

ЖАН-МИШЕЛЬ САЛАНКИ

## Бергсон и пути современной французской философии

Говоря в целом о современной французской философии, мы прежде всего имеем в виду разнородный и вызывающий споры круг философов, к которому относятся, конечно, авторы-ниспровергатели 1960–70-х годов (Делёз, Деррида, Фуко, Лиотар...), «французские феноменологи» (Левинас, Мерло-Понти, Сартр) и все те, кто стремится новыми средствами продолжить первых и/или вторых. Но к ним, думается, не так легко отнести их предшественников, среди которых ярко сияют имена Бергсона и Брюншвика. Потребовался весь труд и талант Фредерика Вормса, чтобы побудить нас включить этот первый «момент» XX века<sup>1</sup> в нашу ментальную картину. «Спонтанно» мы бы скорее удовольствовались вытеснением, дающим возможность дистанцироваться от философов-спиритуалистов (Бергсон) и идеалистов (Брюншвик), работавших в начале XX века во Франции.

Еще один стимул моей рефлексии дает та тревога, с какой всякий размышляющий о «современной французской философии» неизбежно относится к тому, что существует вне ее и, в частности, воплощено в великом философском предприятии, завоевавшем мир в XX веке, — в аналитической философии. Но таким внешним может быть и наука, политика, искусство и т. п., которые бросают ей вызов или ставят в затруднительное положение, как бы она ни стремилась их принять.

Итак, я попытаюсь выявить некоторые «отголоски» мысли и творчества Бергсона на трудных путях более поздней французской философии, существующей и сегодня и, как я сказал, на первый взгляд весьма далекой от Бергсона. Тем самым я надеюсь по-своему способствовать предпринятому Фредериком Вормсом выведению Бергсона из изоляции, показывая, как, во многом благодаря ему, я смог «ощутить» присутствие Бергсона, или услышать его голос, в современной философии.

<sup>1</sup> См. подробнее примечание 6 на с. 10. — *Прим. пер.*

Начну с краткого рассказа о том, какой мне видится прежняя философская конфигурация, к которой принадлежит и Бергсон.

### **Французский идеализм и спиритуализм**

Я охарактеризую эту конфигурацию, воспользовавшись цитатой из Жерара Гранеля, найденной мною в книге «Опыт границы» Франсуа Д. Себба<sup>2</sup> и описывающей то, чего мы должны остерегаться: возврата

<...> худшего из Гуссерля <...> в форме обновленного спиритуализма, соединенного со сциентизмом<sup>3</sup>.

Гранель говорит о Гуссерле, но, вообще говоря, таков и есть тот образ, от которого философская интеллигенция отвернулась в начале 1940-х годов, а это означает, что именно он господствовал в 1900–1930-е годы, когда во главе французской философии стояли Бергсон и Брюншвик. Действительно, они принадлежали к той констелляции, куда можно также включить, с одной стороны, Гуссерля, с другой — Рассела.

Словом «спиритуализм» Гранель в целом характеризует позицию, которая не обязательно принимает собственно спиритуалистскую концепцию предшествования и приоритета духа в бытии: я думаю, что он относит к ней также и трансцендентальный идеализм (это и есть, в конечном счете, наилучшее название для взглядов Гуссерля), включающий в себя, помимо Брюншвика, и таких философов, как Кассирер. Последний, впрочем, тоже упоминается Гранелем, в том же неодобрительном тоне, в предисловии к «Кризису»:

Восстановление буржуазной идеологии <...> может показаться исторической победой тех великих гуманистов, которые, подобно Кассиреру и Гуссерлю, пытались в 30-е годы противопоставить фашистскому «варварству» различные формы «омоложения» рационалистической философии Нового времени<sup>4</sup>.

На деле та конфигурация, которую представляют во Франции Бергсон и Брюншвик, характеризуется тем, что философия ратует за возвышение или господство духа либо идеи, одновременно признавая необходимость взаимодействия с наукой. Хорошо известно, что Брюншвик вовлекал философию в пылкое и постоянное сотрудничество с естественными науками, создал школу исторической эпистемологии; напомним, что Бергсон в пору расцвета своей славы тоже утверждал, что специфика «французской» философии состоит в ее особой связи с наука-

<sup>2</sup> *Sebbah F. D. L'épreuve de la limite.* Paris: PUF, 2001.

<sup>3</sup> См.: *L'inexprimé de la recherche // Ecrits théologiques et politiques.* Paris: Galilée, 1990. P. 59–85.

<sup>4</sup> См. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie.* Paris: Gallimard, 1979. Préface. P. V.

ми, а потому относил Пуанкаре к важнейшим фигурам философии того времени.

Но слово «спиритуализм» охватывает собой также и морализаторские устремления философии: оно означает тот простой факт, что философия, как хранительница идеальных или духовных оснований мышления, усваивает проповеднический тон, адресуя обществу моральное требование.

Эта позиция была подвергнута критике и отброшена разгневанными представителями «новой» французской философии, такими как Политцер, Низан, Сартр. Они развенчали примат духа и идеи, говоря о неустранимом бремени материи; они бичевали моральные наставления философии, далекие от реальных страданий обездоленных в нашем историческом мире и неспособные их излечить; наперекор устаревшим физико-математическим склонностям философии, они подчеркивали неотложную необходимость политической рефлексии и политической деятельности.

Данный разрыв, я думаю, мы так и не преодолели. Возникшее тогда во Франции умонастроение остается господствующим и сегодня, несмотря на то, что его можно было всецело приписать марксизму и счесть зависящим от него: оно либо пережило смерть марксизма, либо последний так и не умер. Мне кажется, верно и то и другое. Можно долго размышлять о том, в чем причина столь длительного отказа от интеллектуального стиля, который был характерен для нас, даже составлял нашу отличительную особенность. Об этом я не буду здесь говорить, чтобы не отвлекаться от моей теперешней темы. Я только хотел бы показать, как Бергсон и его концепция вновь появляются на многих путях более поздней французской философии, в целом враждебно настроенной по отношению к нему. Разностороннее и постоянное присутствие Бергсона можно лучше оценить и понять, когда оно постигается как нечто маловероятное — в том контексте, который я воссоздал. Такой ракурс анализа побуждает нас поставить вопрос, возникающий всякий раз, когда мы встречаем Бергсона на путях позднейшей французской философии: в том ли дело, что обращение, пусть частичное, к его концепции расходится с представлением о нем как о гонимом философе, или в том, что отказ от его философии обнаруживает свои изъяны, оказывается не полным? Мы рассмотрим обе эти возможности.

### **Петля «восприятие — действие»: Бергсон и Мерло-Понти**

Первое «возвращение» Бергсона я соотнес бы с тем, что предпочитаю обозначать терминами из современных когнитивных исследований: «петля восприятие — действие». Речь идет о теории, согласно которой восприятие не является предварительным источником информации, по сути пассивным в момент действия — не когнитивного, не информирующего, не разведывающего: напротив, утверждается, что восприя-

тие в основе своей есть движение тела к миру, а действие представляет собой, по существу, открытие внешней среды, где оно реализуется. Тогда отношение обоих моментов описывается как петля: всякое восприятие есть уже действие или продолжается в действии, мотивом которого оно служит, а всякое действие превращается в результат восприятия или ведет к нему, делая его возможным.

Модель петли «восприятие — действие», или сенсорно-моторной петли, была противопоставлена модели компьютеризационистского репрезентационизма: согласно последнему, действие приравнивается к *двигательной трансдукции* (терминология Пилишина) результата исчисления репрезентаций, которое, в свою очередь, основывается на трансдукции сенсорных стимулов. Итак, имеется цепочка: восприятие — мысль — действие, — которая концептуально разделяет и темпорально раздвигает восприятие и действие: общим для них, однако, остается то, что оба они были трансдукцией, т. е. переносом, от континуального мира сенсорных стимуляций к дискретному уровню символических данных либо от этого уровня к континуальному миру двигательных реализаций.

Бергсон появляется на этом пути, поскольку в «Материи и памяти» он выдвинул «теорию» восприятия, принципиально связывающую восприятие с действием. В космологии, предложенной Бергсоном, реальное создается из образов, а наше восприятие соответствует отбору при помощи особого образа, каким является наше тело, тех образов, с которыми тело взаимодействует в целях своего жизненного сохранения. Стало быть, здесь наблюдается коренное уравнивание восприятия и действия, причем последнее рассматривается как наша сторона взаимодействия: мое действие представляет собой взаимодействие того образа, каким я являюсь, с образами мира, взятого в отношении к данному образу.

Описание ведется Бергсоном настолько «в третьем лице», настолько заведомо располагается на натуралистской почве когнитивных наук, что можно было бы попытаться представить его как великого предшественника интеллектуальной позиции когнитивных наук, а их, в свою очередь, — как одну из граней современной французской философии.

Однако надо признать, что философским гарантом концепции «петля восприятие — действие» во французском контексте, как, собственно, и в контексте международном, был скорее не Бергсон, а Мерло-Понти. Стало быть, влияние или «возвращение» Бергсона в постспиритуалистскую французскую философию осуществляется не напрямую, а через посредство Мерло-Понти.

Конечно, Мерло-Понти наследует Бергсону, и уже сам этот факт дает нам право говорить о воздействии бергсоновских идей. Но можно задаться вопросом: почему выдвинутая Мерло-Понти концепция Бытия-в-мире встречает более благосклонный прием, чем бергсоновское учение о теле-образе и производимом им интерактивном отборе?

Мне кажется, что, как ни парадоксально, причиной тому более «спиритуалистская», более субъективистская направленность концепции

Мерло-Понти: в теории Бытия-в-мире субъект приравнивается к своему телу и движется навстречу миру следуя глубинному порыву: его восприятия, как и действия, суть модальности этого порыва. Но в данной картине сохраняется недоступная выражению инстанция — самость, которая противостоит миру, погружаясь в него. Порыв или бытие-в-мире не поддаются натурализации, хотя они соответствуют фактическому и наблюдаемому элементам связки организм — окружающий мир. Более того, вся аргументация ведется в терминах того, что мы испытываем, нашего опыта «в первом лице»: именно на том, что Мерло-Понти называет «феноменальным полем», основан анализ бытия-в-мире и петли «восприятие — действие» (например, описание восприятий цвета как возникающих из протодвижения тела, наброска хватания). Иными словами, преимуществом философии Мерло-Понти является ее феноменологическое измерение: когнитивные науки хотят отстаивать свой редукционизм в диалоге с философией, которая теоретически и методологически им противостоит. Бергсон не создает ситуации такого фронтального сопротивления, он использует заведомо натуралистский космологический язык когнитивных наук.

Подытожим: описание, предложенное Мерло-Понти, более приемлемо для обсуждения в силу той особенности, которая свидетельствует одновременно о *сходстве* и *конфликте* с изначальной позицией когнитивных наук.

*Сходство* состоит в том, что когнитивные науки сохраняют — пусть даже лишь в целях натурализации — концепцию, разделяющую субъект и мир; в философии ее обычно относят к Новому времени. Но так же обстоит дело в феноменологии Мерло-Понти: хотя он, безусловно, стремится «в конечном счете» отбросить эту концепцию, его феноменология все время укореняется в ней и в каком-то смысле сохраняет ее, несмотря на ее ниспровержение (которое Мерло-Понти, как известно, приходится начинать заново). Бергсон же, со своей метафизической фреской тела-образа, взаимодействующего со всеми остальными образами, сразу располагается за пределами картины, созданной Новым временем, вне сознания и вне репрезентативного отношения субъект/объект.

*Конфликт* заключается в том, что Мерло-Понти противопоставляет когнитивной конструкции одновременно радикальную субъективность «в первом лице» и ненатурализуемый характер порыва бытия-в-мире как такового. С одной стороны, очевидность — в силу когнитивного познания «места» субъекта, которое сохраняется в качестве такового, — заведомо противоречит отсылке к инстанции «в первом лице»; с другой стороны, даже тогда, когда субъект оспаривается и ниспровергается, это делается в интересах ненатурализуемого бытия-в-мире. Наоборот, по крайней мере *prima facie*, бергсоновское описание петли «восприятие-действие» не оставляет места какой-либо радикальной субъективности и ни в чем не возражает натурализму, с которым, напро-

тив, эта субъективность, как кажется, вполне совместима. Быть может, нам скажут, что этот конфликт должен был побудить когнитивные науки более терпимо отнестись к Бергсону? На деле это не так, поскольку когнитивные науки предпочитают иметь своим противником именно такую философскую позицию, как у Мерло-Понти: своего рода остаточный спиритуализм, ставящий акцент на инстанции «от первого лица», и антинатуралистскую концепцию действия, одновременно признающую то место отношения субъект – мир, которое объективируется когнитивными науками. В конечном счете, эта позиция определяет план действий когнитивных наук: им остается лишь дать натуралистское объяснение сознанию и бытию-в-мире.

Добавлю, что бергсоновская концепция, как мне кажется, не способствует исследованию петли «восприятие – действие». В ней речь идет, скорее, о точном наложении восприятия и действия: наше восприятие есть наше действие, без остатка и без разрыва; тогда как в образе, предложенном Мерло-Понти, имеется отношение обратной связи (feedback), взаимной активизации, динамического соединения. Восприятие не есть действие, но обусловлено им и направлено к нему; так же и действие не есть восприятие, но служит его причиной или нуждается в нем. Однако в рамках всякой когнитивной концепции, даже компютационалистской, динамические соединения должны считаться также по преимуществу натурализующим компонентом.

Безусловно, все предшествующее нужно было бы сильно скорректировать применительно к Бергсону. Могут сказать, что, во-первых, феноменологический элемент у него не скрыт, а в полной мере выражен в определении реального как совокупности образов: есть нечто, что показывает себя и в мире, и в субъекте. К этому добавят, что у него тоже имеется не-натуралистский фактор, о котором мы до сих пор ничего не сказали, – фактор памяти. «Подлинное восприятие» не есть чистое взаимодействие, но последнее в известном смысле нагружено памятью. А память для Бергсона – в уместном здесь глубинном значении – это и есть сама духовность (свойственная длительности способность сохранять свою множественность в неделимой простоте).

Разумеется; и данный аспект можно было бы непосредственно учитывать при сопоставлении Бергсона с Мерло-Понти. Но дело в том, что два эти момента связаны у Бергсона с общей метафизической установкой, и именно это – парадоксальным образом – делает их мало пригодными для когнитивного рассмотрения, хотя с виду оно находится всецело под влиянием старой метафизики. Как ни парадоксально, чем больше когнитивные науки стремятся «натурализовать» феноменологическое, размахивая им как знаменем и обращаясь в нему как к инстанции «в первом лице», чьей сущностью является измерение для-себя, тем больше они «хотят» или «требуют» этого феноменологического, бросая ему вызов или пытаясь его уничтожить. Устраивающий их образ реальности – реальности плоской и чисто объективной – можно счи-

тать допущением обычной эпистемологии, связанным с конфигурацией, присущей Новому времени: реальное, которое бы одновременно «показывало себя», им не подходит, оно не соответствует тому, к чему когнитивные науки пытаются свести весь механизм познания. В одном из известных высказываний Лакана субъект бессознательного приравнивается к субъекту науки: я думаю, что это суждение применимо не только к психоанализу, но и к когнитивным наукам; подобно тому, как психоанализ работает с предполагаемым субъектом свободных познающих операций с целью его деконструировать и выявить «под» ним синкопу, так же и когнитивные науки работают с таким субъектом и коррелятивным ему объектом, стремясь полностью растворить их, вместе с их эпистемическим отношением, в измененном состоянии сознания (в научной карте этого состояния). Здесь отличием психоанализа является то, что он избирает иной формат «объекта», формат реального, представляющий собой нечто иное, чем объективность науки.

Подытоживая, скажем, что Бергсон появляется на пути современной французской философии, которую он в большой мере предвосхищает, но появляется «иначе», с теми отличительными чертами, которые связаны не со «спиритуализмом» или «идеализмом», а с метафизикой, неизбежно демонстрирующей излишний натурализм.

### **Виртуальное: Бергсон и Делёз**

Второе «место», где можно увидеть предвосхищение Бергсоном современной французской философии, — это виртуальное. Хорошо известен бергсоновский аргумент, касающийся *возможного*: последнее нужно рассматривать не как более богатое, чем реальное, которое, будучи частичной актуализацией возможного, всегда представляет собой некое сокращение, но, совсем наоборот, как апостериорный отбор реального, производимый по воле нашего рассудка. То, что мы называем возможным, есть часть реального в его многообразном, разнородном и неделимом богатстве, — и в этой части мы усматриваем причину того аспекта реальности, который выдвигаем на первый план.

Мы склонны называть бергсоновское возможное виртуальным, придавая этому слову то значение, какое оно имеет у Жюль Делёза: в известном смысле, мы рассматриваем бергсоновское возможное как часть, которая выделена в реальном, называемом Бергсон/Делёз, и способна породить при продолжении виртуальное Делёза (становящееся тем самым виртуальным Бергсона/Делёза). В случае Бергсона и Делёза в большей мере, чем в только что рассмотренном случае Бергсона/Мерло-Понти, берет верх странная гипотеза о преемственности.

Конечно, общий пункт неоспорим: у Делёза виртуальное тоже соответствует образу возможного, которое не является логической фигурой только мыслимого antecedента реального. Но виртуальное Делёза, хотя оно и включено в бытие или реальность, сохраняет некоторые

свойства обычного логического возможного (я не решаюсь называть его лейбницианским возможным, поскольку — я догадываюсь об этом, не зная этого хорошо, — ситуация более сложна). В самом деле, виртуальное у Делёза связано с моментом дифференциации / различения (*différent/ciation*) процесса индивидуации: виртуальное в каком-то смысле указывает на уровень *проблемы*, внутри которой сингулярности соединяются в отношения «различений», дающие возможность для актуальных различений, характерных для наблюдаемых индивидов. Впрочем, этот уровень проблемы имеет у Делёза идеалистическую основу: он отсылает к событийному предшествованию *идеи*, приключения которой берут начало в *вопросе*. И свою концепцию «проблематичной идеи» Делёз стремится связать с Кантом.

Стало быть, в такой философской ситуации актуальное по-прежнему «сковывает» то, что разыгрывается в области изменчивых отношений: [но] остается осадок порождающей силы, которая его превосходит. Это уже не логическое возможное в его априорном разнообразии, развертывающее реальное в большей степени, чем то само на это способно, но все же именно виртуальное как изменчивая проблема находится — в любой индивидуации — свой предел в актуальном (хотя, разумеется, «логическая драма» индивидуации не прекращается никогда).

Исходя из этого, можно попытаться выяснить, в чем концепция Делёза соответствует французской «постспиритуалистской» философии и в чем ей не соответствует бергсоновская концепция, ее предшественница и предвестница.

Собственно, главное мы уже более или менее сформулировали. Хотя на первый взгляд у Делёза, как и у Бергсона, речь идет об усвоении метафизической интенции, поскольку оба они, по сути, излагают общую теорию индивидуации всех вещей, метафизика, мне кажется, принимается ими не в равной мере и по-разному. Различие измеряется в данном случае отношением к эпистемологическому идеализму. Я называю эпистемологическим идеализмом философскую позицию, выражающуюся в следующих аксиомах: 1) субъективность познающего субъекта, ставящая его в оппозицию всякому бытию, неустранима; 2) идея или идеальность трансцендентна по отношению ко всякому выражению, всякой эмпиричности, всякой фактичности. Таким образом, эпистемологический идеализм — это очень рано и глубоко осознал Левинас — имеет место там, где мы констатируем частое появление мотива «выхода за пределы бытия» в обоих его аспектах.

У Бергсона этот эпистемологический идеализм радикально перевернут: тема возможного как фрагмента реального отсылает к видению самого реального как длительности, различные уровни сжатия которой представлены повсюду в индивидах. В картине бытия и существующих в нем вещей, рассмотренной с точки зрения онтологической тайны бытия, каким является длительность, полностью перевернут категориальный модальный регистр. Это описание больше не оставляет места

логической абсолютности априорной плюрализации того, что может существовать. Оно также полностью устраняет всякую «трансцендентальную» конструкцию, в силу которой субъект оказывается способным к познанию лишь потому, что размещает в самом себе возможное презентации и возможных логических отношений, в сравнении с которыми образ мира на деле всегда сужен, соответствует отбору. Оглядываясь назад, можно привести здесь пример из квантовой механики: в ней наблюдаемые априори всегда являются самодополняющими операторами, спектр которых задается на множестве реальных чисел; квантовая механика «ждет» на некоем трансцендентальном уровне всякого результата измерения как реального числа, даже если в конечном счете особая природа оператора предпишет целые значения или значения, взятые в дискретной сетке. Такая стратификация возможного особенно ясно демонстрирует то трансцендентальное понимание возможного, которое связано, на мой взгляд, с эпистемологическим идеализмом (и может быть восстановлено в своих правах аналитической философией, сохраняющей только логическую форму этого идеализма). У Бергсона мир никогда не может рассматриваться как урезанная идея или заполнение субъективной антиципации (трансцендентальной: ведь субъективность, о которой идет речь, — это наша субъективность).

Я знаю, что Делёза можно понять в этом духе, и думаю, что многие так и делают. Но он не совсем таков, или, по крайней мере, в его работах есть и нечто совершенно иное. Он намерен вновь найти кантовские «условия возможности», но в качестве реальных генетических условий: то, что у Канта предстает априорным наброском того, что вещь не может существовать иначе чем в соответствии с законом или формой нашей антиципации, становится у Делёза реальным путем ее индивидуации. Все происходит так, как если бы само реальное устремлялось от виртуальности, соответствующей данным трансцендентального анализа, к актуальности. Реальное, разделенное таким образом на две стороны: относящуюся к идее (виртуальное тоже связано с идеей) и доступную проверке, — в определенном смысле интернализует (неонтологический) дуализм эпистемологического идеализма. Итак, у Делёза мы видим онтологизацию или «консервативную» натурализацию эпистемологического идеализма, тогда как у Бергсона он полностью «отключен».

Это различие позиций соответствует разрыву между моментом Бергсона/Брюншвика и философией, которую я называю «постспиритуалистской» (хотя, на мой взгляд, — но точно я этого не знаю — Брюншвика нельзя назвать спиритуалистом, терминология стирает здесь различие между спиритуализмом и идеализмом). Вслед за отвержением начального периода отбрасывается в политическом плане прежняя позиция, но в то же время ее стремятся спасти внутри «материализма». Философы в своих работах решительно разоблачат тезисы эпистемологического идеализма, — чего не делал Бергсон, относившийся к ним скорее благосклонно-снисходительно, — но попытаются воспроизвести его

основные установки, вклад которых в формулировку проблем по-прежнему ценится. Следствием такой ситуации является и то, что чистая и прочная метафизическая позиция не принимается вновь, даже тем, кто наиболее к ней близок (Делёз): правда, философские концепции, о которых идет речь, в то же время стремятся по-своему вписаться в кантовскую традицию, поскольку это позволяет сохранять теорию «конструирования» реального, с отсылкой к философии действия, становления, праксиса, интерактивного порождения.

В нашем комментарии освещена та точка зрения, которая, признавая роль Бергсона как предшественника постспиритуалистской философии, одновременно противопоставляет ему последнюю, равно как и Брюншвика; такой подход весьма парадоксален, потому что Брюншвик гораздо более враждебен ей, чем Бергсон: однако, ниспровергая и запрещая первого, она пытается что-то у него заимствовать, тогда как замысел второго полностью забывает, хотя в чем-то вторит ему.

### **Континуум: Бергсон и Том**

Я вижу и другую тему, которая является ведущей у Бергсона и встречается также и на наших постспиритуалистских путях: это тема континуума.

Конечно, в каком-то смысле континуум — это мотив «вечный», трансисторический: проходя от Аристотеля через Лейбница и его «лабиринт континуума» до Вудина, он сохраняет свою никогда не угасающую способность провоцировать и волновать умы.

Однако его философский апофеоз пришелся на эпоху Бергсона, что я когда-то подчеркнул в одной из своих статей: наряду с Бергсоном, Гуссерль, Вейль, Брауэр и Пуанкаре — не говоря уже о философах, напрямую не исследовавших тогда эту проблему, таких как Пирс, Уайтхед или Джеймс, — размышляли о «первичном континууме».

Очевидно, сама эпоха была такова, что континуум чаще всего представляли 1) как план конституирования всех вещей; 2) как темпоральный, скорее чем пространственный или прежде, чем пространственный.

С этим периодом связано одно, скажем так, эпистемологическое обстоятельство: обсуждение модели Кантора-Дедекинда. Именно в те годы, о которых идет речь, данная модель начинает насаждаться и сталкивается с серьезными возражениями (Вейль, Брауэр и Пуанкаре, каждый по-своему, участвовали в этой критике). Та эпоха уже миновала, особенно если говорить об упомянутом эпистемологическом обстоятельстве: несмотря на весьма убедительные контраргументы, доминирующим «социологическим» фактом является широкое принятие этой модели, бесспорно одержавшей победу в качестве «парадигмы».

Собственный вклад Бергсона в онтологию континуума — она всегда представляет собой осмысление и интерпретацию континуума, а вместе с тем и попытку экспликации «интенционального содержания» этого слова — можно резюмировать в виде двух призывов: 1) к возрожде-

нию аристотелевского мотива несоставности (*non-compositionnalité*); 2) к созданию концепции континуума как формы неделимой простоты множественного (которое должно, впрочем, пониматься как качественное, разнородное). Во втором моменте, если угодно, находит развитие первый: «неделимая простота» есть то, что накладывает запрет на составленность, что наделяет части континуума статусом лишь «виртуальных». Богатство континуума, неизбежно выражаемое в терминах множественности, может быть постигнуто тематически, только если я произвожу отбор, выделяю и тем самым разрушаю континуум: в континууме все взаимопроникает, не ставя под угрозу неделимую простоту (но это богатство не тематизируется).

Можно видеть, как эта мысль Бергсона продолжается у Делёза в теме *непрерывного изменения*: у Делёза, как и у Бергсона, смысл существования непрерывного есть движение, динамика. Именно для того чтобы не разрывать движение, чтобы не нанести ему ущерб ложной спационализирующей репрезентацией, которая его «симультанализирует», нужно обратиться к континууму.

Однако на этот раз я поищу отклик не у Делёза, а у Рене Тома. Причиной тому — новый эпистемологический контекст, представляющийся мне важным. Я соотнесу его с конференцией «Лабиринт континуума», которую мы вместе с Урией Синасёр организовали в Серизи-ла-Саль в 1990 г. Быть может, она открывает новый путь в исследовании сущности континуума, которое будет опираться на положения нестандартного анализа, анализа плоского континуума (дополненного анализом бесконечномалых), а также на анализ непрерывного-дискретного Хартонга — Рибба. Но можно также упомянуть о континууме Конвея и о предшествующих концепциях, например теориях Брауэра или Веронезе.

Помимо данной конференции и развития нестандартной математики, придавшей новый импульс дискуссиям в математике, существовало более общее и глубокое «научное» осознание функции континуума. После периода 1960–70-х годов, когда все формализации, все модели носили дискретный характер, континуум вновь обрел силу благодаря неоконнеktionизму, иному пониманию физики, новой лингвистике и т. п.

В рамках этого периода я хотел бы остановиться на концепции Р. Тома, которая, как когда-то у Пуанкаре, а возможно, и в еще большей мере, располагается между математикой и философией. Том был одновременно ученым и философом, защищавшим первичность континуума.

Как ученый, он защищал эту идею, работая над созданием «теории катастроф», которая исходила из дифференциальной топологии, ценнейшего достижения современной математики, работающей в парадигме Кантора — Дедекинда (можно показать, что теория катастроф уже существовала, играя объединяющую роль, во многих областях современной физики; она, очевидно, лежала в истоках создания новых моделей в лингвистике и биологии).

Как философ, он призывал «вернуться к Аристотелю», что привело его, как известно, к публикации совместно с Бруно Пиншаром книги об Аристотеле, где Рене Том оценивал сходство аристотелевской «физики» и «метафизики» со своим пониманием реальности и ее качественной организации.

В сопоставлении с Бергсоном для меня важна, разумеется, выдвинутая Томом концепция «онтологического предшествования непрерывного дискретному», как это сформулировано в его введении к книге «Лабиринт континуума». Том доказывает здесь, что основополагающая точка зрения, согласно которой множество  $R$  создается, средствами теории множеств, исходя из базового дискретного множества  $N$  (добавим, что в такой перспективе первым является формальный язык в его дискретной структуре и дискретные формы формального доказательства), — не объясняет сути дела. С иной, онтологической, точки зрения вначале дано всегда непрерывное, а дискретное может «возникать» лишь как обозначение первого, обусловленное, как таковое, определенными разрывами. Прерывистость процессов, функций предстает как посредник между непрерывным и дискретным.

Можно сблизить эту концепцию с учением Бергсона, для которого всякая «пространственная» разработка непрерывного носит дискретный характер, поскольку лишается возможности учитывать простоту взаимопроникновения того, что не является множеством, агрегатом точек. В пространственной проекции, какова бы она ни была, непрерывное всегда фактически является дискретным: Бергсон заведомо и со всей определенностью солидаризируется с точкой зрения Пуанкаре, объявляющего канторовское множество  $R$  дискретным в том смысле, что каждый элемент в нем предполагается индивидуированным и отделенным — в том, что делает его точкой континуума — ото всех остальных элементов.

Эта аналогия в известной мере уместна, но она, вообще говоря, наталкивается на два вопроса: 1) Том утверждает, что интуиция пространства является основополагающей для осмысления континуума (он замечает, что только Пуанкаре предложил понимание континуума, исходящее не из этой интуиции, а из «отношения толерантности» на уровне восприятия веса на градуированной шкале<sup>5</sup>, но не требует, чтобы мате-

<sup>5</sup> Понятие толерантности соответствует понятию дифференциального порога в психологии. «Если два раздражения  $x$  и  $y$  настолько близки, что не поддаются различению, то это означает, что они связаны отношением толерантности (находятся в пределах толерантности)» (Основы теоретической робототехники. Теория толерантных пространств (обзор) / А. А. Александрова [и др.] // Препринты ИПМ им. М. В. Келдыша. 2009. № 45. 25 с. URL: <http://library.keldysh.ru/preprint.asp?id=2009-45>). А. Пуанкаре выводил формулу физической непрерывности из опытов по измерению порога ощущений. Так, различие по весу между телами  $A$  и  $B$ ,  $B$  и  $C$  может быть столь малым, что человек его не воспринимает; но  $A$  и  $C$  уже им различаются:  $A = B$ ,  $B = C$ ,  $A < C$ . По словам А. Пуанкаре, «эта формула содержит в себе недопусти-

математическая мысль отрекалась от пространственной референции в случае континуума). 2) В связи с этим Том признает законным множество  $R$  Кантора — Дедекинда, он согласен развить свою концепцию первичного континуума и генезиса индивидуальностей и качеств, опираясь на эту одержавшую победу модель. В целом он считает, что данная историческая конструкция, формальная по своему характеру и использующая новый инструментарий, теорию множеств, воспроизводит лучшее из нашей интуиции непрерывного, которая понимается не как произвольная точка зрения, а как наша причастность онтологической первичности непрерывного.

Говоря точнее, я имею в виду следующее: позитивную отсылку к множеству  $R$  Кантора — Дедекинда можно сопоставить с сохраняющейся у Мерло-Понти феноменологической структурой и «нововременной» парой субъект-объект, либо с переносом в делёзовскую теорию индивидуации логического предшествования возможного. В методологическом плане Том сохраняет множество  $R$  (именно с опорой на него и в его терминах формулируется и доказывается теория катастроф) и признает, что концептуальный элемент, освоенный в  $R$ , перекликается с фундаментальной интуицией, несет ее в себе и уточняет, — пусть даже Том делает это с целью показать, что континуум не конструируется исходя из дискретного  $N$  и что дискретное возникает при посредстве дисконтинуального.

Но наука, разрабатывающая концепцию  $R$ , — это наука фундирующая и методологическая, и она стремится точно указать, в каком смысле объекты ей даны и как их можно познавать. Иными словами, это наука, принимающая установку Нового времени в том конкретном следствии, каким является ее отношение к математике и ее объекту, даже если она намерена вновь открыть путь метафизике, иначе понимающей вещи.

Вот почему созвучность Тома Бергсону не вводит первого в полной мере в философский мир, с которым его связывает такой отзвук. На деле Том не открывает вновь «спиритуализм» в его наиболее радикальном жесте, поскольку сохраняет нечто от методологического идеализма математики либо, если угодно, от Брюншвика. Разумеется, если воспринимать буквально и непосредственно аргументацию метафизики Тома, то громче всего прозвучит отказ от всякого «кантианского конструирования мира»: вещи не застывают в неподвижности из-за суждений, опирающихся на схематизм, они рождаются из изменчивого потока бытия по воле логоса, который сохраняет их границы, а «структуры» не являются случайными регуляторами разделенного значения, они возникают в связке с активными силами, индивиду-

мое разногласие с законом противоречия; необходимость избежать его и заставила нас изобрести идею математической непрерывности» (*Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. С. 24*). — *Прим. пер.*

рующими их единства. Но все это Том намерен сказать применительно к науке, остающейся — будь то математика или физика — наукой Нового времени, образ и норму которой определил Кант (Том и сам иногда об этом упоминает).

### **Призыв: Бергсон и Левинас**

Последний отголосок, по поводу которого мы хотели бы высказать несколько соображений, обнаруживается у Левинаса: этот автор в той же своеобразной манере, что и Делёз, упорно и настойчиво ссылается на Бергсона. Первое, крайне важное, отличие состоит в том, что Левинаса нельзя с полной уверенностью отнести к «постспиритуализму». Благожелательные отзывы о Бергсоне и Брюншви́ке, встречающиеся в «Трудной свободе», не следует понимать просто как выражение интеллектуальной вежливости по отношению к предшественникам или связывать лишь с началом его творчества, когда Левинас еще не был в полной мере самим собой. Среди прочего, они говорят о тех сложностях, с которыми была связана для Левинаса жизнь в эпоху постспиритуализма. Впрочем, в ряде вопросов, и прежде всего в отношении к политике, как я написал в другой работе<sup>6</sup>, Левинас порывает именно с тем, что представляло собой разрыв разгневанного поколения с Бергсоном, Брюншвиком и миром их мысли. На мой взгляд, Левинас не принадлежит ни к одному из тех четырех моментов, на которые я, вслед за Фредериком Вормсом, разделяю современную философию «во Франции». Хотя он, как я сказал, не отрекается от идеалистически-спиритуалистского момента, он ему и не принадлежит: более чем очевидно, что его позиция слишком близка к французской «феноменологической онтологии» (его творчество исторически и методологически сходно с творчеством Мерло-Понти и Сартра). Но Левинас не принадлежит и этому второму «моменту», просто потому, что не примыкает к «философии действия», а стремится вернуть в философию забытый и даже непонятный для нее мотив закона. Его нельзя отнести и к моменту 1960-х годов, хотя он приобрел известность именно в это время, благодаря тому, что тема инаковости сближала его, по крайней мере внешне, с «философией различия», а еще более благодаря радикальности, какую авторы и аудитория того периода не могли не признать за его «неонтологизмом», пусть эта радикальность и не совпадала с той, которой они отдавали предпочтение. В известном смысле именно от этого момента Левинас, как ни парадоксально, наиболее отдален, не разделяя ни его враждебности социально-политическому и историческому миру, ни его враждебности разуму. Можно сказать, что он принадлежит новому моменту, который, согласно Ф. Вормсу, складывается начиная с 1980-х годов, но я думаю, что и здесь

<sup>6</sup> См.: Une philosophie lévinassienne en France aujourd'hui // *Salanskis J.-M. Levinas vivant*. Paris: Les Belles Lettres, 2006. P. 191–221.

мы пошли бы ложным путем: так, хотя обновление проблематики морали, жизни и справедливости вполне можно связать с Левиным, однако, располагая его таким образом, мы чересчур отвлеклись бы от его отношений с тремя предыдущими моментами. Особенно препятствует этому то, что мы не в состоянии понять суть последнего момента. И, наконец, последний аргумент: прочтение Левиного в соотношении с еврейской традицией предлагает совсем иную систему отсчета, быть может вполне релевантную, но ее ближайшим следствием является проецирование Левиного в какое-то иное место: в средневековую Испанию, в Германию XIX века или куда-то между Польшей и Литвой XVIII века.

Но завершим это отступление и вернемся к тому, что мы называем появлением Бергсона на путях современной французской философии. На наш взгляд, в данном случае имеются два возможных аспекта: с одной стороны, это идеи темпорализации через будущее и превосходства утраченного разнородного, с другой — понимание моральности исходя из призыва. Меня больше интересовал последний аспект. Если говорить кратко и без подробного обоснования, первый аспект вызывает у меня некоторые сомнения. Те, кто его постоянно подчеркивают, на деле пытаются выявить возможность перехода от образа длительности к образу абсолютно иного, вводящего в действие «диахроническую» темпорализацию. По-моему, этот переход похож на тот, какой обычно усматривают между недостижимым Бытием Хайдеггера и «иначе чем быть» Левиного. Аналогия в данном случае только формальна. Длительность богата всей разнородностью возможного, она, так сказать, беременна всей новизной, но если она темпорализует время, то не в форме диахронии и не по оси личностное/этическое: речь скорее идет о временном континууме и порождении различных индивидов (сообразно различным степеням и способам сжатия), — иными словами, речь идет, как и у Хайдеггера, об онтологической проблематике, и я оцениваю как нарушение и неуважение к ходу мысли любые попытки затушевать это различие.

Итак, я остановлюсь на теме призыва, как она появляется в «Двух источниках морали и религии».

Известно, что Бергсон излагает здесь учение об «открытой морали». Закрытая мораль — это мораль социального принуждения, т. е. совокупность предписаний, которые возвращают нас к «оси» нашей социальной сущности, тем самым не давая нам выходить за рамки солидарности с социальным целым, определяющим наш жизненный путь, то, благодаря чему мы существуем и добиваемся успеха. Как правило, наше вхождение в закрытую мораль происходит инстинктивно, мы спонтанно следуем тому, что является наилучшим для нас как общественных существ, для чего мы были воспитаны. Необходимость рассуждения, на которой настаивал Кант, драматизируя ее, соответствует тому редкому случаю, когда решение не вменяется таким инстинктивным способом и наш интеллект берет на себя всю ответственность за подчинение норме:

усиливая здесь роль рассуждения, он препятствует тому, чтобы мы следовали индивидуалистической стратегии, которую на самом деле он же нам изначально и внушил. Рассуждающий моральный интеллект — нечто вроде психоанализа, каким его изображают его хулители: это лекарство от странной болезни, которая есть не что иное, как он сам.

Открытая мораль передается выдающимися личностями, «мистиками»; их прототипом Бергсон охотно избрал бы Христа, но в конечном счете он помещает их среди великих христианских мистиков и ветхозаветных пророков. Для него эти «мистики» — прежде всего люди, способные слиться с основополагающим порывом жизни. «Жизненный порыв» есть сила, которая стремится к «творчеству» и является этим творчеством, поскольку оно направлено к цели; он является также Богом как движением, присущим бытию и лежащим в основе того, что картографируется в форме объекта опространствливающим научным интеллектом, сводящим все к удобству для действия. Мы находим здесь обычное понимание мистика: это тот, кто наслаждается «где-то» слиянием с Богом, входит в него или его приемлет, чья жизнь приобщается к божественному порыву.

Призыв представляет собой отношение, возникающее между такими путеводными звездами и остальным человечеством: «мистики» *призывают* нас к жизни на уровне универсального человечества, к жизни в любви, а не к личной выгоде, и т. п. Главной модальностью этого призыва является то, что мистики предстают в качестве образца: именно как личности, чей пример мы тоже личностно усваиваем, они вовлекают нас в дело, в котором участвуют, в иную перспективу и практику. Призыв осуществляется на уровне чувств: мистик чувственно постигает свое слияние с жизненным порывом, его сила и отличие — в даваемой чувствами уверенности. «Переход», в процессе которого человек следует призыву мистика, тоже носит чувственный характер, он обусловлен нашей эмоцией, вызванной примером мистика, эмоцией, являющейся уже приобщением и воспроизведением.

Как я сказал, эта схема была представлена на особом пути французской философии, который мы связываем сегодня с именем Левинаса: моральность, наилучшая, наивеличайшая, не коренится ли она и у него в призыве, в том, что можно назвать «призывом лица (*visage*)»? И не является ли эта мораль в своей сокровенной глубине тоже независимой от требований общества (их, как считают, Левинас просто обнаружил позже вместе с проблематикой третьего и справедливости)? Даже идея открытости, существенная для мысли Бергсона, может восприниматься как предвестница левинасовского мотива: разве смысл этической интриги не состоит в запрете на «тотальность», т. е. теоретическую закрытость, в которую попадают всякий контекст и всякая реальность, коль скоро я забываю о несравнимой экстерииорности другого?

Здесь начинается дискуссия, аналогичная упоминавшимся выше; цель ее — показать все то, что у Бергсона не согласуется с «левинасов-

ским путем». При этом никто не отрицает, что именно Бергсон, как часто отмечал сам Левинас, и был тем, кто открыл ему путь.

Первое несогласие относится к онтологическому контексту: жизненный порыв, с которым сливается мистик, это одновременно Бог и бытие. С такой точки зрения мы ближе к Спинозе, даже к Хайдеггеру, чем к Левинасу, если исходить из позиции самого Левинаса. Две морали Бергсона, закрытая и открытая, соответствуют двум способам, какими бытие движется к своей цели через человечество. Закрытый способ отвечает образу действий человечества, ведущему к «спаду» порыва личности и человечества, порыва, который не был «использован» до конца, не доведен до обещанных им способов самопреодоления. Открытый способ соответствует всегда начинающейся заново «революции», дающей новый импульс эволюции: это история Бога в мире. Благо — это бытие, которое успешно осуществляет свою открытость и свое обетование. Два названных горизонта, любовь и объединение человечества, соответствуют, как кажется, сопутствующему им ликованием онтологического материала. Конечно, «закон целей» нельзя понять в левинасовском духе: он есть просто победа в каждом из нас нашей этической доступности другому.

Второе несогласие более тонкое, оно отвечает различию между чувственным миметизмом Бергсона и гетерономной эмоцией Левинаса. Конечно, оба они связывают возникновение морали с чувством, с аффектом, не принимая кантовское видение морали как господства практического разума над чувственностью и вопреки ей. Но чувство, к которому обращается Бергсон, есть воодушевленное и подражательное переживание другой личности (когда оно не является непосредственным переживанием божественного как жизненного порыва), тогда как у Левинаса оно предстает как мучительное ощущение того, что угрожает другому человеку, и согласием прийти ему на помощь. Согласие и подчинение, а не воодушевление и подражание. В данном случае основа открытой морали есть скорее самотождественное, чем иное, как сказал бы Левинас; основа этической интриги (она не мыслится Левинасом на этой стадии) является, с точки зрения Бергсона, скорее возвратом к закрытой морали.

Свидетельствуют ли эти несогласия о различии позиций Бергсона и Левинаса, «подтверждают» ли они обращение к периоду, отброшенному постспиритуализмом?

Я хочу предложить два противоречащих друг другу комментария.

С одной стороны, Бергсон гораздо ближе к постспиритуалистской французской философии, чем Левинас, поскольку он представляет пришествие морали как имманентную революцию. Как мы уже подчеркнули, «открытая мораль» всегда является только средством, с помощью которого бесконечная программа жизни находит свой путь в человечестве, неизбежно попадающем в структуры «виртуального инстинкта». Следуя импульсу, полученному от мистика, своего рода первопроходца,

все человечество может оказаться вовлеченным в новое движение, ведущее к полноте любви и свободы. Но *telos*, о котором говорят два эти слова, уже действует в бытии, он является содержанием «божественного плана», выражением того, к чему стремится жизненный порыв напекор застывшим формам закрытой морали. Революции как преодоление отчуждения, обрисованные в концепциях, например, Сартра или Делёза, отвечают той же схеме. Моральный и вместе с тем политический натурализм Бергсона удивительно соответствует ориентации всего постспиритуалистского материализма. Впрочем, об этом говорит и само по себе совмещение морального и политического, присущее концепции призыва и его передачи: оно в высшей степени характерно для постспиритуалистской философии, о которой здесь идет речь.

С другой стороны, Левинас более близок к этой философии, чем Бергсон, по двум причинам. Во-первых, из-за своего решительного уклонения от теологической темы. Во-вторых, из-за того, что, разделяя постспиритуалистский антисубъективизм, он делал это очень странным образом: отказываясь понимать движение к благу как нечто такое, что субъект может приписать самому себе. Читатели Бергсона, принадлежащие к «французскому постспиритуалистскому» течению, не прощают ему идеи жизненного порыва, который является Богом, или идеи мистицизма как чувственного слияния с движением Бога: из-за этого мотива то, что я выше описал как имманентность, понимается в конечном счете как трансцендентность. С данной точки зрения Левинас, объявлявший всякое теологическое учение имморальным<sup>7</sup>, более неуязвим (но иногда его концепцию понимают как теологическую, в духе Бергсона, и отвергают на этом основании). Еще интереснее конфронтация вокруг вопроса о субъекте: по Бергсону, мистик сосредоточивает в себе свойства открытости, которую он стремится внести в мир, и соответствующая этому революция, распространяясь через подражание, осуществляется «благодаря» такому закреплению. Для мистической трансмиссии необходимо, чтобы субъекты в ходе нее приобретали «качества мистиков». Поэтому то, что называется «призывом», является, быть может, не призывом, а скорее обольщением. Во всяком случае, призыв не «преодолевать бездну», как у Левинаса, а скорее направляет квази-энергетический переход, ведущий к онтологическому уравниванию. У Левинаса то, что я «востребован» другим, не представляет собой мое качество: я являюсь обязанным в силу того, кто я таков, и независимо от того, кем является другой. Может быть, только в этом смысле «Иначе чем быть» — «безумная» книга: она описывает переопределение субъекта через или начиная с чего-то иного, чем бытие, того, что никогда не следует считать его действительным определением. Бесконечное причастие, которое я открываю как наиболее присущее моему этиче-

<sup>7</sup> См. мою работу «L'antithéologisme lévinassien» // *Lipszyc A.* (dir.). *Emmanuel Levinas Philosophie Théologie Politique.* Varsovie: Institut Adam Mickiewicz, 2008. P.152–164.

скому определению уникального, согласно «Иначе чем быть» не является моим свойством: на языке свойств и детерминации я остаюсь замкнутым атеистическим субъектом, центром «интериорности и экономики», представленным в «Тотальности и бесконечном». В данном случае Левинаса можно отнести к постспиритуалистским философам в той мере, в какой он, подобно им, рассматривает субъекта как пустой центр. Сколь бы «субъективистской» ни была его философия — в чем его часто упрекают, — она остается приемлемой для антисубъективизма, потому что не толкует субъекта как своего рода ресурс и допускает его формальную очевидность.

В данном разделе я не сделаю столь четких выводов, как в других. В известном смысле Бергсон предвещает Левинаса, но их различие нельзя сопоставить с различием спиритуализма и постспиритуализма, его также сложно сравнить и с отличием Бергсона от Брюншвика.

Более верным мне кажется подход, который де-юре относит тему «призыва» к новому моменту французской и мировой философии, подчеркивающему значение и глубину предписания. Безусловно, Левинас является одним из тех, кто содействовал переходу к этому новому моменту. Но тема призыва у Бергсона, я думаю, не соотносится с данным аспектом: здесь Левинас в конце концов нашел бы лучшего предшественника в Канте.

Надеюсь, что эти сравнительные рассуждения, сложность и неопределенность которых я сознаю, будут способствовать новому пониманию удивительно многопланового этапа нашей философской традиции.

*Перевод И. Блауберг*