

УДК 130.121.3

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И ЯЗЫКА В СТРУКТУРНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ М. ФУКО

И.В. Рязанов

Анализируется проблема сознания и языка в структурной эпистемологии французского философа М. Фуко. Обосновывается концептуальное различие понимания природы сознания между трансцендентальной феноменологией и археологией знания. Определяется процесс деонтологизации художественного образа, являющийся в археологии знания эпистемологической моделью.

Ключевые слова: структурная эпистемология; сознание; самосознание; художественный образ; археология знания; трансцендентальная феноменология; эпистемологическая модель; язык.

И поскольку вся метафизика преимущественно занималась субстанцией и свободой воли, её можно обозначить как науку, трактующую об основных заблуждениях человека, но только так, как будто это были основные истины.

Ф. Ницше

Поскольку проблема сознания и самосознания в творчестве М. Фуко требует анализа основных его «археологических» сочинений, то структурная эпистемология (в терминологии французского мыслителя — археология знания) станет главным предметом исследовательского интереса в данной статье. Проблема историографического описания тех или иных аспектов творчества М. Фуко содержится в биографических монографиях Д. Эрибона и А.В. Дьякова [19; 9], а также во вступительной статье Н.С. Автономовой в книге Мишеля Фуко «Слова и Вещи» [11]. В первую очередь нас интересует маргинальная составляющая его воззрений на природу познания и человека, поскольку именно она существенно повлияла на концептуальные основания современных гуманитарных наук.

Определив безумие в работе «История безумия в классическую эпоху» [15] в качестве маргинального дискурса «пространства слов», М. Фуко обращается к «пространству вещей». Ключевым понятием для него в этот период

служит понятие эпистема, которую он определяет и как сеть отношений между словами и вещами или способ обозначения смысловых различий. В силу этого и возникает проблема сознания и самосознания в его творчестве, которая, на наш взгляд, может быть представлена как проблема различия трансцендентальной феноменологии и археологии знания. На первый взгляд, несмотря на всю парадоксальность слов и вещей, мы можем довольно отчётливо обозначить основную процедуру западного мышления, которая у Э. Гуссерля оформилась строгим призывом «Назад к самим вещам». Поэтому структура интенционального в виде номатической корреляции предметности вещи и структура археологического в виде «опыта Тожественного и Иного» ведут к одному и тому же: упорядочиванию вещей. Вместе с тем необходимо обратить внимание на различие феноменологии и археологии знания, заключающееся в смысловом пределе — границе, которая в одном случае есть изначальный опыт и эйдетическая способность мышления созерцать чистые сущности, а в другом — является «пределом нашего мышления».

Структура упорядоченности в трансцендентальной феноменологии всегда была связана с многоступенчатым синтезом, конституирующим свои объекты, в силу чего каждый интенциональный объект рассматривался в ней как

структура. Более того, интенциональный опыт, вне зависимости от того, безумен он или нет, представляет всегда бесконечную структуру, так как мышление — это «универсальная сущностная форма структуры трансцендентальной субъективности» [7]. Можно сказать, что структура в феноменологии выражена принципом самоистолкования трансцендентального субъекта. Э. Гуссерль, например, всегда подчёркивал, что истолкование смысла по большому счёту является систематическим раскрытием самой феноменологии. Принцип упорядоченности вещей, таким образом, в трансцендентальной феноменологии имеет абсолютно рациональное обоснование.

В археологии знания французский философ, структурируя смысл вне критерия рациональной ценности, пишет: «Нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность» [16, с. 34]. Если история безумия была представлена в «археологический» период творчества М. Фуко книгами, которые исследовали данное явление в аспекте «истории Иного» и обозначали нижний порог смысла, то верхний порог, представленный теперь «мышлением Тожественного», вбирает в себя весь объём метафизического вопроса: «Как возможно познание, отказывающее себе в абсолютно рациональном обосновании?» Как видим, в структурной эпистемологии акцент переносится на модальные возможности познания, при этом, если воспользоваться терминологией И. Канта, то априорность археологического внутренне определена порогами или границами смысла. М. Фуко, вполне в духе начала введения к «Критике чистого разума», будет утверждать, что в познании нет ничего, что по какому-либо праву наделяло бы его способностью познавать мир. Что позволило в таком случае археологии знания определить себя в качестве структурной эпистемологии, в первую очередь, — это знаменитая «Китайская энциклопедия» аргентинского писателя Х.Л. Борхеса, вызвавшая, по словам автора «Слов и Вещей», у него

смех и эпистемологическое подозрение, связанное со сближением несовместимого.

Многие из исследователей творчества аргентинского писателя выделяли ключевую для его книг смысловую ось тождества и различия; единого и многого в смысловом отношении эта ось обозначает границу перехода смысловых крайностей. Эстетика таких границ будет связана с пространством языка, а поскольку «языком вечности говорит желание», то пространственная аналогия языка во многом определит и эпистемологические поиски французского мыслителя. Какой семиологический смысл могут иметь метафоры Х.Л. Борхеса, если они связаны с пониманием культуры как некой криптограммы, к которой нет доступа? На что может быть направлена такая метафора, если одновременно она является точкой перехода границы сосуществующих смыслов, столь несовместимых и парадоксальных. И одновременно указывает на вектор движения, подчинённый художественному принципу, в соответствии с которым культура есть текст, а точнее тотальная библиотека и порядок мира, в котором утопическое будет определять любое различие несовместимого и его возможную интерпретацию. В каком месте пространства «утопии утешают: ибо, не имея реального места, они, тем не менее, расцветают на чудесном и ровном пространстве» [16, с. 35].

Любые пространственные характеристики места смысла станут археологически возможными, если такая «утопическая» структура определит смысловые границы, взаимоисключающие единство рационального обоснования. Парадокс структурной эпистемологии заключается в том, что саморазрушение места интерпретации позволяет обозначить её пределы, структурно проявленные в форме пространства познания. Поэтому опыт работы «Тожественное и Иное» есть «опыт-предел», отказывающий трансцендентальной феноменологии в проекте универсального познания и самопознания, а истолкование смысла становится «разрывом в порядке вещей».

Таким образом, различие между трансцендентальной феноменологией и археологией

знания по своей природе является герменевтическим, точнее, изменением того места, которое в истории философии было представлено смыслом человеческого присутствия. Если ранее созданный М. Фуко проект истории безумия обозначил границы, в которых стало возможным появление идеи человека, то в археологии знания эти границы не более чем «смысловые разрывы» в эволюции познания. В археологическом смысле человек — это не более чем «странное формообразование знания», т. е. форма знания без идеи человека. В силу чего эпистемологические поиски французского мыслителя, отталкивающиеся от «китайской энциклопедии» Х.Л. Борхеса, обретают форму критики метафизики присутствия, которая традиционно располагается в границах онтологии. Если общим местом единства феноменологической герменевтики может быть только метафизика присутствия, то «феноменология присутствия есть герменевтика в исконном значении слова, означающим занятие толкования» [18, с. 37], т. е. различие феноменологического и археологического будет строиться на деонтологизации самой герменевтики.

Помимо «Китайской энциклопедии» Х.Л. Борхеса на археологический проект М. Фуко существенное влияние оказал феномен барочного иллюзионизма, который в книге «Слов и Вещей» представлен в качестве проблемы, связанной с деонтологизацией художественного образа картины испанского художника Д. Веласкеса «Менины или придворные дамы». В этом смысле «Китайская энциклопедия» Х.Л. Борхеса и «Менины...» Д. Веласкеса образуют два крайних полюса археологии, позволивших французскому мыслителю изменить герменевтическую модель, основанную на онтологической репрезентации художественного образа. Поэтому проблема сознания и самосознания в структурной эпистемологии М. Фуко — это проблема различия не только археологии знания и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, но и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Обратимся к анализу данного различия для более ясного понимания проблемы сознания и самосознания в творчестве М. Фуко.

В своей статье «Исток художественного творения» М. Хайдеггер превращает традиционное для своей онтологии различие бытия и сущего в проблему онтологического истока. Такая трансформация онтологической апории бытия и сущего в пространственные характеристики «спора мира и земли» нашла у немецкого мыслителя художественно — изобразительное воплощение в картине Ван Гога «Башмаки». В современном хайдеггероведении онтогерменевтическая модель философа рассматривается в качестве медиальной структуры: «так или иначе — всё противонаправленное осуществляется для Хайдеггера в имманентности медиальности» [10, с. 98]. Медиальная структура «Башмаков» Ван Гога в интерпретации М. Хайдеггера напоминает архетипическую живопись, например, в картинах В. Кандинского или М.-К. Чюрлёниса архетипические символы превращают пространство в систему цветовых, фигурных переходов и порой нельзя зафиксировать, где происходит развёртывание художественного образа. В «Истоке художественного творения» интерпретируемый образ пространственно размыт: башмаки находятся в неопределённом месте, но герменевтическая модель имманентно или медиально присутствует в произведении искусства. В картине Ван Гога художественный образ онтогерменевтически связан с субъектом, он непосредственно репрезентирует метафизику присутствия в силу единства языка и самого образа. Отношения языка и живописи построены таким образом, что модель чтения, предложенная немецким мыслителем, заставляет читателей «Источка художественного творения» надевать эти башмаки.

Существует ли возможность перечитать картину Ван Гога «Башмаки»? В терминологии французского мыслителя необходимо сформулировать вопрос об её возможной археологии. Модальность этого вопроса указывает на нарушение единства языка и художественного образа, т. е. на разрыв, который связан с саморазрушением герменевтической модели. За этим вопросом, на наш взгляд, скрывается деидентификация образа, если рассматривать её как

герменевтическую, то, несомненно, отношение языка к живописи определит и пространство интерпретации, в котором возможно или невозможно найти смысл человеческого присутствия. Французский философ извлекает смысл, в котором «слова», — т. е. «Китайская энциклопедия» Х.Л. Борхеса и «вещи», т. е. картина Д. Веласкеса «Менины или придворные дамы», позволяют «оставить открытым отношение языка и видимого и говорить, не предполагая их адекватности» [16, с. 47]. Итак, структурная эпистемология М. Фуко возникает на саморазрушении имманентной медиальности, на разрыве визуального и вербального, поэтому структура картины Д. Веласкеса «Менины...» — это изменение онтологической репрезентации художественного образа и наполнение пространства интерпретации археологическим смыслом.

Репрезентация в онтологическом смысле имманентно включала в себя двустороннее отношение с художественным образом, который, по словам Х.Г. Гадамера, сущностно «прирастал бытием», поскольку в диалектике отношений изображения и первообраза «собственное содержание изображения онтологически определяется как эманация первообраза» [4, с. 188]. В таком случае художественный образ онтологически зависим от способа представления, так как язык замыкал на себя функцию первообраза и был представлен посредством произведения искусства.

В интерпретации картины Д. Веласкеса «Менины...» М. Фуко изменяет онтологическую зависимость образа от представления и тем самым структурирует отношение «видимое — невидимое» в качестве археологической репрезентации феномена барочного иллюзионизма. Археологическая репрезентация настолько нарушает принцип онтологической репрезентации, насколько художественный образ не представлен в представлении, вместе с тем зависимость пространственных характеристик от оптических создаёт иллюзию пространственного развёртывания образа. На картине Д. Веласкеса децентрировано пространство, поскольку художественный образ одновременно расположен

в границах видимого и невидимого, это приводит к тому, что изображаемое и отражаемое зеркально повторяют друг друга. Например, образ зеркала на картине испанского художника у М. Фуко определится и как образ, который «устремляется за пределы картины», и как эпистемологический принцип, в соответствии с которым археология структурирует себя в качестве маргинальной герменевтики субъекта, позволяющей характеризовать способ познания, в котором «изъят сам субъект», отождествляющий себя с самим собой. В этом отношении показательна маргинальная форма связи слов и вещей в каждой из трёх эпистем, структурированных М. Фуко в тексте «Слов и Вещей». В качестве иллюстрации представим эпистемологическую структуру XVI в. [8]. В этой структуре категория сходства репрезентирует себя как художественный образ в барочной живописи Д. Веласкеса, у неё свои пространственные и зрительные аналогии, которые в эпистемологической проекции указывают на структуру знания. Поэтому её, на наш взгляд, необходимо понимать с точки зрения археологии языка, основанного в ту эпоху на визуальной модели самопредставляемого сходства. В этом отношении реконструируемая М. Фуко эпистемологическая структура XVI в. наследует идею К. Леви — Стросса, переносящую модели, служащие объектом структурного анализа, в сферу эпистемологии. В структурной антропологии К. Леви Стросс выносит понятие социальной структуры из этнологии в сферу эпистемологии.

Репрезентация в структурной эпистемологии М. Фуко является моделью, отвечающей всем четырём условиям, которые автор «Структурной антропологии» предъявляет к понятию структура. Репрезентация как структура — повторение есть: 1) сходство и система, состоящая из элементов, при которых изменения каждого из этих элементов приводят к структурной реорганизации всего пространства; 2) сходство и подобия у М. Фуко находятся в том же отношении, что и отношения модели, находящейся у К. Леви-Стросса в переходе от одного типа к группе других, соответствующих мно-

жеству преобразований; 3) сходство репрезентирует себя так же, как модель реагирует на изменения своих структурных составляющих; 4) сходство как модель охватывает всё эпистемологическое пространство.

Исходя из вышесказанного, анализ знания в эпистеме XVI в. можно понимать в качестве подтверждения гипотезы К. Леви-Стросса об аналогии между природой явлений языка и природой структурно изучаемых социальных явлений. Такая аналогия ставит археологическую проблему условий существования языка и вместе с тем указывает на маргинальную форму, в которой имеет место переход к проблемам, связанным с природой языка как знаковой системы, с природой самого знака, с исследованием функций культуры, направленных на воспроизводство языка и т. д.

Показательно, что М. Фуко в процедуре реконструкции классического рационализма Р. Декарта исходит из того факта, что человек есть «причудливая двойственность эмпирического и трансцендентального», в силу чего в процессе реконструкции картезианское *cogito* подвергается переинтерпретации. Между мыслью и существованием обнаруживается немислимое, отказывающееся не только очевидности «я существую», но и очевидности «я мыслю». В противовес феноменологической традиции, интерпретировавшей *cogito ergo sum* в контексте интенциональности, «каждое *cogito* имеет в себе как разумеемое своё *cogitatum*» [6, с. 12], в структурной эпистемологии *cogito* «укореняется в немислимом». Отсюда возникает основной эпистемологический вопрос: «Как мысль может быть под видом немислимого? Тогда и основное свойство форм сознания в археологическом смысле, в которых «я» живёт в качестве немислимого, есть маргинальность. Поскольку «на археологическом уровне человек и немислимые современники» [16, с. 47], то в герменевтике «слов и вещей» человек — это отсутствующая структура в пространстве познания, он мыслит там, где не существует, а существует там, где не мыслит.

Таким образом, структурная эпистемология французского мыслителя воспроизводит не-

мыслимое в силу специфики дискурса безумия, которое не только конституирует эпистемологическую проблему *cogito*, но и отражает это немислимое, следуя художественной логике построения барочного иллюзионизма.

Поскольку человек в структурной эпистемологии археологически разорван, то возникает проблема различия дискурса безумия и дискурса, который М. Фуко назовёт классическим. Это различие французский философ, следуя интенции Ф. Ницше, обозначит как границу безумия и языка, пролегающую в той области, в которой неразрешимость человеческого существования будет связана с пределом любой возможной интерпретации. В особой герменевтике «слов и вещей» человек — это отсутствующая структура пространства познания, он во многом тождественен дискурсу безумия. Поэтому возможная интерпретация безумия означает для М. Фуко и возможную интерпретацию такого объекта, как человек. Вопрос о человеке — это вопрос о том, кто спрашивает о безумии? Кто интерпретирует безумие как немислимое в природе человека. А поскольку мы интерпретируем в той мере, в какой способны вместить немислимое в свою интерпретацию, то исторически она дана нам в качестве языка, говорящего или умолкшего. Исходя из чего аподиктичность *cogito* в феноменологической традиции XX в. необходимо включает в себя и археологию немислимого: «феноменология, таким образом, есть не столько восстановление прежней цели западного разума, сколько чуткое, точно сформулированное признание того разрыва, который произошёл в современной эпистеме» [16, с. 34]. В современной эпистеме археология знания трансформируется в археологию дискурсивных практик, а разрыв обозначает точку поворота, связанную с изменением проблемы познания, что говорит о том, что структурная эпистемология уступает своё место онтологии языка.

Итак, проблема сознания в структурной эпистемологии невозможна без анализа той теории высказывания, которую французский мыслитель обосновал в своей последней археологии, во многом определившей его позицию

по отношению и трансцендентальной феноменологии и структурной лингвистике.

Так как анализ высказывания занимает внутри фундаментально-онтологической проблематики М. Хайдеггера исключительное место, то самоопределение М. Фуко к проблеме, поставленной немецким мыслителем в работе «Бытие и Время», здесь тоже вполне очевидно. Проект деструкции метафизики был во многом обусловлен поставленным М. Хайдеггером вопросом «была ли в истории онтологии вообще интерпретация бытия». В силу чего археологический масштаб вопроса «что такое язык?», как правило, затронут изменением герменевтической модели.

И если маргинальная эпистемология уступает место маргинальной онтологии языка, то отношение слов и вещей будет представлено герменевтическими характеристиками в различии между теми или иными дискурсивными практиками. Например, во введении к «Археологии знания» М. Фуко обозначит пространственное изменение всего поля интерпретации, и это, главным образом, затронет структуру архитектурного разрыва. Структура прерывного теперь одновременно является «инструментом и объектом исследования», а понятие прерывности организует дискурсы, направленные на периоды больших длительностей. Это понятие трансформируется в различие себя как объекта, поэтому и требует прояснения вопрос, каким образом «специализируются различные концепты прерывности (пороги, разрывы, изъятия, изменения, трансформации): исходя из каких критериев можно выделить единицы описания?» [14, с. 9].

Исследование концептов прерывности, а точнее, их археологическая реконструкция начинается с редукции важнейших понятий европейской культуры мышления. Такие понятия, как традиция, влияние, эволюция, ментальность, дух и т.д., заключаются почти в феноменологические скобки и исключаются из пространства, в котором интерпретация имеет дело только с «общностью рассеянных событий», а не с понятиями, чья структура строго не кон-

цептуальна, а функции связывают во временное единство различные дискурсы.

Более строгое различие проводится по отношению к концептам книги и произведения. Книга материализует вербальную артикуляцию содержаний сознания, она использует определенные знаки и ограничивает себя в пространстве. Археологической редукции подвергается именно материальное единство книги, поскольку, во-первых, эта материальность условна с точки зрения ее внутренней конфигурации, а во-вторых, в сложном поле дискурса М. Фуко навязывает книге реальность означающего. Книга всегда отсылает к другим книгам, ее единство относительно и изменчиво, поскольку оцениваются позиции особой функции существования знаков. В силу чего изменение границ интерпретации дематериализует книгу как лингвистический феномен, начинается критический анализ границы лингвистической однородности. Книга существует и оценивается теперь как реальность дискурсивной единичности, тем самым в археологической реконструкции понятия прерывности на стадии критической редукции происходит различие уровней анализа. Уровень высказывания концептуально прерывает и разрывает единство лингвистической формы. Факт высказывания больше не связан с лингвистической фразой, язык больше — не критерий для описания единиц дискурсивной событийности.

Еще большую сложность представляет концепт произведения как суммы текстов. На уровне языка произведение является однородной общностью, обладающей правом авторства. На археологическом уровне произведение «раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует» [14, с. 26]. Все это как герменевтический акт и приводит многообразие смысловых различий в некое производное единство. Произведение, таким образом, — еще большая условность по отношению к материальной условности книги. В пространстве разнородного материала однородность произведения также не яв-

ляется способом описания дискурсивных событий в силу той особенности, которая позволяет обозначить предел возможной герменевтики, т.е. понимать археологию произведения как археологию интерпретативного акта. Редукция книги или произведения находится в границах реконструкции и прочитывается в археологическом, т.е. антифеноменологическом смысле.

Само отношение «археологическое — феноменологическое», отношение между М. Фуко и Э. Гуссерлем, проходит по линии герменевтического различия: дематериализовать книгу в феноменологическом смысле означает редуцировать проблему значимости. В трансцендентальной феноменологии бытие мира являлось проблемой значимости, что приводило, в картезианском смысле, к трансцендентальной субъективности: Э. Гуссерль писал: «Следуя Декарту, делаем великий поворот, который, правильно осуществленный, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к *ego cogito*» [6, с. 9].

Проблема бытия мира в археологическом смысле становится не просто незначимой, она онтологически маргинальна, так как интерпретируется на пределе различия, т.е. находится в границах реконструкции прерывности. Отсюда значимое феноменологически первично, нейтрально к *ego cogito*, сознанию и к сфере интенционального, в которой протекает жизнь сознания.

Вследствие этого в археологической реконструкции феноменологический метод используется (интерпретируется) в качестве первичной нейтральности в отношении интенциональности языка. Поскольку замысел «описания дискурсивных событий», противопоставленный анализу языка, в смысловом пределе есть критика вербальной материальности языка, который точно отражает априорность всевозможных значений сознания. Текстологически археологическая реконструкция в своих герменевтических основаниях критически направлена на второй том «Логических исследований» Гуссерля, поскольку в последних форма значения интенционально связана с вербальной материальностью.

Таким образом, различие анализа языка и описания дискурсивных событий определено преодолением феноменологической связи между материальным выражением языка и формами его значения. Антифеноменологический тезис «описание дискурса противоположно истории мысли» [17, с. 29] определяет всю логику «Археологии знания», поскольку наполнен смыслом структурного разрыва в процедуре реконструкции условий возможности знания независимо от любой связи слов и вещей. Феноменологическое «назад к самим вещам», благодаря критерию дискурсивной единичности и указанию на пространственную предельность интерпретируемого смысла, возвращает язык, знание, значение, смысл, интерпретацию к тому уровню, на котором требование или критерий прерывности, по словам Бланшо, ставит проблему перечтения «Археологии знания». Этот заголовок — «опасное само по себе название, поскольку оно взывает к тому, от чего надо отвернуться, к архелогосу, или пра-слову» [2, с. 21].

Археологическое понятие дискурса является результатом реконструкции герменевтической складки, в которой «назад к дискурсу» означает обратиться к анализу маргинальности, существующей в специфической форме акта высказывания *enonciation*. Анализ дискурса — это уровень маргинальной онтологии языка и анализ тех промежутков, в которых язык разорвал (прервал) связь с интерпретацией, понимаемой как поиск, дешифровка скрытого смысла. Дискурс вернулся из глубин скрытого смысла и обрел «особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более» [14, с. 30].

Прерывность теперь — это факт высказывания и вместе с тем изменение эпистемологической проблематики в онтологическую. Данное изменение в герменевтическом плане аналогично герменевтической мифологии Хайдеггера в том смысле, в каком у позднего Хайдеггера феноменологическое трансформировалось посредством изменения герменевтической модели в мифологическое. Мифологическая структура логоса, изменяя текстовой ландшафт,

указывала, что язык не имеет оснований, поскольку он сам есть основание, которое возвращается в мифологическом циклизме интерпретируемых образов. Тем самым для М. Фуко и М. Хайдеггера характерна попытка обозначить предел метафизики, как предел прозрачности взаимоотношений языка и мышления. Дискурс как «особый вид существования» обладает у французского мыслителя маргинально-герменевтическими характеристиками, к важнейшим из которых он относил:

1. Формационность. Понятие дискурсивной формации возникает во второй фазе археологической реконструкции. Прерывность в ней реконструируется как система рассеивания или та позитивность, когда между объектами, типами высказываний, понятиями, тематическими выборами существует, с точки зрения М. Фуко, некоторая закономерность. Отсюда ставится и основная задача, определяющая всю позитивность археологической реконструкции. Археологические условия, которым подчиняются объекты дискурса в системе рассеивания, образуют правила формирования или правила формации. «Условия, которыми обуславливаются элементы подобного перераспределения (объекты, модальность высказываний, концепты и тематические выборы), назовем правилами формации — правилами применения» [17, с. 40]. Таким образом, описание высказывания — это описание, возможное в разрыве двух фаз археологической реконструкции. В любом случае дискурс, как и в случае с дискурсом безумия, — это особая форма перехода из неструктурированного (неархеологический уровень анализа) в структурированное (археологическая позитивность системы рассеивания). Сама структура позитивности, выходы за рамки исследования безумия, репрезентирует себя как:

а. Поверхность появления объектов дискурса, при этом рассеянные объекты «существуют в позитивных условиях сложного пучка связей» [17, с. 46]. Поэтому поверхность как позитивная фаза реконструкции есть результат разрыва и множественности, которую можно обозначить как взаимоисключающую множественность интерпретируемого смысла или дискур-

сивную формацию. Она в качестве поверхности интерпретируемого смысла порождает и взаимоисключает свои объекты, оставаясь «поверхностью их появления».

в. Инстанции разграничения, отождествляемые с социальными институтами, экономическими и социальными процессами и т.д. Поскольку такая позитивность не определяет внутреннего строения объекта дискурса, она располагает всю множественность объектов в поле взаимодействий внешнего характера.

с. Решетки спецификации, выполняющие по отношению к безумию функцию системы, на основании которой разделяются, противопоставляются, объединяются, группируются, классифицируются, образуются друг из друга различные «безумия» [17, с. 43]. Размыкая пространство слов и вещей, вводя туда лакунарную множественность дискурсивных объектов, М. Фуко тем самым структурирует пространство описания. Структура последнего в своей позитивности по отношению к недискурсивным отношениям всегда автономна и специфична. Дискурсивные отношения отделены от отношений, существующих между социальными формами, тем самым социальная практика как система первичных, или реальных, отношений дублирует отношение, которое в феноменологии устанавливалось между реальным и идеальным содержанием сознания. Если феноменологический критерий проходил через отношение сознания к предметности, вещиности интенционального, то в археологии система рефлексивных отношений отделена от системы дискурсивных. Таким образом, структура позитивности, различающая в пространстве описания дискурсивных объектов первичные — социальные отношения, вторичные — рефлексивные отношения и, наконец, собственно дискурсивные, характеризующиеся не обстоятельством и языком, а «чистой практикой», основана на антифеноменологическом принципе. Позитивность дискурса возможна в герменевтической нейтральности феноменологического критерия. Определить и описать объекты дискурса — это значит обойтись без «вещей» в самой позитивности археологической реконст-

рукции: «определить эти объекты без каких-либо отсылок к сути вещей, увязав их, вместо этого, с совокупностью правил, которые позволят им формироваться в качестве объекта дискурса» [17, с. 48].

Позитивность дискурса — это также, как было отмечено, предел прозрачности взаимоотношений языка и мышления. В археологической реконструкции, а точнее, в ее второй фазе, выделяются условия преодоления структурной лингвистики. Основной археологический тезис, определенный положением «анализ семантической структуры, не затрагивает и не имеет отношения к дискурсивным практикам», направлен на переинтерпретацию соссюрсовской семиологии, в которой язык помещен в границы системы знаков. (Речь идет о положении де Соссюра, в котором язык прямо отождествлен с «системой знаков, выражающих понятия». Данное положение доминировало в лингвистической мысли XX в. при объяснении природы субстрата языка). Поскольку дискурс переинтерпретировал свои отношения с феноменологически ориентированным сознанием, то антифеноменологическая установка, как следствие, неизменно приводила и к герменевтическому разрыву с семиологической формой, в которой язык репрезентировал мышление. Насколько антифеноменология и антилингвистика М. Фуко являются формами преодоления структуры и структурализма, можно определить лишь с большей или меньшей долей условности. Во всяком случае герменевтическая модель, в соответствии с которой структурируется пространство описания дискурсивных объектов, трансформировалась в поверхность, в которой «дискурс — событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, нежели просто использование знаков для обозначения вещей» [17, с. 50].

2. Модальность. Вторая характерная черта дискурса определена через модальности высказывания. Она специфицирована, в свою очередь, тремя аспектами:

- «Кто говорит?» — кто использует данный язык (дискурс);

- институциональной областью, в которой дискурс находит свой законный первоисточник;
- институциональным положением субъекта, которое занято им, в зависимости от той или иной дискурсивной области и различных дискурсивных объектов.

По сути, здесь представлена критика трансцендентального субъекта: «Мы не отсылаем разнообразные модальности высказываний к общности субъекта» [17, с. 55], поэтому с точки зрения маргинальной герменевтики форма критики является археологической реконструкцией, в ней позитивность системы рассеивания структурно упорядочивает и предельность самого интерпретирующего субъекта. В модальности дискурса нет ни «познавания», ни познаний, и вся структура интенциональных синтезов смещена в пространство из археологической «глубины», а последняя, как мы выяснили, не более чем «тонкая» поверхность интерпретации или дискурсивная поверхность.

Поскольку объекты дискурса не определяются ни через слова, ни через вещи, то в структурно упорядоченном в археологическом смысле обнаруживается не только трансцендентальный субъект, но и редукция языка к бытию. Старая онтологическая апория «кто говорит, когда говорит язык», ожившая в метафизике благодаря герменевтическим изысканиям М. Хайдеггера, в археологической реконструкции маргинализовала феноменологическую установку от «Назад к самим вещам» к «Назад к специфике и уникальности самого дискурса» и, во-вторых, в археологии дискурса, в его модальности высказывания деонтологизировала бытие человека в языке. Тем самым дискурс определяет предел субъекта, обладающего «возможностью спрашивания», он больше не характеризует эту таинственную способность человека, так как язык разорвал свое единство с единством бытия, понимаемого как его монополия на речь и высказывание. Дискурс — это «совокупность, в которой могут определяться рассеивания субъекта и вместе с тем его прерывности. Дискурс — это внешнее простран-

во, в котором размещается сеть различных мест» [17, с. 56].

В модальности высказывания мы обнаруживаем еще один герменевтический предел метафизики, поскольку речь как высказывание сама по себе обладает многими способами. В модальности как характерной черте дискурса просматривается связь археологии М. Фуко с М. Хайдеггером, Э. Гуссерлем и — неизбежно — с Аристотелем. Например, начало главы II книги IV Метафизики, в которой «сущее сказывается многими способами», указывает в археологическом смысле на многозначность самого сущего и является пределом самой модальности высказывания, несмотря на герменевтическое различие «сказывания» и «высказывания». Множественность способов в археологическом контексте уже не есть «сказание бытия в высказывании о сущем», а есть уже модальность дискурса и акт высказывания вне бытия и его отношений с сущим.

3. Концептность. Как свойство дискурса, эта характерная черта направлена на описание «организации поля высказываний» и на понятия или концепты, которые появляются и циркулируют в нем. Концептные системы, которые будут обнаружены в этом пространстве, представлены у Фуко как:

а. Формы последовательности, различные упорядоченности рядов высказываний, типы зависимостей высказываний, риторические схемы, в соответствии с которыми комбинируются группы высказываний.

в. Формы сосуществования, очерчивающие поле присутствия всех когда-либо сформулированных высказываний и воспроизведенных в каком-либо дискурсе. Описание, отличное от поля присутствия — поля совпадения или сосуществований, — это высказывания, затрагивающие иные области объектов и принадлежащие различным типам дискурса. Они сосуществуют в качестве суждений по аналогии, общих принципов рассуждения, высших инстанций, с которыми сопоставляют описываемые высказывания. Область памяти — высказывания, которые больше не признаются и не обсуждаются, с ними устанавливаются отношения

родства, генезиса, исторической непрерывности и прерывности.

с. Процедуры вмешательства, примененные к высказываниям и возникающие в техниках переписывания, переложения, в методах транскрипции, в способах перевода, в средствах, использованных для увеличения степени приближения высказываний и определения их строгости, в структурном анализе формы, в приемах разграничения областей высказываний, в способах переноса типов высказывания из одного поля применения в другое, в методах систематизации существующих суждений, в методах перераспределения высказываний. Вся перечисленная совокупность разнородных элементов, подвергаемая анализу, а по сути — археологической реконструкции, образует систему формирования понятий: «этот пучок связей и конституирует систему концептуальной формации» [17, с. 60].

При этом описание подобной системы отличается от описания самих понятий, поскольку основная задача археологической дескрипции — это дискурсивная множественность, появляющаяся в текстах, книгах, произведениях, или «рассеивание, которое характеризует тип дискурса» [17, с. 64].

Таким образом, описание в качестве структурного компонента археологической реконструкции — это форма децентрации герменевтического смысла или прояснение условий любой возможной интерпретации, т.е. археология герменевтического. Необходимо отметить, что описание поля высказываний в археологии «концентрируется вокруг некоего доконцептуального уровня, подчиняясь правилам которого различные концепты могут сосуществовать в одном поле» [17, с. 61].

Другими словами, археология знания как реконструкция концептуальных формаций не есть главным образом пересмотр и переинтерпретация понятийно-концептуального аппарата всей истории и философии науки. Напротив, в реконструкции, которую М. Фуко обозначает описанием поля высказываний, просматривается допонятийность, герменевтический смысл которой связан с условиями возможности са-

мой герменевтики. Определить допонятийный уровень — значит вопрошать о долингвистическом, досемиотическом, догерменевтическом, это не интерпретация понятий, а место и уровень самого дискурса: «мы вопрошаем об уровне самого дискурса, который не является более выражением внешнего, а напротив местом появления концептов» [17, с. 60]. Допонятийность является поверхностью дискурса или совокупностью правил, которые упорядочивают в обратной последовательности, поскольку множественность и многообразие дискурса и есть его поверхность и место, а точнее, «сеть различных мест». Поэтому концептуальность дискурса маргинально-герменевтична, для ее анализа и описания необходима процедура инверсии герменевтического смысла, не соотносимого больше ни с «горизонтом идеальности», ни с диалектикой становящихся идей.

4. Стратегичность. Последняя маргинально-герменевтическая черта характеризует наличие у разных дискурсов определенной организации понятий, определенной перегруппировки объектов, типы актов высказываний, которые в зависимости от степени связности, строгости и устойчивости формируют темы или теории: «эти темы и теории мы условно назовем стратегиями — независимо от их формального уровня» [17, с. 65].

Поскольку дискурс стратегичен в силу формальной концептности своих объектов независимо от тематической структуры их распределения, то основная задача заключается в «распределении этих формальных концептов в истории», так как дискурсы, как правило, рассеяны во времени. Сам археологический анализ дискурсивной стратегичности был затруднителен, по замечанию М. Фуко, в силу множественной спецификации различных дискурсов и непроясненности способа их исследования. Таким образом, археологическая реконструкция при анализе стратегичности однозначно претендует на методологию исследования тематических законов, упорядочивающих дискурсы во времени. И если археологическая реконструкция описывала дискурсивную формацию в соответствии с ее собственными характеристика-

ми, то и археологический метод, исследующий дискурсивную стратегичность в определенном смысле, как правило, позитивном, заранее предопределен самотождественностью дискурса по отношению и к способу его исследования.

Артикуляция и описание дискурсивных формаций ставит также проблему, указывающую на конструирующие эпистемы дискурса. Она аналогична той, что связана с «конкретными языковыми сущностями» де Соссюра: «удивительное и поразительное свойство языка состоит в том, что мы не видим в нем непосредственно данных и различных с самого начала конкретных сущностей» [13, с. 107].

Высказывания, как и реальные объекты языка, требуют, с одной стороны, единства для археологии, это единство дискурса и его атомарной структуры. Для лингвистики реальность языковой сущности прямо возможна как ассоциативное единство означаемого и означающего. С другой стороны, высказывание в археологическом описании как объект дескрипции ставило проблему редукции тех форм, которые не имели к нему отношения, а в лингвистике, отмечал де Соссюр, знаки как конкретные языковые сущности определяются лишь тогда, когда они отграничены от всего того, что окружает их в речевой цепочке. Описание высказывания, таким образом, воспроизводит общий характер и цель реконструкции, направленной на регистрацию реконструируемого: «Реконструкция возможна лишь путем сравнения, и в свою очередь у сравнения нет иной цели, кроме реконструкции» [13, с. 219]. В археологической реконструкции выделяются уровни сравнения, которые в широком смысле можно рассматривать и в качестве метода разграничения значимых структурных единиц.

Первый уровень определен отношением «высказывание — суждение». Сравнение пропозициональной структуры и высказывания реконструирует высказывание как единство, для описания которого недостаточно наличия того или иного суждения. Поскольку в одном суждении обнаруживаются два совершенно различных высказывания, принадлежащих разным дискурсивным объединениям, этот уровень ар-

хеологической реконструкции в герменевтическом отношении направлен на трансформацию феноменологического критерия, используемого при определении интенциональной сущности акта высказывания. Высказывание нормативно только при условии идеально закономерных отношений между соответствующим высказыванием и интенциональной сущностью. Данный критерий в трансцендентальной феноменологии опосредует саму материю высказывания: «Высказывание никогда не может функционировать как имя, а имя — как высказывание, не изменив сущностно свою природу, т.е. не изменив свою сопряженную со значением сущность и вместе с ней само значение» [5, с. 42]. Исключением являются высказывания, функционирующие в аномальном значении. Апелляция Э. Гуссерля к грамматической аномальности, коренящейся в чистой сущности сферы значений, еще раз подтверждает, что в феноменологическом смысле понятие суждения охватывает значение самостоятельного, отдельного высказывания.

Таким образом, первый уровень археологической реконструкции высказывания текстуально структурирован смысловой границей «археологическое — феноменологическое», а также герменевтической проблематизацией высказывания как феномена нормы и нормативного в дискурсивных практиках. Отметим, что изменение герменевтической модели неизбежно приведет в дальнейшем и к вынесению данного феномена в сферу недискурсивных практик, что потребует от Фуко многогранного исследования становления представлений о норме как биологическом, психологическом, моральном, сексуальном и политическом феномене.

Второй уровень задан отношением «высказывание — предложение (фраза)». Исходным допущением в этом случае служит эквивалентность грамматически изолируемого предложения и независимого высказывания, существующего вместе с ним. Критическому сравнению подвергается именно лингвистическая форма эквивалентности предложения высказыванию. В археологической реконструкции, таким образом, сравнение — изменение этой

формы, т.е. смещение смыслового акцента на нелингвистический смысл высказывания. В качестве примера возьмем теорию высказывания Э. Бенвениста, в которой статус самого высказывания напрямую связан с субъектом акта высказывания: «Нашим объектом является самый акт производства высказывания, а не текст высказанного. Этот акт — дело говорящего» [1, с. 312].

Введению говорящего субъекта в язык в теории соответствует и формальный аппарат высказывания. Поэтому в лингвистическом описании субъект высказывания приобретает существование только тогда, когда он говорит, образуется в акте высказывания и не существует до этого акта. Говорящий во время акта говорения присваивает себе формы, которыми располагает его родной язык. Более того, реальность самого языка напрямую связана с актом высказывания: «До акта высказывания язык есть лишь возможность языка» [1, с. 313].

Вся теория высказывания конституирована в таком случае лингвистическим различием между высказыванием как реализованным объектом, высказыванием-текстом и высказыванием как актом производства деиктических и анафорических элементов с их систематическим различием. На уровне перевода это различие *phrase*, *enonse* как нерасчлененного *enonse* в значении высказывания результата — текста и *enonciation* в значении акта высказывания. В археологической реконструкции, как мы видим, нейтрализуется акт высказывания, его время и место, и, главным образом, нейтрализуется субъект высказывания, отсюда и высказывание не является, с точки зрения М. Фуко, необходимым для существования языка: «Если бы не было высказываний, язык бы не существовал; но существование высказывания не обязательно для существования языка» [14, с. 86].

Можно заключить, что различие уровней существования языка и высказывания, в свою очередь, реконструирует нелингвистический смысл высказывания как высказываемое, являющееся внешним по отношению к субъекту акта высказывания. Таким образом, сравнение лингвистического и нелингвистического в ар-

хеологической реконструкции неизбежно приводит к иному способу описания и интерпретации высказывания и невозможности определить высказывание через грамматические признаки предложения.

Третий уровень также отражен в процедуре сравнения высказывания и иллокутивного акта. Данное сравнение моделирует тождественность логического и нелогического в языке, в этом смысле М. Фуко критически воспроизводит и переосмысливает идею Л. Витгенштейна о границах логики как границе языка и мира. В аналитической философии языка предел мыслимого и немислимого фиксирует неспособность языка выражать логическую форму: «То, что выражает себя в языке, мы не можем выразить с помощью языка» [3, с. 25]. Отсюда в лингвистическом анализе высказывание — это не более чем достоверность самого мыслящего субъекта, полагающего, что границы его языка находятся там же, где границы его мира.

Таким образом, и в этом случае археологическая реконструкция, интерпретируя связь иллокутивного акта с высказыванием, изменяет главным образом способ сравнения, она выносит его за границу логического и нелогического. Логическое содержание высказывания не определяет археологический смысл высказывания, так как в археологии немислимое и мыслимое меняются местами, и разделяющая их граница — такой же критерий различия, как и любой другой, не затрагивающий логику самого дискурса. Высказывание настолько логично, насколько логика немислимого, например дискурса безумия, способна определять природу иллокутивного акта. Поэтому между иллокутивными актами и определенной совокупностью высказываний не существует взаимодозначного соответствия.

Археологические сравнения позволили, таким образом, Фуко заключить, что высказывание — это не структура, взятая в единстве логического, грамматического, иллокуторного, высказывание — это «функция существования, принадлежащая собственно знакам» [14, с. 88].

При этом необходимо отметить, что нелингвистический способ существования высказы-

вания, с одной стороны, определяет, поддается ли то или иное предложение правилам интерпретации; правомерно или нет образовано суждение; соответствует ли иллокутивный акт нормативности предъявляемых к нему требований и т.д., а с другой — высказывание в качестве объекта археологической реконструкции ставит проблему следующим образом: является ли граница высказывания одновременно границей существования тех или иных знаков и действительно ли для существования высказывания достаточно существования знаков. Отсюда можно заключить, что специфический способ существования высказывания вместе с проблематизацией бытия знака и их взаимоотношений между собой возникает как результат реконструкции, который априорно до процедуры сравнения был маргинализирован в герменевтической практике сравнения дискурса и языка.

На археологическую маргинальность высказывания указывает также его функциональность, поскольку «само по себе оно вовсе не общность, но функция, скрещивающая область структур и возможных общностей и организующая их появление во времени и пространстве» [14, с. 88].

Первый признак функции высказывания связан с его референциальностью, которая как система отсылок формирует пространственные характеристики, например, референциальность формирует поле возникновения, место и условия, при которых высказывание определяет, что придает предложению его смысл, суждению его значение. В любом случае референциальность высказывания связана с уровнем его реконструкции, отличной от логического или грамматического уровня анализа языка. Таким образом, благодаря первой функции мы видим, что археология высказывания редуцирует формы анализа, не свойственные существованию дискурса, и одновременно конституирует свой объект описания на уровне, отличном от того, где обычно осуществлялся формальный анализ языка.

Второй признак функции, реконструируемый на уровне высказывания, обозначен как функция автора или субъекта, поддерживающе-

го с высказыванием определенную детерминированную связь. В статье «Что такое Автор», опубликованной одновременно с «Археологией знания», М. Фуко систематизировал природу данной детерминации. В нашем случае мы лишь укажем, что общая критика трансцендентального субъекта напрямую связана с формой его существования в пространстве дискурса: «Вопрос стоит об открытии некоторого пространства, в котором пишущий субъект не перестает исчезать» [14, с. 14]. Пространство без субъекта в археологическом смысле — первое место дискурса, которое видоизменяется от высказывания к высказыванию и присваивается любыми индивидами, когда они формулируют то или иное высказывание.

Итак, функция «автор» — это лингвистическая проекция «пустой» и всеобъемлющей формы субъективности на то измерение, которое характеризует дискурс на уровне высказывания. Историческим примером всеобщей субъективности является, с позиции Фуко, дискурс марксизма и психоанализа. Оба дискурса устанавливают некую бесконечную возможность, а сами Маркс и Фрейд как основатели дискурсивности «являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов» [14, с. 31]. Функция «автор» тем самым характеризует как границу текстов, так и их единство и различие, а также правила их последующей трансформации. Необходимо добавить, что реконструкция высказывания — это реконструкция отсутствия дискурсивной гетерогенности функции, называемой «автор».

Третий признак функции высказывания невозможен без существования ассоциированной области. Высказывание появляется как таковое только при условии соотнесения с прилегающим полем, важнейшей чертой которого является маргинальная коллатеральность: «Высказывание всегда имеет края, населенные другими высказываниями. Эти края отличаются от того, что обычно понимают под «контекстом» — действительным или словесным» [14, с. 58]. Именно коллатеральность обуславливает кон-

текстуальность, в этом смысле высказывание всегда так или иначе реактуализирует другие высказывания. Еще одна черта, характеризующая невозможность существования высказывания без ассоциированной области, связана с тем, что высказывание всегда оказывается специфицированным. Высказывание определенно включается в череду других высказываний и занимает свое место вне линейного порядка, оно в любом случае при любой степени значимости является конкретным высказыванием, участвующим в распределении функций и ролей: «Нет высказывания, которое не предполагало бы других высказываний, которое не имело бы вокруг себя поля сосуществования» [14, с. 100]. В пространстве дискурса высказывание размещает означающие общности, и именно в этом пространстве они множатся и накапливаются.

Четвертый, последний, признак функции высказывания указывает на материальность без обладания материальным существованием: ни одна последовательность лингвистических элементов, согласно Фуко, не может быть рассмотрена и проанализирована как высказывание. Материальный статус высказывания — это не просто совокупность внутренне присущих признаков, материальность высказывания — это составляющая его субстанция: «Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменятся, оно само меняет тождественность» [14, с. 102].

Материальность высказывания обусловлена во многом проблемой повторения, так как любой акт высказывания может быть воспроизведен субъектом бесконечное количество раз. Высказывание может быть воспроизведено, несмотря на свою материальность, отсюда и возникает проблема режима материальности, возможной для повторения: «Каков же режим повторяющейся материальности, характеризующий высказывание?» [14, с. 103].

Археологическое решение проблемы режима материальности определяется статусом вещи или объекта, всегда относительным и поддающимся видоизменению. Режим материаль-

ности, которому подчиняются высказывания, таким образом, относится к порядку социального института, а не к порядку пространственно-временной локализации, он определен в большей степени возможностью «повторной записи и транскрипции. Повторяющаяся материальность высказывания зависит также от поля стабилизации, которое, несмотря на все различия актов высказывания, позволяет им повторяться в своей тождественности» [14, с. 104], при этом то же поле стабилизации образует порог, за которым уже не существует эквивалентности высказывания и можно говорить о появлении нового феномена. Помимо поля стабилизации чисто функционально материальность высказывания зависит и от поля использования, в котором оно оказывается помещенным и в котором оно сохраняет тождественность в единичных событиях актов высказывания, а также раздваивается в тождественности своих форм.

Итак, акт высказывания в режиме повторяющейся материальности может быть реактуализирован в лингвистической или логической форме, он всегда может быть повторен в определенных условиях, присущих только высказыванию, и при этом «повторяющаяся материальность, которая характеризует функцию высказывания, вызывает к жизни высказывание как специфический и парадоксальный объект» [14, с. 106]. Парадоксальность высказывания, его маргинальная специфика и особенности реактуализации во многом определяют дискурс власти, ставший предметом дальнейших исследований М. Фуко.

Необходимо отметить, что все пространственные аналогии, которые используются в археологическом смысле, являются главным образом переинтерпретацией хайдеггеровских пространственных метафор. Проведенное выше сравнение интерпретаций картин Ван Гога и Веласкеса у М. Хайдеггера и М. Фуко позволяет теперь в тексте «Археологии знания» обнаружить некую зависимость и археологической топографии от художественно-эстетических изысканий М. Хайдеггера. Пространственная метафористика, используемая для обоснования

условий возможности дискурса, давала повод и для интерпретации археологических идей М. Фуко. Например, Ж. Делёз в традиции Ф. Ницше будет интерпретировать, в свою очередь, пространственные метафоры М. Фуко [12, с. 46-82]. Поле осуществления функций высказывания будет связано как с проблемой описания высказываний, так и составлением археологического глоссария.

Таким образом, ненаписанная М. Фуко «Археология герменевтики» концептуально будет воплощена посредством пограничных для европейской культуры тем, которые раньше, как правило, не вызывали к себе пристального внимания различных представителей гуманитарной мысли. В этом смысле теория высказывания, созданная в границах археологического проекта, станет окончательным самоопределением французского мыслителя XX в. по отношению к феноменологической и лингвистической традициям, неразрывно связывающим сознание и язык.

Список литературы

1. Бенвенист Э. Формальный аппарат высказывания // Общая лингвистика. М., 2002. 448 с.
2. Бланио М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб., 2002. 96 с.
3. Витгенштейн Л. Философский трактат. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. 257 с.
4. Гадамер Х.Г. Истина и Метод: основы философской герменевтики. М., 1988. 704 с.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Т. 2 // Собр. соч. Т.3. М.: Гносис, Дом интеллектуальной книги, 2001. 471 с.
6. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. №2. С.8 — 30.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1999. 315 с.
8. Рязанов И.В. Маргинальная герменевтика Мишеля Фуко: опыт дискурсивного анализа. Пермь: Изд-во Перм. гос.тех. ун-та, 2008. 310 с.
9. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. 672 с.
10. Зенн Х.Р. Образ и метафизика. Хайдеггеровская медиальная интерпретация произведения искусства // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2004. С. 86-98.
11. Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и Вещи» // Археология гуманитарных

- наук / пер. с фр. В.П.Визгина, Н.С.Автономовой. СПб.: А-сад, 1994. 406 с.
12. Хархордин О. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия: сб. ст. СПб.; М., 2001. С. 46–82.
13. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. 432 с.
14. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. 208 с.
15. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. 576 с.
16. Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. 406 с.
17. Фуко М. Что такое Автор // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448с.
18. Хайдеггер М. Бытие и Время. М., 1997. 451 с.
19. Эрибон Д. Мишель Фуко / Дидье Эрибон / пер. с фр. Е.Э. Бабаевой. М.: Молодая гвардия, 2008. 378 с.
-

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS AND LANGUAGE IN THE STRUCTURAL
EPISTEMOLOGY M. FOUCAULT

Ivan V. Ryazanov

Perm State Agricultural Academy, 10, 25 Oktyabrya str., Perm, 614000, Russia

Examines the problem of consciousness and language in the structural epistemology French philosopher M. Foucault. The author justifies the conceptual distinction understanding of the nature of consciousness between the transcendental phenomenology and archeology of knowledge. Is determined by the process of transformation of the artistic image, which is in the archeology of knowledge epistemological model.

Key words: structural epistemology, consciousness, self-consciousness, of the artistic image, the archaeology of knowledge, transcendental phenomenology, epistemic model, language.