим соединением знаний, а должна учитывать специфику антропологического и биологического знания.

Список литературы

1. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. / пер. с франц. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 157–307.
2. Блауберг И.И. Анри Бергсон и философия длительности // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. / пер. с франц. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 6–45.
3. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза / пер. и послесл. Я.И. Свирского. М.: ПЕРСЭ, 2001. 480 с.

4. Дидро Д., Даламбер Ж.Л. Материя //Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Издательство «Наука», 1994. С. 336–342.
5. Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 257–347.
6. Лейбниц Г.В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М.: «Мысль», 1984. Т. 3. С. 110–115.
7. Секст Эмпирик Против учёных // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. / пер. с древнегр. М. «Мысль», 1976. Т. 2. 421 с.
8. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум. Античная парадигма. Л.: ЛГУ, 1991. 239 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с франц. СПб.: А-Cad, 1994. 405 с.
10. Хайдеггер М. О существе и понятии $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ Аристотель «Физика» β -1. М.: «Медиум», 1995.
11. Balibar E. Foucault et Marx – L'enjeu du matérialisme //Balibar E. La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1997. P. 281–305.
12. Bourdin J.-Cl. Diderot. Le matérialisme. Paris: PUF, 1998. 128 p.
13. Canguilhem G. Note sur la Situation Faite en France à la Philosophie Biologique // Revue Métaphysique et Morale. 1947. № 3. P. 322–332.
14. Dagognet F. Philosophie biologique. Paris : PUF, 1955. 106 p.
15. Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault. Un parcours philosophique. Paris: Gallimard, 1984. 368 p.
16. Foucault M. Introduction à l'édition anglaise // Dits et Ecrits. Paris, 1988. P. 875–900.
17. Henri M. La Phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 2002. 180 p.
18. Le Blanc G. La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem. Paris: PUF, 2002. 288 p.
19. Tran Duc Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris: Plon, 1953. 500 p.
20. Revel J. Le vocabulaire de Foucault. Paris: Ellipses, 2009. 113 p.

THE «EPISTEME» NOTION IN M. FOUCAULT'S «THE ORDER OF THINGS» IN THE LIGHT OF THE HERMENEUTICS OF MATERIALITY

S.A. Gashkov

Baltic State Technical University «Voenmekh» named after D.F.Ustinov, St.-Peterburg

Scholars often insist that the episteme should be understood only as a discursive practice. If so, Foucault's *episteme* should be interpreted in the perspective of knowledge vision on the cultural relativism basis. In this paper, the author argues that Foucault raised a question regarding the history of human sciences in his book «Order of things» in a very specific way. Foucault approached this issue taking into account both the evolution of the mind and the

philosophical representation of materiality and life. An inter-textual comparative hermeneutics of the philosophical notion of the materiality interpretation from the Greeks to Bergson, Henri, Canguilhem, Dagognet and Tran Duc Thao should help to understand Foucault's approach to this issue. This kind of the *episteme* notion clarification should contribute to overcoming the oppositions of materiality and mechanical mechanical representations of the matter, materiality and spirituality, life and inanimate nature.

Keywords: *episteme*, «Order of things», Foucault, hermeneutics of materiality.

Об авторе:

ГАШКОВ Сергей Александрович – кандидат философских наук, доктор философии (Франция), доцент кафедры фундаментальной и прикладной лингвистики ФГБОУ ВО «Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова, г. С.-Петербург. E-mail: sgachkov@hotmail.com.

Author information:

GASHKOV Sergey Aleksandrovich – Ph.D., Ph.D. in Philosophy (France), Associated Professor of the Department of Fundamental and Applied Linguistics of Baltic State Technical University «Voenmekh» D. F. Ustinov, St-Petersburg. Email: sgachkov@hotmail.com.