

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 140.8

DOI: 10.17223/1998863X/39/15

С.А. Гашков

### К ПОНЯТИЮ СТРУКТУРЫ В РАБОТАХ М. ФУКО И М. МАМАРДАШВИЛИ

*М. Мамардашвили, говоря о философии М. Фуко, ставит вопрос о том, что есть структура. В нашей статье мы анализируем представления о свободе и необходимости, интегрированные в понятие структуры как возможности возможностей (Мамардашвили). Нам представляется, что оба автора находят решение проблемы свободы и необходимости не в диалектике, а в том, что можно назвать «прогрессивно-регрессивным методом».*

Ключевые слова: Мамардашвили, Фуко, структура, необходимость.

#### Фуко и Мамардашвили. Основания для сравнения

Понятие структуры часто вспоминается при разговоре о структурализме (постструктурализме). М. Фуко в поздней статье «Структурализм и постструктурализм» просил не относить себя ни к тому, ни к другому. Тем не менее понятие структуры является обобщающим для целого ряда понятий, введённых самим Фуко: эпистема, архив, дискурс, рациональность... М. Мамардашвили предпочитал говорить об «идеалах рациональности», классическом и неклассическом, которые тоже можно рассматривать как своего рода структуры.

Само представление об исторической рациональной априорной дискретной структуре связано, в первую очередь, с философией и историей науки. Но, в отличие от философов и историков науки, Мамардашвили и Фуко предлагают модели таких структур, которые учитывали бы особенности феноменов сознательного и бессознательного, социального и биологического, политико-экономического и морально-этического порядков, которые выходят за пределы «точных наук».

Что касается исследовательской литературы, нужно указать работу Деяна Деянова. Деянов указывает, в частности, на противоречие между Мамардашвили и Фуко, заключающееся в том, что Фуко описывает современность и Просвещение в терминах регресса, в то время как Мамардашвили подчёркивает прогрессивный характер Просвещения и современности [1. С. 32]. Нам представляется, что оба подхода дополняют друг друга и создают возможность для диалога, в частности, французской и российской культуры, так как обе внимательны к вопросам истории и современности, но каждая ставит немного свои акценты.

Как мы видим, сравнения этих авторов во многом вращаются вокруг вопросов социального знания, в том числе вопроса о природе свободы и необ-

ходимости. Мамардашвили подчёркивал, что «свобода как познанная необходимость предполагает сознание необходимости самой себя» [2. С. 95].

При этом возникает вопрос: что есть «собственное» свободы? На этот вопрос мы не находим ответа ни у Мамардашвили, ни у Фуко. Свобода, по Мамардашвили, оказывается «необходимостью сознания свободы», т.е. фактически ставится в зависимость от характера исторического момента. Если я осознаю этот исторический момент как необходимый для свободы, то я свободен в нём. Палитра свободы у Фуко также зависит фактически от трансформации априорных исторических структур: в возникающих «пробелах» этих структур я могу быть свободен, я могу сопротивляться. Но не всякое сопротивление даёт свободу. Иногда сопротивление есть лишь часть структурного процесса.

Фуко и Мамардашвили объединяет то, что их можно назвать философами цивилизации. Причём интересно, что прямую их связь обнаружить трудно. Правда, у Мамардашвили есть упоминание Фуко (Мамардашвили называет Фуко «крупным теоретиком культуры» и «структуралистом»). Известно также, что Мамардашвили дружил и переписывался с другим видным представителем французского структурализма – Луи Альтюссером. Но в любом случае невозможно говорить о прямых влияниях и заимствованиях у этих философов.

Философией цивилизации, в случае наших мыслителей, является их кантианская попытка создать условия для возможности мышления об истории, сознании и цивилизации. В самом деле, сравнение философий и философов не есть произвольный акт биобиблиографического порядка, а вдумчивый поиск спекулятивных оснований их виртуального взаимодействия.

Желая этого или нет, Фуко и Мамардашвили оба поставили вопрос о характере исторической свободы и необходимости. Поэтому и Фуко, и Мамардашвили с лёгкостью могут быть проинтерпретированы в терминах «постструктурализма», культурного релятивизма, субъективизма. Но можно сказать и то, что смысл их рассуждений кроется как раз в постановке вопроса о двойственном характере исторического априори: трансцендентальном и эмпирическом. «Эпистемы», «цивилизации», безусловно, артикулированы вокруг некоторого исторического, антропологического (социально-биологического) и интеллектуального целого. Вопрос, безусловно, стоит в применении неклассических онтологий, способных вывести рассуждение из состояния «повторения», т.е. замыкания мысли на одном трансцендентальном или одном эмпирическом. Положить конец повторению может только разрывность (*discontinuité*), которую мы можем мыслить в порядке исторической необходимости.

### **Свобода и необходимость: по ту сторону диалектики**

Как Мамардашвили, так и Фуко показывают нам, что мы только тогда начинаем мыслить современность, историю, свободу и необходимость, когда отказываемся понимать, что это такое в ставших привычными нам темпоральных категориях – «раньше было так, а теперь так». В принятой парадигме темпорального мышления мы привычно измеряем историю старыми и но-

выми заблуждениями, ожиданиями, прогнозами. Философское же время имеет собственную размерность, и для его понимания Фуко вводит понятия «эпистема», «дискурс», «архив», «рациональности», а Мамардашвили говорит о «классическом и неклассическом идеале рациональности».

Итак, Мамардашвили противопоставляет классический и неклассический идеал рациональности. Важнейшим признаком классической рациональности считается, по Мамардашвили, признание как абсолютной неразрывности сознания, так и абсолютной непрерывности пространства. «Принцип врождённости, – пишет Мамардашвили, – или трансцендентального “априори” (в кантовском варианте) имеет в виду... наличие структурных и нелокальных элементов сознания, не сводимых к содержанию любого в конечное время и в конечном пространстве завершаемого опыта... и обеспечивающих непрерывность одного сознания» [3. С. 10].

В этом смысле Мамардашвили выступает создателем своеобразной феноменологии духовного акта, в то время как Фуко всячески стремится исключить саму возможность присутствия трансцендентального субъекта в истории.

«Это подход, – замечает он, – который я категорически отбрасываю (назовём его, в целом, феноменологическим), который даёт абсолютный приоритет некому акту и полагает свою точку зрения как первоначало всякой историчности, – той, которая переходит в некое трансцендентальное сознание» [4. С. 887].

Мамардашвили, впрочем, также указывает на то, что «феномен сознания или сознания растянут и многократно протяжён... а дискретно структурирующий разворот его в этих измерениях покоится на предметно-деятельностном механизме... бытийные корни которого переплетены с элементом неизмеримого и свободного независимого действия». Мамардашвили не иронизирует над древним спинозистским тезисом о свободе как об осознанной необходимости. Напротив, он показывает, как свобода определяется осознанием исторической необходимости.

Если говорить о том, в каком виде у Фуко представлена проблема исторической необходимости, то нужно сказать, в первую очередь, о формировании им образа классической эпистемы и, во вторых, о проблеме смены *эпистем*. Классическая *эпистема* в «Словах и вещах» Фуко представляет собой тот идеал знания, в котором возможно иметь дело только с необходимым знанием, т.е. речь идёт о выстраивании аподиктических отношений между знаками. Проблематика свободного оказывается возможна только в рамках «века истории», когда на историческую сцену выходят Жизнь, Труд и Язык.

Свободу Фуко избегает каким-либо образом определять и понимает её, скорее всего, как сопротивление. Так, в одном интервью он говорит, что, чтобы быть свободным, достаточно нарушить порядок привычного, ходить с нечёсаными волосами и т.д. Но всё же квинтэссенцией представлений о свободе у Фуко можно считать его анализ античной «паррезии» («искренности»).

«Паррезия – это публичное выступление, вызванное потребностью в истинном, которое, с одной стороны, выражает личное убеждение того, кто выступает, а с другой стороны, навлекает на него угрозу, опасность неадекватной реакции слушателя» [5. С. 76].

Здесь уместно вспомнить парадокс того же Мамардашвили, который, говоря о педагогике, приводил её как пример неклассического идеала рацио-

нальности. Ведь мы не можем быть уверены в том, что мы переносим буквально знания и поведенческие стереотипы из одной головы в другую так, как мы переносим физические объекты и элементы. Получается, что в свободной деятельности мы должны понимать необходимость присутствия сознательных феноменов в самой структуре деятельности.

Все указанные выше моменты получают смысл в рамках критики диалектического метода, противопоставляющего свободу необходимости, требующего «снятия» свободы в необходимости. Как Фуко, так и Мамардашвили показывают, что нахождение в состоянии «свободы» может оказаться ошибочным. Свобода и необходимость механически не коррелируют друг с другом. «Свобода» присутствует в некоем акте, а необходимость носит не одноактный, а структурный характер. Осознание свободы как структурной необходимости есть «путь к свободе», а непонимание этого структурного характера не есть само по себе сознание свободы.

### **От априорного характера структуры к прогрессивно-регрессивному методу**

Итак, важнейший вопрос для нашего исследования – понять, что есть *эпистема* (или структура) как историческая рациональность или необходимость. Эпистема в смысле Фуко представляет собой ряд исторически осуществлённых возможностей, которые становятся необходимостью данной исторической эпохи. В ранний свой период Фуко сравнивал себя с Леви-Строссом, со структуралистом, который находится в поиске и описании структур.

Таким же образом рассуждает и Мамардашвили. Для него, как мы увидели, необходимость тоже есть осуществлённая свобода. Но именно Мамардашвили, а не, например, Фуко открыто ставит вопрос о сущности структуры. В то время как Фуко стремился показать, что структура есть априорное условие частных знаний или «одновременная игра специфических последствий», Мамардашвили ставит вопрос о том, как в таком поле осуществляется связь феномена действия с феноменом сознания.

«Для нас главное, – говорит Мамардашвили, – разобраться с понятием структуры [...] нет определения структуры» [6. С. 409]. Что представляет собой структура у Фуко, отмечает далее философ, тоже остаётся неясным. «Идея структуры, – говорит он далее, – предполагает идею возможности, то есть рассмотрения итоговых [...] эффектов на фоне анализа, который должен выявлять ещё какие-то возможности» [6. С. 419]. Таким образом, идея структуры (эпистемы) содержит в себе то, что конструкция знания предполагает не просто образование некоторой позитивности (позитивностей), но возможностей их дальнейшего отождествления. Структура (эпистема) и характеризуется этой избыточностью, возможностью дальнейшего анализа и самораскрытия.

Фуко рассуждает таким же образом в «Словах и вещах», где он не идентифицирует ещё эпистему с дискурсивностью, указывая на парадоксальный характер структуры. «Конечность человеческого бытия заявляет о себе в форме позитивности, но парадоксальным образом обрисовывается в форме бесконечности [...]» [7. С. 335]. Таким образом, слова Фуко о том, что «конец

метафизики является отрицательной стороной гораздо более сложного события [...] появления человека» [7. С. 339] – философам не следует воспринимать исключительно в культурологическом смысле. Фуко указывает, что речь идёт не о том, что современная наука отказалась от поиска метафизических истин и сосредоточилась на познании человека: «Наша культура переступила порог ощутимой нами современности в тот самый момент, когда конечность человеческого бытия стала мыслиться в непрерывном соотношении с самой собою» [7. С. 339].

Иными словами, такая структура, как «конечность человека», стала мыслиться как необходимая (априорная) связь трансцендентального и эмпирического. Исчезновение этой связи, пророчество Ницше о замещении «человека» на «сверхчеловека» означают то, что мы живём, как выражается Фуко, «под дамокловым мечом» пробуждения от «сна гуманизма» [7. С. 343]. Следует ли ещё раз понимать эти слова в том смысле, что сам Фуко здесь создаёт какой-то исторический прогноз? Нам кажется, что нет. На наш взгляд, речь идёт о том, что историческая необходимость (на языке Фуко «априорность») имеет сложную структуру. Фуко не повторяет здесь мысли Ницше, как кажется тому же Мамардашвили. Он указывает на то, что структура составляется не только из того, что уже сделано, но и из того, что может быть сделано. Трансформации эпистем, о которых пишет Фуко, не носят фатального характера. Они происходят на «археологическом», т.е. эпистемологическом уровне.

Могут возразить, что Фуко и говорит о пробуждении от антропологического сна, как Кант говорил о пробуждении от сна догматического. Напомним, что Фуко обращается к работе Канта о Просвещении. Мамардашвили тоже охотно цитирует эту работу. Но в этих словах можно увидеть и предостережение от повторения. Не оказывается ли та же Хайдеггеровская онтология вращением в том же антропологическом «четырёхугольнике»? [7. С. 362]

Итак, структура может обладать характером необходимости, если она включает движение к Тожественному, или повторение. Пробуждение от сна означает не забвение сна, а то, что жизнь не является возвращением к состоянию сна. Так что там, где сам Фуко говорит о «несуразных и нелепых формах рефлексии» о «царстве и освобождении человека» [7. С. 363], мы не склонны спешить поймать его на слове. Речь может идти о том, что структура современного знания настолько сложна, что она интегрирует в себе как антропологический, так и антиантропологический дискурс, основывающийся на длительной рефлексии о природе человеческой субъективности.

Итак, по Фуко, бытие неотделимо от знания, как и знание в его институциональных формах неотделимо от бытия в его историчности. Структура имеет аккумулятивный, но принципиально нелинейный и неприродный характер. Фуко настаивает на том, что знание невозможно мыслить по принципу его естественного прироста в процессе развития науки и техники. Знание необходимым (априорным или структурным) образом мы можем мыслить только в связи с бытием человека (пусть даже в рамках критики всякой возможной антропологии, добавил бы Фуко). Подобную реформу онтологии сознания предлагал и Мамардашвили, считавший, как и Фуко, что трансцендирование неотделимо от бытия человека. Мамардашвили пишет: «Так назы-

ваемое трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека... Бытием называется нечто, что есть только в этом сцеплении человека с не данными природой основаниями... Философия есть учение о бытии» [2. С. 28].

Учение о бытии тесно связано, по Мамардашвили, с учением о личности, «самобытии». «Ибо что такое личность? Это нечто, что не имеет никаких других оснований, кроме самого себя, то есть само-бытие.» Под личностью мы также понимаем структуру, независимую от привычного. То, что в ирокезе является «ирокезским», меня от него отделяет, отмечает Мамардашвили, а, следовательно, личность есть то, что «не основано ни на культуре, ни на традициях, ни на обычае, а основано на самом себе, является личностным и включает тем самым меня в качестве другого лица, лика» [2. С. 32].

Законы человеческой эволюции, отмечает Мамардашвили, противоречат законам биологическим. Это понятно из следующего соображения: историю мы мыслим необходимым (структурным, априорным) образом как историю человеческого разума. Однако история есть и остаётся свидетельством нашей зависимости от природы и человеческого неразумия. В этом смысле Фуко не напрасно напишет «Историю безумия и неразумия в классическую эпоху». Противоречие состоит в том, что историю безумия мы мыслить не можем, всякая история неразумия есть, в первую очередь, история самого разума. Но и сам разум мы можем мыслить в лучшем случае как «сознание-совесть», как «собранный субъект» (Мамардашвили). Иными словами, разум в его необходимости мы не можем мыслить как природный объект, а как структуру, находящуюся в парадоксальном противоречии как со своим первоначалом, так и с феноменальным рядом.

Этим мы объясняем два факта: разрывность самобытия (структуры, эпистемы, цивилизации) и его парадоксальное существование в виде трансцендентально-эмпирического удвоения, о которых нам говорит как Фуко, так и Мамардашвили.

Итак, мы раскрыли определение структуры Мамардашвили как возможность, после которой идёт другая возможность. В работах Мамардашвили Декарт и Кант предстают как наши современники, а мы – как нуждающиеся в Просвещении. Похожим образом обстоит дело и с Фуко: за одной эпистемой следует другая эпистема, смена эпистем не означает регрессии. Они не «уничтожают» друг друга и не находятся в той связи, которую можно прямо назвать диалектической. Скорее, мы имеем дело с разработкой «прогрессивно-регрессивного метода» (термин Сартра): историческая необходимость не есть форма для некоторого свободного содержания, а некоторая последовательная возможность возможностей, структура или «эпистема», в которой мы можем перемещаться от фактичностей к первоначалам, от условий к данностям и от данностей к их условиям.

### Заключение

В сравнительном исследовании работ Фуко и Мамардашвили легко можно отметить тематическое сходство, обусловленное их общим интересом к эпохе Просвещения и возвращением к декартовско-кантовской проблематизации сознания, субъективности, научности, «классичности». С другой сто-

роны, обращает на себя внимание их отличие друг от друга в расстановке акцентов: прогрессивный или регрессивный характер Просвещения, рационализма... Нам представляется, что прочтение работ Фуко во многом предопределяется его отношением (и мы не утверждаем, что для этого нет оснований) к ряду таких критиков цивилизации, как Ницше или Хайдеггер. Однако сравнение с Мамардашвили позволяет показать, что философия Фуко может нести не столь «регрессивный» характер, как это принято думать. При внимательном прочтении последних глав «Слов и вещей» нам удаётся отойти от представления об «исчезновении человека» как о некоем «фатальном пророчестве» Фуко. Речь, как и у Мамардашвили, может идти всего лишь о том, что горизонт «неклассического» мышления позволяет нам видеть в классическом мышлении тот опыт, которым само же классическое мышление пренебрегало, исключая его как «нестрогое». Так, в своих интеллектуальных биографиях Декарта и Канта Мамардашвили показывает связь между понятием исторической необходимости и уникальностью личного опыта сознания.

Таким образом, Фуко и Мамардашвили можно понять в том смысле, что историческая необходимость и личная свобода могут не противоречить друг другу. Эта проблематика не является «устаревшей», «несовременной». И Фуко и Мамардашвили постоянно настаивают на том, что для философии ничего несовременного нет. Вспомним, что Фуко прославился как «историк современности». Но сама идея истории современности идёт от археологического анализа в «Словах и вещах». Эпистема (структура) есть способ мышления того, что без философии было бы прошлым научного знания, набором превзойдённых заблуждений и опровергнутых теорий. Но как Фуко, так и Мамардашвили используют прогрессивно-регрессивный метод исторического и философского познания.

### Литература

1. Deyanov, D. "Foucault and Mamardashvili: The Critique of Modernity and the Heritage of the Enlightenment (Towards a Sociology of the 21st Century)," *Sociological Problems* (XXXIV/2002). P. 32–40.
2. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. М.: Лабиринт, 1996.
3. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
4. Foucault M. Préface à l'édition anglaise. Les Mots et les choses // Foucault M. Dits et Ecrits, I, Paris : Gallimard, 1994.
5. Gros Fr. La parresia chez Foucault // Le courage de la vérité. Paris, PUF, 2002.
6. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, 2012.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: пер. с франц. СПб.: А-сэд, 1994.

**Sergey A. Gashkov.** BALTIC STATE TECHNICAL UNIVERSITY «VOENMEH» named after D.F. Ustinov (St. Petersburg, Russian Federation)

E-mail: sgachkov@hotmail.com

DOI: 10.17223/1998863X/39/15

### ABOUT THE NOTION OF THE STRUCTURE IN THE WORKS OF FOUCAULT AND MAMARDASHVILI

**Key words:** Foucault, Mamardashvili, necessity, structure

It was the Soviet philosopher Mamardashvili who has put into the question the self-evidence of the notion of the structure (*episteme*) by Foucault. By answering to the question what the structure is, Mamardashvili said, the structure is the possibility of the succession of other possibilities.

To compare Foucault's and Mamardashvili's works seems to involve some risks. The major difference between them the scholars see in the question of the Enlightenment. Mamardashvili saw the role of the Enlightenment in the modernity as a progressive one, and Foucault, in opposite, as a regressive. But we can say that against all evidence the notion of the episteme by Foucault is placed on a special level of the critique. Foucault speaks not only about the crisis of the *Cogito*, but about new opportunities to think the philosophical classics. The same thing said Mamardashvili, interpreting the works of Descartes or Kant. It is wrong to associate the modernity with just a temporal dimension. The modernity both by Mamardashvili and Foucault includes the past. And this past is not any accumulation of errors, but as a way to think the conditions of the thought. This method we call – together with Sartre – a progressive-regressive one and we oppose it to the dialectic.

The dialectic wants we consider the necessity as a negation of the freedom. We see that by Foucault, the necessity (*apriori*) has nothing to do with the freedom. The freedom is seldom a sign of the historical necessity, said he. And Mamardashvili spoke seldom about the freedom, but the freedom is the necessity of the conscience of the historical freedom, said he. So, the freedom is a kind of historical necessity by both of them. Mamardashvili and Foucault both proved that it is necessary to think the Cartesianism not only as a phenomenon of the remote past, nor a stage of the history of sciences. To think about Descartes is to think about the necessity of the presence of the conscience (*mathesis*) in the world and to think the world as a structure.

### References

1. Deyanov, D. (2002) Foucault and Mamardashvili: The Critique of Modernity and the Heritage of the Enlightenment (Towards a Sociology of the 21st Century). *Sociological Problems* (XXXIV/2002). pp. 32–40.
2. Mamardashvili, M.K. (1996) *Neobkhodimost' sebya. Vvedenie v filosofiyu* [Necessity of Self. Introduction to Philosophy]. Moscow: Labirint.
3. Mamardashvili, M.K. (1994) *Klassicheskiy i neklassicheskiy ideal ratsional'nosti* [Classical and Non-Classical Ideal of Rationality]. Moscow: Labirint.
4. Foucault, M. (1994) *Dits et Ecrits*. Vol. 1. Paris: Gallimard.
5. Gros, Fr. (2002) La parresia chez Foucault. In: Foucault, M. *Le courage de la vérité* [The Courage of Truth]. Paris: PUF.
6. Mamardashvili, M.K. (2012) *Ocherk sovremennoy evropeyskoy filosofii* [An Outline of Modern European Philosophy]. St. Petersburg: Azbuka.
7. Foucault, M. (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and Things. Archeology of the Humanities]. Translated from French. St. Petersburg: A-cad.